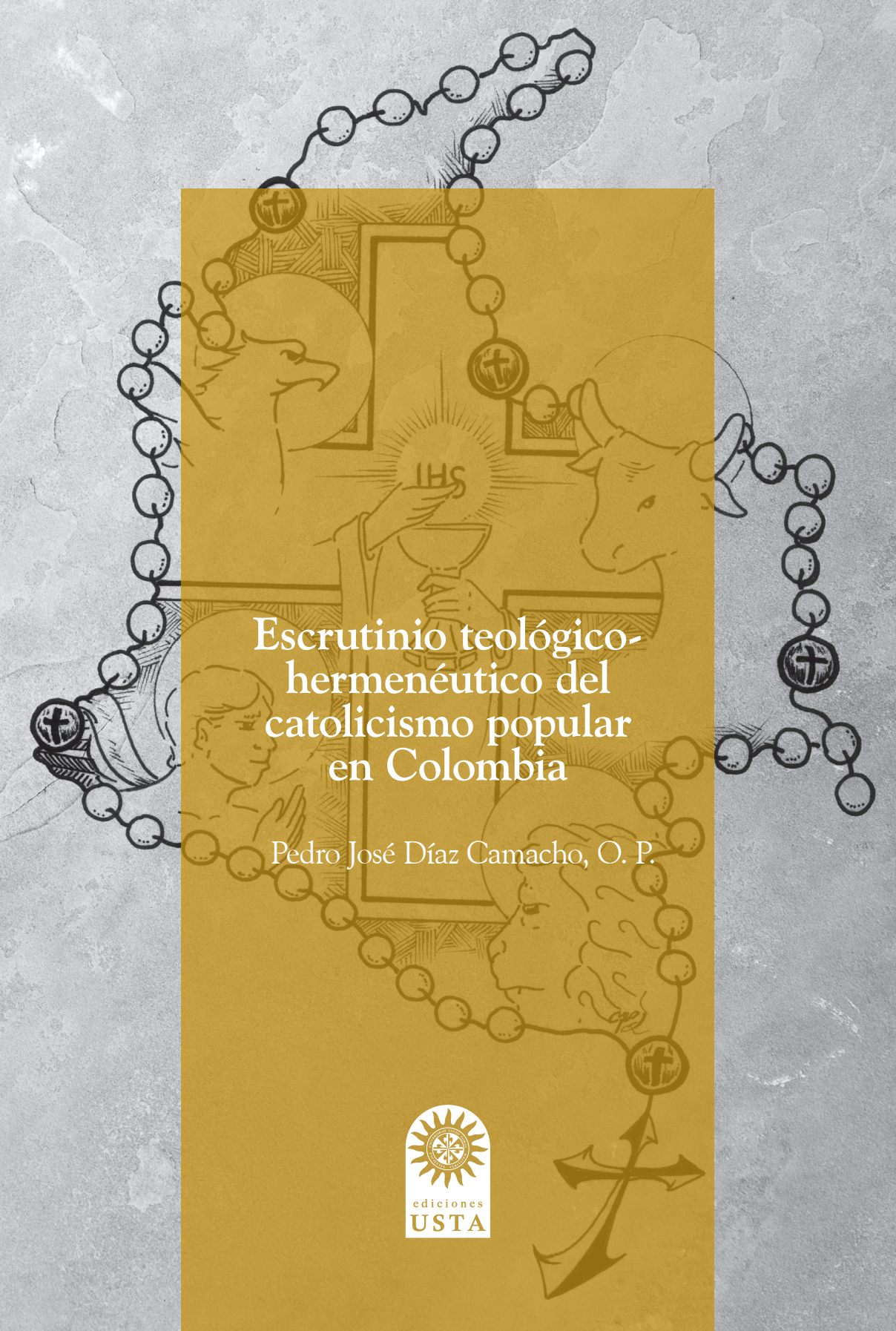




Escrutinio teológico-hermenéutico del catolicismo popular en Colombia

Pedro José Díaz Camacho, O. P.



Escrutinio
teológico-hermenéutico
del catolicismo popular
en Colombia

Pedro José Díaz Camacho, O. P.

Escrutinio
teológico-hermenéutico
del catolicismo popular
en Colombia



Díaz Camacho, Pedro José

Escrutinio teológico-hermenéutico del catolicismo popular en Colombia / Pedro José Díaz Camacho, O. P.; primera edición. Bogotá: Ediciones USTA, 2022.

475 páginas.

Incluye referencias bibliográficas (páginas 457-474) e índices de autor y analítico.

ISBN: 978-958-782-517-6

1. Hermenéutica 2. Espiritualidad 3. Sacramentos – Iglesia Católica 4. Religiosidad popular - Colombia 5. Vida espiritual I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 248.3

CO-BoUST



© Pedro José Díaz Camacho, O. P., 2022

© Universidad Santo Tomás, 2022

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Oscar Felipe Pardo

Diagramación: Myriam Enciso Fonseca

Diseño de cubierta: Yully Cortés

Ilustración de la cubierta: Carlos Arturo Prada Jiménez

Impresión: DGP Editores S.A.S.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-517-6

Primera edición, 2022

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás

Vigilada Mineducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS	11
PROLEGÓMENOS	15

PRIMERA PARTE

CONTEXTOS ESPACIO-TEMPORALES Y FUNCIONALES DEL CATOLICISMO POPULAR	21
---	----

CAPÍTULO PRIMERO

CONTEXTOS ESPACIO-TEMPORALES: EL “DÓNDE” Y EL “CUÁNDO” COMO ÁMBITOS DE DESARROLLO Y EXPRESIÓN DEL CATOLICISMO POPULAR	25
Contexto espacial del catolicismo popular. <i>El dónde</i>	28
Contexto temporal del catolicismo popular. <i>El cuándo</i>	52

CAPÍTULO SEGUNDO

CONTEXTOS FUNCIONALES: AGENTES PRINCIPALES Y SUS FUNCIONES EN EL CATOLICISMO POPULAR EN COLOMBIA. <i>QUIÉNES Y CÓMO</i>	75
La interacción funcional entre el clero y el pueblo fiel	78
Algunas funciones individuales y corporativas relevantes en el catolicismo popular	83
Otras funciones individuales importantes en el catolicismo popular	87
Algunas funciones corporativas en el contexto religioso popular	89

Grupos, movimientos y organizaciones juveniles y su ubicación funcional dentro del catolicismo popular	94
Otros factores que obran como agentes en el catolicismo popular	97

SEGUNDA PARTE

NÚCLEOS TEOLÓGICOS SISTEMÁTICOS PARA EL ABORDAJE HERMENÉUTICO DEL CATOLICISMO POPULAR EN COLOMBIA	103
---	-----

CAPÍTULO TERCERO

NÚCLEO TEO-ANTROPOLÓGICO: EL DIOS DEL PUEBLO Y EL HOMBRE ANTE DIOS EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA POPULAR	105
Un lenguaje teológico popular	107
Dios es un señor poderoso y lejano	111
¿Un cierto “monopoliteísmo” trinitario?	116
Dios creador, providente y misericordioso	118
La voluntad y el querer de Dios para el hombre	125
La justicia divina y sus veredictos	128
Dios como última motivación e instancia	132
El Dios de la vida y de los pobres	133

CAPÍTULO CUARTO

NÚCLEO CRISTOLÓGICO: EL HIJO DE DIOS, SU PASIÓN Y MUERTE, LA CRUZ, LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA Y EL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS	139
Hacia una hermenéutica de la cristología en el catolicismo popular	141
La experiencia cristológica de la Navidad. Jesús, el Hijo de Dios, nacido de María, esperanza de los pobres	145
La cristología popular: el Cristo de la pasión y muerte en un pueblo acostumbrado al sufrimiento	157
La presencia y el uso de la cruz como eje y símbolo de la práctica religiosa popular	170
La experiencia cristológica popular de la Eucaristía	183
El culto y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el catolicismo popular. Simbolismo y función religiosa y social	194

CAPÍTULO QUINTO

NÚCLEO PNEUMATOLÓGICO: EL ESPÍRITU SANTO, LO ESPIRITUAL Y LA ESPIRITUALIDAD EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA POPULAR 203

¿Una presencia anónima o una realidad ausente
en el catolicismo popular? 205

Algunos factores de la discreción pneumatológica
en el catolicismo popular 209

CAPÍTULO SEXTO

NÚCLEO SOTERIOLÓGICO: LA VIDA, LA SALUD Y LA SALVACIÓN. ALGUNOS RASGOS DE LA SOTERIOLOGÍA POPULAR 215

Visión panorámica de la soteriología popular 218

Algunos rasgos particulares de la soteriología popular 222

CAPÍTULO SÉPTIMO

NÚCLEO SACRAMENTAL: LA IGLESIA Y LOS SACRAMENTOS EN EL CATOLICISMO POPULAR 227

La experiencia eclesial en el catolicismo popular colombiano 229

La experiencia sacramental en el catolicismo popular 258

CAPÍTULO OCTAVO

NÚCLEO MODÉLICO-MEDIADOR: LA VIRGEN MARÍA, LOS SANTOS Y LAS IMÁGENES RELIGIOSAS 281

María y la devoción mariana en el catolicismo popular colombiano 283

La presencia “mediadora” de los santos y su culto
en el catolicismo popular colombiano 318

Sobre la función y significado de las imágenes sagradas
en el catolicismo popular 337

CAPÍTULO NOVENO

NÚCLEO ÉTICO-RELIGIOSO: LOS VALORES Y LA PRAXIS MORAL EN EL CATOLICISMO POPULAR COLOMBIANO 347

Raíces socio-históricas de la moral popular:
entre lo que hay que creer y lo que hay que hacer 351

Estructuras conceptuales y líneas de fuerza de la moral popular	359
Algunas cuestiones críticas sobre la moral popular	370
CAPÍTULO DÉCIMO	
NÚCLEO ESCATOLÓGICO: LA MUERTE, EL “MÁS ALLÁ” Y LOS DIFUNTOS EN EL CATOLICISMO POPULAR	377
Consideraciones hermenéuticas preliminares	379
La experiencia y el significado de la muerte en el catolicismo popular	381
Imágenes e interpretaciones populares del “más allá”	393
La vinculación devocional con los difuntos y la escatología popular	400
La escatología popular y la esperanza de los pobres	404
TERCERA PARTE	
BALANCE HERMENÉUTICO GLOBAL DEL CATOLICISMO POPULAR EN COLOMBIA	411
CAPÍTULO UNDÉCIMO	
BALANCE HERMENÉUTICO Y PROSPECTIVA TEOLÓGICA DEL CATOLICISMO POPULAR EN COLOMBIA	413
Algunas características más notables y constantes del catolicismo popular	416
Claves teológicas para un discernimiento crítico del catolicismo popular	429
Algunas propuestas conclusivas más explícitas	447
BIBLIOGRAFÍA	455
SOBRE EL AUTOR	477
ÍNDICE ANALÍTICO	481

SIGLAS Y ABREVIATURAS

ACPO	Acción Cultural Popular
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Can	Canon (Código de Derecho Canónico, 1983)
CEC	Conferencia Episcopal de Colombia
Cehila	Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina
CEI	Congreso Eucarístico Internacional (Bogotá, 1968)
Celam	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEP	Centro de Estudios y Publicaciones (Lima, Perú)
CIAS	Centro de Investigación y Acción Social (Bogotá)
Cidal	Conferencia Interprovincial Dominicana de América Latina
Cinep	Centro de Investigación y Educación Popular (Bogotá)
CLAR	Confederación Latinoamericana de Religiosos
CRC	Conferencia de Religiosos de Colombia
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
DEI	Departamento Ecuménico de Investigaciones
DELC	Departamento de Liturgia del Celam
DP	Documento de Puebla (La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, 1979)
DZ	Enrique Denzinger. El Magisterio de la Iglesia

ICAH	Instituto Colombiano de Antropología e Historia
IGAC	Instituto Geográfico Agustín Codazzi
Ilapp	Instituto Latinoamericano de Pastoral Popular
IPLA	Instituto Pastoral Latinoamericano
Irpal	Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina (Celam, 1977)
Rache	Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
SCDF	Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe
Seladoc	Servicio Latinoamericano de Documentación
SPEC	Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano
SNPS	Secretariado Nacional de Pastoral Social
S. Th.	Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino
AA	Decreto <i>Apostolicam Actuositatem</i>
AAS	Actas de la Sede Apostólica
AL	<i>Amoris Laetitia</i> (papa Francisco, 2016)
AG	Decreto <i>ad gentes</i>
CD	Decreto <i>Christus Dominus</i>
DV	Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i>
EN	Exhortación apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i> (Paulo VI)
FC	<i>Familiaris Consortio</i> (Juan Pablo II, 1981)
GE	Declaración <i>Gravissimum Educationis</i>
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
LG	Constitución dogmática <i>Lumen Gentium</i>
MC	Exhortación apostólica <i>Mariialis Cultus</i> (Paulo VI)
NA	Declaración <i>Nostra Aetate</i>
OT	Decreto <i>Optatam Totius</i>
PO	Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i>
PP	Encíclica <i>Populorum Progressio</i> (Paulo VI, 26 de marzo de 1967)
SC	Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i>

PROLEGÓMENOS

*La transformación que necesita el país no será posible
sin un conocimiento detallado de sus grupos humanos,
sus expresiones, su conocimiento y su cultura.*

15

INFORME DE LA COMISIÓN INTERNACIONAL DE SABIOS, 2019, N. 4.1

La religiosidad popular, de la que trata este libro, se refiere a una expresión de la espiritualidad cristiana católica, a un *catolicismo popular*, como forma de vivir, sentir, expresar y celebrar la fe cristiana, teniendo en cuenta que la fe cristiana se ha ido desarrollando a través de los siglos, respondiendo a los diversos procesos de inculturación y cambios socioculturales, así como a la enseñanza, la regulación y la práctica religiosa del catolicismo. Este desarrollo de la fe cristiana se ha visto influenciado por los distintos procesos de mestizaje cultural que han generado las condiciones, los contextos sociohistóricos, la idiosincrasia regional y cultural de los grupos sociales y los cambios de distinta índole a través de los tiempos, bajo la influencia de la predicación, la pastoral y la enseñanza doctrinal de la Iglesia católica, entre otros factores.

En efecto, la relación entre la espiritualidad y el catolicismo popular se expresa de manera adecuada en las siguientes consideraciones:

A nivel popular, la vía de la espiritualidad y de la santidad se desplaza hacia la llamada religiosidad popular. Se trata de una manera de vivir la fe y de compartir la experiencia cristiana en formas típicamente populares, creativas, fuera de los esquemas demasiado rígidos de una liturgia clericalizada, en una forma de “liturgia popular”. Los grandes misterios de Navidad y de la Pasión, la veneración de las reliquias, el culto al santísimo sacramento, las procesiones y

las peregrinaciones son ocasiones preciosas para manifestar una fe, profundamente arraigada, que se transforma en conversión, en penitencia, en plegaria, en solidaridad, en obras de misericordia. El pueblo vivió largo tiempo en la Edad Media y en los siglos siguientes este tipo de santidad. Las formas simples de piedad y de vida cristiana representan el papel de síntesis doctrinales y espirituales en un tiempo en que las riquezas de la Biblia estaban en parte cerradas al pueblo, con la plenitud de la vida litúrgica en crisis debido a la falta de participación de los fieles y a la incomprensión de las palabras y los ritos litúrgicos¹.

La religiosidad popular en Latinoamérica, especialmente desde los años del Concilio de Trento (1545-1563) hasta los años del Concilio Vaticano II (1962-1965), adquirió e intensificó unas características que han evolucionado de distinta manera, lo mismo que su comprensión y estima, a partir de los dinamismos generados por la última asamblea eclesial ecuménica y por las diferentes asambleas del episcopado latinoamericano, en los dos últimos siglos. Esta religiosidad, en el siglo XXI, recibe muchas influencias, desde distintos frentes, que condicionan sus conceptos, vivencias, creencias, imaginarios y expresiones (fenomenología), tanto en el contexto de la religiosidad general, como en el caso de la práctica religiosa católica en Colombia, como se verá a lo largo del presente estudio teológico-hermenéutico.

Como lo había expresado Paulo VI, y lo expresaron en su momento los obispos latinoamericanos en Puebla (1979):

1 Jansen, Theo. "Espiritualidad" (Historia de la). En: Luciano, Pacomio y Vito, Mancuso: (Dirección Editorial), en: *Diccionario teológico interdisciplinar*. Estela (Navarra): Verbo Divino, 1995, 335. Cfr. Documento de Aparecida (2007), 263), DP. 444, EN. 48; Pedro José Díaz Camacho. *La religiosidad popular en la historia de Colombia. Aproximación histórica al catolicismo popular en los Andes colombianos*. Santafé de Bogotá: Editorial Códice Ltda., 1996; Bidegaín, Ana María, (bajo la dirección de), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2005; Cárdenas, Eduardo. *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820). Estudio histórico sobre la religiosidad popular en Colombia (Nueva Granada) en las últimas décadas de la dominación española*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004. Sin entrar en discusiones sobre la distinción entre religión y fe, es oportuno recordar una consideración de Santo Tomás al respecto: *La religión no se identifica con la fe, sino que es una expresión de la fe mediante ciertos signos externos* (Suma Teológica, II-II, q. 94, a. 1, ad 1m).

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular (EN. 48) 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. (DP. 444)

Este escrito reproduce, en gran parte, lo central de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Salamanca hace ya bastantes años, que no ha sido publicada, con excepción de algunos temas específicos de carácter histórico y de su relación con la idiosincrasia colombiana y con la diversidad cultural del país. Por otra parte, algunos temas han sido abordados y expuestos parcialmente en los años recientes en distintos seminarios y congresos, especialmente lo relacionado con “el culto y la piedad mariana” (en parte, publicado en revistas, como se indica en la bibliografía), lo cual ha contribuido al afinamiento conceptual, hermenéutico y metodológico de este libro. Para esta publicación, se ha hecho un ejercicio de revisión crítica y de ponderación en los últimos años, con la correspondiente actualización analítica y bibliográfica, teniendo en cuenta, además, que, como hecho religioso, el catolicismo popular es también un hecho histórico, sociológico, cultural, psicológico, antropológico, político, ecológico e ideológico, en distintos grados y expresiones, aunque aquí se trata específicamente de un escrutinio teológico-hermenéutico.

En las décadas posteriores al Concilio Ecuménico Vaticano II, abundaron los estudios sobre la religiosidad popular y las implicaciones pastorales en el contexto latinoamericano, lo que resultó en publicaciones de documentos, libros y revistas, así como el surgimiento de algunos institutos dedicados a promover y difundir este tipo de reflexiones, junto con la organización de congresos y eventos similares en torno a las cuestiones de la religiosidad popular y las implicaciones pastorales, tanto en el ámbito eclesial institucional, como en grupos eclesiales de iniciativa más particular. Las conferencias episcopales de los distintos países, incluida la de Colombia, han abordado las cuestiones de la religiosidad popular en diversas ocasiones y en documentos oficiales, teniendo en cuenta que se encuentran dentro de las preocupaciones pastorales y de la misión evangelizadora.

La presente indagación ha tenido en cuenta gran parte de la documentación surgida de estas dinámicas posconciliares del catolicismo, tanto a nivel latinoamericano, como en el ámbito colombiano, buscando resaltar los aspectos teológicos implicados mediante un ejercicio de interpretación que ayude a comprender y valorar la experiencia religiosa popular en el contexto y las líneas de lo que la Iglesia ha propuesto desde hace bastantes años como una necesidad de investigación y estudio.

El escrito está estructurado en tres partes, así: *en la primera*, se trata de ubicar la experiencia religiosa popular (catolicismo) en Colombia en su circunstancia espacial (lugares-dónde), temporal (fechas-calendarios) y funcional (oficios-“ministerios”), es decir, en sus contextos de espacios y tiempos en los que se expresa dicha religiosidad popular y en su relación con los principales agentes que han ejercido funciones significativas en las diversas expresiones, celebraciones y dinámicas del catolicismo popular en Colombia. *En la segunda parte*, se abordan los principales núcleos teológicos sistemáticos desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, para, así, exponer los conceptos teológicos implícitos, supuestos, asumidos o expresados en las prácticas religiosas del pueblo. Finalmente, *en la tercera parte*, se hace un ejercicio de visión global y de prospectiva teológico-hermenéutica en torno a algunas categorías interpretativas más generales y englobantes, teniendo en cuenta que el enfoque no es de carácter pastoral en forma directa y explícita, pero manteniendo una discreta apertura a las necesidades y proyecciones pastorales a las cuales apuntan generalmente los documentos oficiales de la Iglesia, universalmente y en la región.

Aunque no se incluyó ni se citó toda la bibliografía consultada, el libro tiene un soporte bibliográfico muy amplio que excede la bibliografía necesaria, que fue la que se citó. Hay diversos textos de distintos autores colombianos que hacen parte de un conjunto de anexos en la tesis doctoral que se mencionó que no se incluyeron en este libro, debido a la extensión significativa que ha alcanzado. Muchos de esos textos corresponden al campo de la historia, la literatura y la poesía y reflejan aspectos importantes de la experiencia religiosa popular.

PRIMERA PARTE

CONTEXTOS ESPACIO-TEMPORALES
Y FUNCIONALES DEL
CATOLICISMO POPULAR

La contextualización de la experiencia religiosa popular es necesaria para lograr una comprensión más integral y acertada de sus raíces, dinámicas, sentido y proyecciones, así como de sus valores y sus limitaciones. Por eso se trata de los contextos o lugares donde se vive la religiosidad popular y de los tiempos o fechas más significativas de su calendario, así como de las personas o grupos que desempeñan funciones especiales, un poco distintas de la “ministerialidad eclesial” propiamente dicha. En este sentido, las preguntas y el recorrido sobre el “dónde”, el “cuándo” y “quienes”, en el escrutinio teológico-hermenéutico del catolicismo popular en Colombia, aportan elementos indispensables para la debida comprensión y estima de lo que es y significa esta expresión de la vivencia religiosa, objeto del presente estudio. Esta contextualización se aborda en la primera parte, a la cual se hace referencia a lo largo de todo el libro, según se consideró necesario.

CAPÍTULO PRIMERO

CONTEXTOS ESPACIO-
TEMPORALES: EL “DÓNDE” Y EL
“CUÁNDO” COMO ÁMBITOS DE
DESARROLLO Y EXPRESIÓN DEL
CATOLICISMO POPULAR

El presente estudio se halla circunscrito dentro de los límites geoculturales de la región andina colombiana, en cuanto a su ámbito espacial y antropogeográfico. En el ámbito histórico temporal, la delimitación gira en torno a la época del Concilio Vaticano II y de las posteriores conferencias generales del episcopado latinoamericano, como puntos centrales de referencia en cuanto hechos eclesiales históricos determinantes del catolicismo contemporáneo, con sus respectivos “antes y después”. Esta es la delimitación espacio-temporal concreta, el “dónde” y el “cuándo”, en que nos movemos en esta indagación, aunque se cuenta con cierto margen de libertad que nos permite referirnos a un contexto más amplio, que corresponde a una realidad altamente compleja en sus circunstancias y a la dinámica de sus procesos, como la latinoamericana.

Dentro de este marco general de referencia espacio-temporal, es necesario, sin embargo, tener en cuenta otras circunstancias más concretas e inmediatas en las que se desenvuelve el catolicismo popular colombiano dentro de las coordenadas históricas y geoculturales. Por eso, en el presente capítulo queremos describir aquellos espacios y tiempos en los que se inscribe, desarrolla y expresa más comúnmente el dinamismo propiamente católico del pueblo colombiano. Preguntamos por el “dónde” y el “cuándo” concreto del fenómeno religioso que estudiamos, dentro de una metodología descriptiva y contextual, que corresponde a una primera fase del estudio

sobre el catolicismo popular en Colombia, que contextualice el abordaje hermenéutico desde la teología.

Contexto espacial del catolicismo popular. *El dónde*

(...) el territorio ya no es un espacio geográficamente delimitado, sino el contexto donde cada uno desarrolla su propia vida, conformada por relaciones, servicio recíproco y antiguas tradiciones.

(INSTRUCCIÓN: COMUNIDAD PARROQUIAL, 2020, N. 16).

No se trata propiamente de estudiar la fenomenología de los “lugares sagrados” del catolicismo popular, sino más bien de acercarnos a su “geografía” inmediata o, si se quiere, a su antropogeografía concreta². Se pretende describir aquellos ámbitos espaciales en que se desarrolla y expresa el catolicismo popular y que se constituyen como su “hábitat” peculiar. Es necesario, sin embargo, tener en cuenta que a la expresión “ámbito espacial” se le da aquí una significación amplia, como se puede ver por los enunciados temáticos que conforman este apartado. Esto nos facilita adentrarnos en el valor simbólico que tienen las realidades espaciales dentro del fenómeno religioso que estudiamos y nos ayuda a comprender tanto su función sociocultural, como su significado teológico y espiritual.

El espacio geográfico y el paisaje andino

En la consideración de lo que significa el marco geográfico y paisajístico colombiano en la experiencia religiosa del pueblo, podemos comenzar

2 Sobre la ley antropogeográfica de polaridad cultural, a la cual nos referimos aquí, cfr. Luis López de Mesa. *Escrutinio sociológico de la historia colombiana*. Medellín: Bedout, 1970, 202. Aunque no explicitemos las teorías sobre el simbolismo cósmico que estudia la fenomenología de la religión, tenemos en cuenta los aspectos que más directamente se relacionen con nuestro tema. Por ejemplo: Geo Widengren, *Fenomenología de la religión*. Madrid, 1976, 301-329.

recordando lo que representa la peculiar situación geográfica del país, la cual se puede resumir en los siguientes conceptos de Abel Naranjo Villegas:

La situación geográfica de su territorio le asigna a Colombia el puesto de equilibrio en el hemisferio. En ese territorio se inicia el sur de América y sirve, a un mismo tiempo, de puerta de entrada al centro, norte y sur del hemisferio. Dueña de las costas sobre los dos océanos americanos, Atlántico y Pacífico, está cruzada de sur a norte por tres cordilleras paralelas, ramificaciones del macizo de los Andes. Se forman, pues, allí grandes mesetas, dotadas de perenne verdor, tierras templadas de clima medio y cálidas regiones tropicales en sus valles y costas. Puede decirse, pues, que en el área de su territorio hay una variedad de climas simultáneos que se agrupan entre lo que se llama climas tropicales, fríos y medianos o templados. Esto se ha llamado con razón clima vertical o micro-climas³.

Este conjunto peculiar de condiciones geográficas ha influido constantemente en la índole racial propia de la población colombiana y es uno de los ingredientes antropológicos de su configuración cultural que debe ser tenido en cuenta. El profesor Luis López de Mesa ha estudiado muy particularmente estos temas en relación con el continente americano y con las distintas regiones subculturales en las que se suele dividir el país. A este propósito, nos dice lo siguiente:

3 Abel Naranjo Villegas. *Morfología de la nación colombiana. Aproximación a su antropología cultural*, (Vol. XXII de la “Historia Extensa de Colombia” de la Academia Colombiana de Historia). Bogotá: Lerner, 1965, 30. A este propósito es útil recordar que son cinco los factores esenciales de todo paisaje ambiental: *forma, situación, extensión, riqueza y clima*, que en nuestras diversas combinaciones dan a los fundamentos institutivos de una población determinada su propio sello, marca y matiz que lo hace diferente de otros grupos humanos. Cfr. Julio Londoño, *Nación en crisis*. Bogotá: Biblioteca de Autores Contemporáneos, 1995, 11; para algunos aspectos propios de nuestra geocultura andino-caribe, véase: IGAC. *Atlas Básico de Colombia*, Bogotá, 1982; Julio Carrizosa Umaña. *Colombia compleja*. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis e Instituto de investigación de recursos biológicos Alexander Von Humboldt, 2014; SNPS: *Aproximación a la realidad colombiana* (Bogotá, 1981), 15-21, 113 y 125-126; Rodolfo Kusch: *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976.

Es verdad que el clima frío de la altiplanicie predispone al recogimiento; verdad es que el ardor del trópico comunica a la sangre precoces apetitos y saca al hombre de su techo y de su yo; que el agro andino exige perseverante amor para rendir sus dones, y que el río y el mar invitan a peregrinar y a vivir efusivamente. Paréceme, sin embargo, que estas influencias no crean la índole de aquellos grupos raciales, sino que a ellas se añaden para exaltarlas más aún⁴.

Para el mismo autor está claro que “los continentes imponen [un] signo intransferible a las culturas que en ellos surgen, [...] como si tuviesen misión espiritual propia, misión de destino”, y que así puede decirse que “de Meso y Sudamérica es la emoción, manifiesta en la lírica, la oratoria, el periodismo, la prosopopeya tribunicia de sus gobiernos y la estructura teológico-ritual de su cristianismo”⁵.

De esta manera, las ideas y creencias religiosas, sus expresiones y su simbología, como otros componentes propios de la cultura, están íntimamente relacionadas e influenciadas por el medio geográfico y el tipo de relación que establece el hombre con este medio en el que vive, hasta llegar a tomar de su propio mundo los rasgos de la realidad que atribuye a lo divino⁶. En este sentido, es diferente la experiencia religiosa, en algunos de sus elementos, del habitante de las llanuras y selvas calurosas comparada con la del que vive en las regiones altas y frías de las cordilleras, del que está acostumbrado al horizonte abierto de los llanos orientales, comparada con la del que vive entre la maraña selvática y agobiante de las márgenes del Magdalena medio o del Catatumbo. Sería necesario hacer un estudio de sicología religiosa por regiones para explicitar ciertos aspectos diferenciadores asociados a los contextos geoculturales.

4 Luis López de Mesa. *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Medellín: Bedout, 1970, 15. Sobre el sello peculiar que impone la geografía al hombre colombiano me parece acertada, en líneas generales, su “Breve interpretación del territorio de Colombia”, *ibid.*, 35-62.

5 *Id.*, *Escrutinio sociológico de la historia colombiana*, ob. cit., 100. El autor cita en otra parte un estudio de Francisco Antonio Ulloa titulado: *Ensayo sobre el influjo del clima en la educación física y moral del hombre en el Nuevo Reino de Granada*: *Ibid.*, 131.

6 Cfr. Juan de Sahagún Lucas, *Interpretación del hecho religioso*, Salamanca, 1982, 175.

Los cronistas e historiadores de Colombia nos han dejado el testimonio del sentido mágico y temeroso que predominaba en los aborígenes frente a una naturaleza exuberante e indómita en la que las aguas impetuosas de sus ríos, las torrenciales lluvias y las indescriptibles tormentas, así como la amenaza de las fieras y de las plagas de insectos, constituían un conjunto de fuerzas enemigas, circundantes, amenazantes y “diabólicas”, que era necesario contrarrestar por medio de ritos misteriosos, uso de fetiches y de conjuros arcanos⁷. El hombre se sentía limitado, prisionero y amenazado en su propio medio geográfico, y esta experiencia psicológica encontraba afinidad en aquellos rasgos poderosos y amenazantes de la omnipotencia divina, como se verá más adelante, a propósito de los conceptos sobre Dios. La misma geografía poblada de tantas especies animales y vegetales parece entrar en consonancia con una religiosidad de múltiples símbolos, objetos, ritos, imágenes, gestos y detalles que dan a veces la impresión de abigarramiento sincrético.

La geografía tropical y andina ha favorecido la creación y transmisión de leyendas, mitos y creencias religiosas ligadas a los fenómenos cósmicos, algunas de las cuales siguieron un camino paralelo y sobreviven en gran parte a los procesos de evangelización⁸. Los relatos populares mitológicos de duendes, espantos, demonios y espíritus podrían explicarse en parte dentro de este contexto⁹.

Esta compleja geografía ha condicionado el mismo proceso evangelizador, ya que los misioneros toleraban mejor y preferían los climas fríos frente a los ardientes. Igualmente, las circunscripciones eclesiásticas se han ceñido en gran parte a determinaciones geográficas. Se puede ver también cómo la presencia de la Iglesia en su acción pastoral, educativa y social se halla concentrada en determinadas regiones del país, mientras que otras quedan prácticamente marginadas y casi abandonadas, en parte por las condiciones geográficas y climáticas de habitabilidad y de las posibilidades de recursos para sobrevivir.

7 Cfr. Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, ob. cit., 51; Sabino Solá: *El diablo y lo diabólico en las letras americanas (1550-1750)*, Bilbao, 1973, 383-412, especialmente lo referente a “La tempestad como obra diabólica”.

8 Cfr. Mariano Izquierdo. *Mitología americana. Selección de mitos aborígenes de América*. Madrid: Guadarrama, 1956, 219-267.

9 Cfr. Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular en Colombia*. Bogotá: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, 1977, 100-136, para algunos ejemplos.

También es necesario tener en cuenta que la sensibilidad del hombre del campo es diferente a la del hombre de la ciudad y que dicha sensibilidad imprime ciertas características peculiares a la experiencia religiosa y a sus expresiones¹⁰, no obstante el creciente proceso de urbanización y el influjo de la cultura de los medios de comunicación y de la tecnología.

Acercándonos a una tipología antropogeográfica de la experiencia religiosa colombiana podemos valernos de los siguientes conceptos y apreciaciones del profesor López de Mesa:

En las alturas, a la vista de nevados, volcanes y abruptas serranías, se impone la meditación, el recogimiento espiritual y aún el físico y hogareño, de donde surgen la moderación, la precaución, la más intensa vida de familia, la avaricia en la conducta, la introspección en el carácter, la religiosidad en el sentimiento. En las dilatadas praderas ardientes, como en la Orinoquía, hay una simplificación de fenómenos, con engrandecimiento: allí el sol predomina, y los huracanes, las lluvias, el rayo y la soledad, en su frecuencia y dilatado imperio, conducen a una sensación constante de infinitud y a un sentimiento panteísta. En la selva se sufre la absorción tan invencible de parte de los elementos naturales que impone una sumisión de anonadamiento, de magia y fatalismo. Nuestros litorales marinos, de clima ardiente, convidan a la dispersión mental, al viaje, al cosmopolitismo, al comercio, a la generosidad y simpatía, a la imprevisión y venalidad, el hedonismo y la exaltación del sexo, etc.¹¹.

Otro aspecto que hay que resaltar sobre la geografía colombiana es su carácter quebrado, abrupto y casi inaccesible en varias regiones, lo que dificulta la

10 Cfr. Luis López de Mesa. *Disertación sociológica*. Medellín: Bedout, 1970, 338-339; Julio Caro Baroja. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 1978, 325-361; sobre 'La religiosidad del sector rural': CEC. *La Iglesia ante el cambio*. (XXV Asamblea plenaria del Episcopado colombiano), 3ª ed., Bogotá: Spec, 1969, n. 212-216; Manuel Marzal. *Estudios sobre religión campesina*, Lima, 1977; José Luis Caravias. *Religiosidad campesina y liberación*, 11-29, principalmente; Segundo Galilea. *Pastoral popular y urbana*, Bogotá, 1977, 15-35.

11 *Disertación sociológica*, ob. cit., 339-340. Con bastante razón dice el mismo autor que, "El paisaje es "congenitor" de razas, plasmador de sensibilidades": *De cómo se ha formado la nación colombiana*, ob. cit., 110; afirmación que luego ilustra con varios ejemplos.

comunicación y la integración y favorece el aislamiento de los distintos grupos humanos que tienden, aún y a pesar del creciente uso de las tecnologías de la comunicación, a vivir encerrados en una especie de ‘provincianismo’ que alimenta lo ancestral y tradicionalista, dificulta el cambio, desconfía de lo nuevo, retarda los nuevos aprendizajes y, en fin, limita el sentido de pertenencia, integración y comunidad. Esto sucede aunque en las últimas décadas se hayan abierto y se sigan abriendo muchas vías de comunicación y sea creciente el influjo de los medios de comunicación y de los diversos sistemas de redes tecnológicas. Este parece ser a la vez uno de los factores altamente incidentes en el individualismo, la insolidaridad y el abstencionismo, que en parte caracteriza la experiencia social, política, cultural y religiosa de los colombianos.

En este contexto geográfico y ambiental andino tenemos que considerar algunos espacios más concretos en que se nutre, desarrolla y expresa el catolicismo popular colombiano, pero sin olvidar que la experiencia tiene la huella de la geografía y del paisaje cotidiano. Igualmente, habrá que tener en cuenta que sin comprender la incidencia del medio geográfico y del paisaje sobre la sensibilidad del hombre no será plenamente válida la interpretación de su experiencia religiosa¹².

El templo y el santuario en el catolicismo popular

Lo que significa el templo como lugar sagrado en las religiones es un tema bastante estudiado¹³. Aquí no vamos a explicitar esta cuestión, pero sí tendremos

12 La historia de las religiones y la fenomenología de la religión dan bastante importancia a esta interrelación dentro de una interpretación simbólica. Cfr. Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1967, 26-69 y 114-156 principalmente; Id., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, ob. cit., I, 45-46; IV, 165-172, etc.; Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, 301-329. Así mismo se han de tener en cuenta los temas relacionados con los mitos cosmogónicos y los “lugares sagrados”. Cfr. Melba Escobar. *Mitos y leyendas de América. Visiones del mundo de los pueblos indígenas de norte, centro y sur América*. Bogotá: Intermedio, 2006; Mariano Izquierdo. *Mitología americana. Selección de mitos aborígenes de América*. Madrid: Guadarrama, 1956.

13 Cfr. Por ejemplo: Ives Congar. *El misterio del templo*, Barcelona, 1964; Jean Hani. *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, 1983; Jean Chevalier (dir.). *Diccionario de símbolos*. (7ª. Edición). Barcelona: Herder, 2003, 984-986. El actual *Código de Derecho Canónico* (1983) trata sobre los lugares sagrados en los cánones 1205-1243. En el catolicismo popular, el templo parroquial ha sido y sigue siendo el “lugar primario”

en cuenta sus presupuestos y sus hallazgos como contexto general y telón de fondo para referirnos al significado y función de este espacio simbólico concreto dentro del catolicismo popular que estamos estudiando.

La religiosidad indígena que encontraron los españoles en el actual territorio colombiano andino tenía sus propios lugares de culto, sus santuarios y sus templos. Uno de los más famosos, ricos y frecuentados era el de *Sogamuxi*, en la actual ciudad de Sogamoso (Boyacá). Pero también encontraron que las lagunas, los ríos, las montañas y otros lugares naturales eran igualmente sitios de culto y peregrinación. Casi todo el espacio geográfico estaba sacralizado y habitado por divinidades, espíritus y demonios, según las concepciones religiosas indígenas.

Con el avance del proceso evangelizador, los templos cristianos llegaron a suplantar a los lugares sagrados de los aborígenes y se fueron constituyendo en el principal espacio de referencia de la vida de los caseríos, pueblos y ciudades. Remplazaron a los templos y lugares de culto de los aborígenes y se convirtieron en lugar de reunión y de catequesis de las tribus dispersas, en centros de las celebraciones religiosas de la naciente cristiandad, lugar de la presencia sacramental eucarística, espacio libre para la adoración y la piedad, cátedra de adoctrinamiento cristiano, sitio privilegiado para la congregación de los fieles y para la expresión de su religiosidad, lugar santo por excelencia y digno de respeto, conservación y decoro, símbolo del esfuerzo laboral y económico del pueblo que en su pobreza ha dado lo mejor para construir, mantener y enaltecer la “casa de Dios”, que es la casa de todos. Como dice el historiador Eduardo Cárdenas, “La impresión que deja la historia de nuestros templos es que esta responde a una gran necesidad sentida por los fieles, de que Dios tenga su casa entre ellos, y que esta casa sea la primera y la mejor del pueblo”¹⁴.

de encuentro, reunión y sociabilidad, con excepción de los grandes centros urbanos donde esta experiencia está más diluida.

- 14 “Religiosidad popular y métodos pastorales en la vida colonial de la Nueva Granada”, en: *Iglesia y religiosidad popular en América Latina (IRPAL)*, Bogotá: Celam, 1977, 92. Para algunos aspectos históricos y anecdóticos al respecto, por lo que se refiere al final de la Colonia, *ibid.*, 90-92. Como lo afirmó en su momento el entonces Cardenal Joseph Ratzinger: *Toda la historia de la piedad popular demuestra que incluso los más pobres han estado siempre dispuestos instintiva y espontáneamente a privarse hasta de lo necesario con tal de rendir honor con la belleza, sin tacañería alguna, a su Señor y Dios*, en: *Informe*

A medida que los pueblos se fueron organizando al modo de los de España, los templos ocupaban un sitio destacado al lado de la plaza principal y de las edificaciones destinadas a las distintas instancias de administración y gobierno civil. Parte de los diezmos, donativos y beneficios, así como ayudas con dineros oficiales, fueron destinados a la edificación, mantenimiento y embellecimiento de los templos o a su reconstrucción cuando fueron destruidos por algún evento natural o humano.

El templo es también un motivo de orgullo para cada pueblo y comunidad cristiana, así como un signo visible y perdurable de su religiosidad, de su esfuerzo y de su generosidad. También es considerado como un patrimonio común. Trabajar para la “obra del templo” ha sido una constante preocupación de clérigos y fieles a fin de mantener con decoro y dignidad la denominada popularmente como “la casa de Dios”. Muchas de las actividades pueblerinas, como fiestas, bazares, rifas, concursos, colecta, diezmos y convites o, también, polémicas, divisiones y enfrentamientos, han girado en torno al interés por el templo, por su construcción, su mantenimiento, belleza, decoro y preservación.

El templo es el lugar santo por excelencia donde el creyente expresa y alimenta su piedad. Allí ora a Dios, a la Virgen y a los santos, recuerda a sus difuntos, pide por sus necesidades, reconoce sus pecados, recibe los sacramentos, da limosnas para el templo, para el culto y para los pobres, escucha la predicación y la instrucción religiosa, conoce y se identifica con sus pastores y guías espirituales, alimenta sus esperanzas sobre el “más allá” y busca el consuelo para las penas, fatigas y desconsuelos de la vida. El templo es, de este modo, el lugar privilegiado y el ámbito propicio en que se mueve el catolicismo popular y se articula la institución parroquial.

En el templo, desde el altar, el púlpito (ya casi desaparecido) y el confesonario se ha modelado a través de los siglos el catolicismo popular en sus ideas y creencias, en sus conceptos morales, en sus prácticas y costumbres, y hasta en los conceptos cívicos y políticos, con el apoyo de otras instancias que han formado y consolidado la tradición de un pueblo creyente, como lo han reconocido los obispos de Latinoamérica:

sobre la Fe, Madrid 1985, 144. El deseo creyente por construir una casa digna para Dios, se puede ver en 2Sam, 7, 1-17 y paralelos.

Hasta cuando nuestro Continente no había sido alcanzado ni envuelto por la vertiginosa corriente de cambios culturales, sociales, económicos, políticos, técnicos de la época moderna, el peso de la tradición ayudaba a la comunicación del Evangelio: lo que la Iglesia enseñaba desde el púlpito era recibido celosamente en el hogar, en la escuela y era sostenido por el ambiente social. (DP 76)

En los templos céntricos y tradicionales de las ciudades principales se observa que siguen siendo un espacio de recogimiento, oración y descanso, a pesar del desasosiego en que vive y circula la gente en las ciudades. O, tal vez mejor, debido precisamente a estas condiciones de agitación. A estos templos acuden durante el día a distintas horas toda clase de personas, sin excluir a los jóvenes naturalmente, para orar en silencio por unos instantes, encender una vela o cerilla ante una imagen o altar, hacer una “visita al Santísimo”, depositar una pequeña limosna en las alcancías, dejar unas flores, orar por una necesidad urgente, descansar a la sombra o simplemente para esperar a alguien con quien se tiene una cita en ese punto de referencia.

Pero el templo no es solo el lugar de encuentro y reunión de los fieles para la celebración y para la oración y la piedad individual o comunitaria. Es también la atmósfera que prepara y favorece la manifestación divina, es un espacio para la teofanía, para la revelación y el encuentro con Dios. A ello se encaminan ordinariamente todos los objetos y símbolos que el creyente halla dentro del templo. Todo el conjunto tiene una función mediadora para el recogimiento, el gozo, el sacrificio, la elevación, la adoración y la alabanza festiva, ya que fundamentalmente es la “casa de Dios”.

Dentro de estos conceptos hay que destacar los templos y capillas que tienen la condición de santuarios. La mayoría están dedicados a María en sus distintas advocaciones y a Cristo en sus misterios de dolor y, unos pocos, a los santos. Son fundamentalmente lugares de peregrinación y de culto, dentro de la tradición religiosa del pueblo colombiano. Allí el pueblo creyente busca establecer con la divinidad un sistema de relaciones más simples, más directas y más eficaces que las de otros espacios,¹⁵ y generalmente se mueve dentro de unas expectativas taumatúrgicas que rondan muchas veces lo mágico.

15 Cfr. Xabier Basurko. “Los santuarios hoy: claves de interpretación teológico-pastoral”, en: *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular*, Vitoria, 1982, 307-308.

Hay que tener en cuenta que, como dice Xabier Basurko, “los valores de la subjetividad, de la corporalidad, del sentimiento y de la emoción son inherentes a la experiencia colectiva, vivida en el marco sociorreligioso de los santuarios, con sus peregrinaciones, sus romerías, sus procesiones y sus fiestas populares religiosas”¹⁶.

Por eso el creyente, allí en los santuarios se expresa de una manera intensa en sus gestos y actitudes, en sus ritos y oraciones; irrumpen sus lágrimas y gemidos como también sus aplausos, gesticulaciones, sus cánticos y danzas; intensifica sus peticiones y su acción de gracias y siente sus limitaciones y necesidades, especialmente su pobreza, su enfermedad y sus aflicciones. En una palabra, experimenta la cercanía de la divinidad y las posibilidades benéficas de su omnipotencia y misericordia.

Los santuarios están generalmente vinculados muy estrechamente a la geografía y a la historia lugareña o incluso nacional. Unos más que otros han modelado en cierta manera la devoción popular y le han brindado espacio para su expresión orante y festiva. También han sido y tienden a ser cada día más núcleos importantes de evangelización y sostenimiento de la religión. El santuario es parte fundamental de la experiencia religiosa propia del catolicismo popular y quizá uno de los termómetros más valiosos para saber de su riqueza, sus patologías, perspectivas y posibilidades. Pero a la vez es un lugar de paso y de transición en que se suceden diversas experiencias, generalmente intensas y coyunturales, en corto tiempo, las cuales no siempre están en continuidad con otros aspectos de la vida ordinaria y de la actividad pastoral conjunta¹⁷. El santuario es fundamentalmente un lugar

16 Ibid., 321. El poder estar cerca de la imagen que se venera, tocarla o besarla y retocar objetos religiosos con ella son ritos que la gente considera como parte de la peregrinación a los santuarios, lo mismo que llevar sus réplicas o recordatorios y algunos objetos religiosos de su gusto y preferencia, los cuales se hacen bendecir por parte de los ministros sagrados.

17 Algunos aspectos pastorales de los santuarios que han sido objeto de estudio se pueden ver, por ejemplo, en: Segundo Galilea, Mónica González y colaboradores. *Pastoral de santuarios*, passim; Guillermo Rodríguez Melgarejo. “Servicio al pueblo de Dios desde un santuario”, en: IRPAL, ob. cit., 325-343, y las indicaciones del Primer encuentro de Rectores de Santuarios de Cono Sur, llamada *Declaración de Caacupé*, en: *Revista Medellín*, 23 (septiembre, 1980), 435-437, como también: las Conclusiones del segundo encuentro, tituladas *Pastoral de Santuarios*, en: *Revista Medellín*, 28 (diciembre, 1981), 572-574. El canon 1234 se refiere a algunos aspectos pastorales de los santuarios, así

de peregrinación, y esta es una de las experiencias que le gustan al pueblo, como lo han recordado los obispos latinoamericanos en Puebla:

Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas el cristiano sencillamente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia, ofrecida por el Concilio Vaticano II: La Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor. (DP. 232)

Dentro de los mismos templos y santuarios, además del sagrario y el confesonario, hay algunos sitios concretos y también algunos objetos que completan el ambiente simbólico religioso y que cumplen funciones precisas que es necesario tener en cuenta: los altares y capillas laterales de los templos antiguos, espacios más reducidos y especializados dentro de la complejidad del mundo religioso devocional. El tipo de ornamentación, su ubicación y cuidado, la cantidad de fieles que acuden a ellos y el número de cerillas que arden en sus *lampararios* indican la importancia que tienen o la preferencia que el pueblo les da. Son como una extensión, amplificación o complementación del templo y del santuario, como pequeños reductos para la devoción particular. Se trata a veces del altar de las “ánimas”, del Señor caído, una imagen de Cristo en la cruz, un santo especialmente venerado o alguna imagen de la Virgen que inspira una devoción particular. También pueden ser los signos indicadores del Viacrucis o la pila de agua a la entrada de los templos. Unidos a ellos van generalmente las flores, la luz y las alcancías para las limosnas o donativos para el culto. No es simplemente una utilería, es un conjunto simbólico y funcional que acompaña generalmente este espacio religioso del santuario, cuyo valor será necesario comprender dentro de una interpretación global de la religiosidad popular, que completa el simbolismo propio del templo¹⁸.

como el *Documento Puebla*, 282, 449 y 463; cfr. Iván Fernando Mejía Correa. *Santuarios, Lugares de experiencia y testimonio cristiano*. Bogotá: San Pablo. 2014.

18 Jean Hani. *Simbolismo del templo cristiano*, que ya hemos citado, estudia muy sugestivamente el simbolismo cósmico, espiritual y esencial del templo y de algunas de sus partes. Habla de las campanas y campanarios, la pila de agua bendita y el bautisterio,

El templo, además, concentra en cierta manera el espacio geográfico al que nos hemos referido en el apartado anterior. El pueblo creyente que vive disperso y muchas veces desconectado dentro de un espacio geográfico determinado establece vínculos o los refuerza con los demás creyentes en el espacio más reducido del templo a través de la función religiosa. A veces son vínculos superficiales, ocasionales o transitorios reducidos a la participación en las celebraciones religiosas, otras veces serán vínculos más permanentes, definitivos y sacramentales. También el templo es un signo y compendio de los recursos materiales de la región y de la relación laboral del hombre con la naturaleza. Allí están representados los materiales de construcción y ornamentación que se producen en la región y la fuerza laboral de varias generaciones que han contribuido a levantar la “casa de Dios”¹⁹. De esta manera el templo no es un espacio aislado de lo geográfico y del paisaje natural, sino un símbolo antropológico de la capacidad transformadora del hombre que puede hacer del mundo un templo para su Dios y a la vez encontrarse con su Dios en una relación transformadora del mundo.

Finalmente, el templo es también el principal escenario de la interacción entre el clero y el pueblo fiel, cuyo dinamismo ha guiado al catolicismo popular a través de la historia. También es el espacio en que se mueven y actúan otros “funcionarios” o agentes de la religiosidad a los que nos referiremos más adelante.

El hogar colombiano como espacio de religiosidad

Cuando el Concilio Vaticano II trata sobre la misión que tiene la familia de ser la célula primera y vital de la sociedad, agrega que, “Cumplirá esta misión si, por la mutua piedad de sus miembros y la oración en común dirigida a Dios, se ofrece como santuario doméstico de la Iglesia”²⁰. De esta

la puerta, el altar, entre otros elementos. El templo también encierra un simbolismo escatológico de amplio y profundo significado.

19 Sobre los muros de piedra de la fachada reconstruida de la Basílica del Santuario Mariano Nacional de Chiquinquirá (Colombia) se grabaron y se vieron durante algún tiempo los nombres de todas las personas e instituciones que dieron su aporte para esta “obra del templo” después del terremoto de 1967, nombres que más tarde, por cuestiones estéticas, fueron borrados.

20 A A. 11.

manera se explicita su doble dimensión de ser a la vez agente de una función social y religiosa y espacio determinado de vivencia de la religiosidad²¹. Aquí hablaremos indistintamente de ambos aspectos sin hacer muchas distinciones semánticas.

La primera constatación que debemos hacer es reconocer el papel que históricamente ha jugado el hogar colombiano como garantía de transmisión de valores culturales y de conservación de tradiciones y costumbres religiosas y morales. La vigencia social del catolicismo popular en gran parte se debe al espacio de cultivo y defensa que ha encontrado en el hogar, especialmente en el ambiente familiar de tipo patriarcal y tradicional. Así parece reconocerlo el profesor López de Mesa en los siguientes conceptos:

Tiene asimismo la familia una misión esclarecida en el conservar y transmitir los fundamentos de la cultura: Es en ella donde la religión comunica a las nuevas generaciones lo más operante de su fuerza sentimental, sus tradiciones deliciosas y sus prácticas íntimas. Con ella la moral se hace norma cotidiana y asume posiciones imperativas, modeladoras del carácter, y las costumbres cristalizan por el encomio de su mérito ambiente y el contagio indefectible. En ella se arraigan también los haberes del espíritu, aquellas nociones elementales que circulan con el caudal de la lengua y el trato frecuente, patrimonio de conceptos, de opiniones estereotipadas, consejos, aforismos, adagios y refranes, resumen de la sabiduría atávica, leyendas sabrosas que iluminan la ilusión y el entendimiento aguzan para la inquietud hazañosa y la audacia juvenil²².

21 Como agente con una función religiosa de gran eficacia hubiéramos debido tratar este tema en el capítulo siguiente, pero hemos optado por considerarlo aquí más como espacio concreto de religiosidad por su cercanía simbólica y funcional con el templo y la escuela. De hecho, hablaremos indistintamente de familia y de hogar y de sus funciones en el ámbito del catolicismo popular.

22 Luis López de Mesa, *Disertación sociológica*, ob. cit., 296; cfr. También *ibid.*, 325-327. El autor califica a la institución familiar colombiana colonial como un “patriarcado hogareño”, con bastante razón. Esta institución familiar se ha ido convirtiendo cada vez más en una realidad pluriforme, según la evolución y los cambios sociales y culturales en el mundo contemporáneo, de tal manera que ya no se puede hablar en singular de la familia, sino de distintos modelos de familia.

La misma jerarquía eclesiástica colombiana ha reconocido frecuentemente esta función cumplida por la familia en el campo de la vivencia religiosa. Por ejemplo, cuando afirma que,

La familia colombiana ha sido instrumento para una tradición religiosa respetable, que hace parte de sentimientos profundos, dotada de prácticas que salvaguardan tales sentimientos. Hay por tanto un valor objetivo cuando se afirma que la familia en Colombia ha conservado la fe cristiana y la ha transmitido²³.

En efecto, se ha dicho con bastante razón que el hogar, como ámbito socio-cultural de la familia, es a la vez templo y escuela. Allí se han aprendido las oraciones y el catecismo, se han transmitido las normas de conducta y las costumbres morales, sociales y religiosas y se han ejercitado las devociones y prácticas piadosas propias del catolicismo popular. Incluso, en muchos casos, el mismo ambiente físico del hogar copia algunos aspectos religiosos propios del templo al “entronizar” en él alguna imagen religiosa (generalmente del Sagrado Corazón, de la Virgen o de Cristo en la Cruz) y hacer destacar otros objetos religiosos en sitio de preferencia para su veneración. En este contexto es importante tener en cuenta que, sobre todo en los hogares campesinos o de barrios populares de las ciudades, las imágenes religiosas que se conservan en ellos no tienen propiamente una función decorativa y estética, sino una significación simbólica y una función religiosa devocional, aunque su calidad artística sea mínima. Se encuentran todavía hogares en que se amontonan en cierto desorden imágenes y objetos religiosos que nos recuerdan un poco la proliferación de ídolos y demás motivos religiosos que encontraron los españoles en las casas de los indígenas. Ello puede ser

23 CEC. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., n. 172; cfr. *Ibid.*, n. 165-201. También el *Documento Medellín* (1968) sobre “Familia y Demografía” y DP. 568-616. Otros aspectos de índole sociocultural los ha estudiado con atención Virginia Gutiérrez de Pineda. *Familia y cultura en Colombia*, Bogotá, 1968; y en el campo pastoral, cfr. CEC. *Directorio Nacional de Pastoral Familiar*, Bogotá, 1976; Comisión Teológica arquidiocesana de Medellín. *La familia. Un reto pastoral*, Medellín (s.f); Sección de Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia: *La Familia y la Biblia*, temas de estudio para la 18 Semana Bíblica, septiembre 28-octubre 5 de 1980; Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, (22, XI, 1981) y el Papa Francisco: *Amoris laetitia* (2016).

considerado como una especie de eco que prolonga el ambiente religioso del templo y que favorece el cultivo de la religiosidad.

En este contexto hogareño los esposos y padres de familia han sido de alguna manera “los primeros predicadores de la fe”, constituyendo así la “primera escuela de la fe” o esa “especie de Iglesia doméstica”²⁴, con la triple función de ser formadora de personas, educadora de la fe y promotora del desarrollo²⁵. La mujer ha destacado más en el ámbito devocional, sacramental y catequético, mientras que el hombre lo ha hecho principalmente en el campo moral, social y autoritario²⁶. En efecto, las familias de tipo patriarcal cumplían una función catequética y religiosa no solo para sus miembros, sino también para sus allegados y trabajadores. Bajo la guía del cabeza de familia se hacían las oraciones, se recordaba y repasaba el catecismo y las obligaciones de la vida cristiana o se corregían los errores. Estas funciones se realizaban especialmente al finalizar la jornada de trabajo o muy temprano antes de comenzar sus labores. Así se aprendía y conservaba el temor de Dios, el cumplimiento de los mandamientos, la práctica de las buenas costumbres y demás obligaciones religiosas y cívicas²⁷, de tal forma que los hogares, especialmente en el ámbito rural, fueron garantía de conservación y tradición de los valores y expresiones del catolicismo popular a lo largo de la historia.

No obstante, es importante decir que con las nuevas situaciones de cambio que ha afrontado la familia y con la creciente emigración de los campos hacia las ciudades, la mentalidad religiosa ha ido cambiando y lo mismo las prácticas y costumbres que la expresan²⁸. La Iglesia también ha tenido que reforzar su atención pastoral a la familia en pro de defender, conservar y promover sus valores. Cuando los conceptos y la práctica sobre la unidad

24 Cfr. Constitución *Lumen Gentium*, 11 y 35; Declaración conciliar *Gravissimum Educationis*, (GE. 3).

25 Cfr. *Documento de Medellín*, “Familia y Demografía”, 5, 6 y 7; CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 165, 169-174.

26 Cfr. Francisco Zuluaga. *Los campesinos colombianos*. Bogotá: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, 1981, 70 y 79-81, principalmente.

27 Cfr. Huberto Restrepo. *La religión de la antigua Antioquia. Estudio teológico-pastoral sobre Tomás Carrasquilla*. Medellín: Bedout, 1972, 243-246 y 205-209.

28 Cfr. François Houtart. *Mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades*, Bogotá, 1959, *passim*; Francisco Zuluaga. *Los campesinos colombianos*, *ob.cit.*, 177-182; Luis Maldonado. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristiandad, 1975, 170-171.

familiar, la autoridad paterna, la cultura tradicional, los valores morales, las obligaciones religiosas, la conciencia de responsabilidad, la dependencia del hombre frente a lo trascendente, el sentido del pecado y de la salvación, la interpretación de la vida presente y de la historia y su relación con el más allá y la “tranhistoria”, la relación entre la piedad devocional y el compromiso sociopolítico, el mayor acercamiento a la ciencia y a los medios técnicos de producción, a las tecnologías de la información y las comunicaciones y otros signos de transformación se hacen cada vez más patentes en el ámbito del hogar, lo religioso va experimentando un agudizado proceso de privatización y, en muchos casos, de ausencia y olvido. El ingreso de los medios modernos de comunicación en el espacio de los hogares (la radio, la televisión y la telefonía celular, así como todo lo generado por internet y demás sistemas) han copado con su omnipresencia el tiempo y el espacio que en los hogares se dedicaba a la oración y al diálogo familiar y, en cierta manera, se han convertido en una especie de fetiche en torno al cual gira el espacio hogareño y los movimientos de sus moradores. El televisor y los demás sistemas de pantallas se han constituido en una especie de nuevo altar y de nueva cátedra “entronizada”, en la que antes había otras imágenes y otros objetos con mensajes y significados diferentes.

Quedan, sin embargo, todavía en los hogares colombianos, especialmente en los contextos populares y rurales, estampas o imágenes religiosas pegadas a la puerta de entrada como signos impetratorios de protección y advertencia sobre la religiosidad de sus moradores. No falta en ciertos casos la presencia de un cirio o una veladora para alumbrar a los “santos”; de la celebración del domingo de ramos se conservan a veces ramos benditos para quemarlos en casos de tempestades o borrascas o para adornar algunas imágenes religiosas, o como símbolos protectores. También se acostumbra a tener agua bendita para “espantar los malos espíritus” o con fines “terapéuticos-devocionales”. Así, también se conservan otros objetos procedentes de las peregrinaciones a algún santuario, o como recordatorios de alguna misión popular o de alguna celebración local especialmente importante: rosarios, medallas, escapularios, crucifijos o pequeñas estampas religiosas, entre otros.

También, en bastantes hogares se acostumbra a hacer el pesebre en torno a la celebración de la Navidad como una expresión plástica del sentido religioso y hogareño que tiene esta celebración en Colombia. Su elaboración generalmente corre a cargo de la madre y de los niños y es un pequeño signo de las costumbres y de la cultura del pueblo. Debemos también recordar que

aún en algunos sitios se conserva la costumbre de encender fuego (hogueras o veladoras) en vísperas de la fiesta de la Inmaculada Concepción (8 de diciembre) y de izar en los hogares la bandera de la Virgen como una especie de rito de proclamación pública de este misterio.

Resumiendo un poco lo que llevamos dicho sobre el hogar colombiano como espacio de religiosidad, se puede afirmar que allí se gestan y nutren aspectos fundamentales del catolicismo popular: el sentido de lo trascendente, la figura paterna y providente de Dios, los valores de la vida y del trabajo, el sentido de la oración y la piedad, la conciencia moral del bien y del mal, los conceptos elementales del credo, el temor y respeto por lo sagrado y otros sentimientos asociados a la religiosidad. Sin olvidar, por supuesto, la situación cambiante que vive la familia en nuestro tiempo, que no es el caso analizar aquí. La comprensión global del catolicismo popular no puede olvidar el hogar como contexto, objeto y agente de su mismo proceso.

La escuela como agente y lugar de religiosidad

Después del hogar, y ordinariamente en buena colaboración con él, la escuela ha sido a la vez un espacio y agente importante que ha ayudado a mantener vigentes los valores y signos del catolicismo popular. En concreto, nos referimos a la escuela de enseñanza primaria o elemental, aunque algunas observaciones se aplicarán más extensamente a todo el campo educativo: de cualquier manera, nos limitaremos a los aspectos temáticos que interesan a nuestro estudio.

La primera consideración que debemos hacer se refiere al origen eclesástico de la escuela en Colombia. Sus raíces podríamos buscarlas en las circunscripciones primitivas llamadas *doctrinas* de los primeros evangelizadores y en el trabajo pastoral posterior de los párrocos de los pueblos. Como ha escrito un historiador de la educación en Colombia: “El clero secular, además de la cátedra que desde el púlpito impartía a los feligreses, tenía escuelas establecidas en sus curatos... En ellas se aprendía, como cuestión indispensable, a recitar de memoria el catecismo de la doctrina cristiana”²⁹.

29 Luis Antonio Bohórquez. *La evolución educativa en Colombia*, Bogotá, 1956, 35; cfr. CEHILA, VII, 209; Orlando Fals Borda. *La educación en Colombia. Bases para su interpretación sociológica*, Bogotá, 1962. Moisés Wasserman. *La educación en Colombia*. Bogotá: Grupo editorial Penguin Random House, 2021. Sobre el catecismo y otros

En diversos escritos sobre la historia de la evangelización y de la Iglesia se ha tratado la labor que realizaban los religiosos misioneros, quienes, al lado del catecismo, enseñaban elementos de lectura, escritura y números, así como otras cosas útiles para la promoción de los pueblos en los que desempeñaban su misión evangelizadora. No hace falta aquí explicitar más datos de carácter histórico. El resultado de esta acción religiosa es que la escuela ha sido tradicionalmente confesional y la Iglesia la ha considerado como un medio importante de evangelización e influencia. Se ha hablado a veces del “monopolio educativo de la Iglesia” en Colombia, en épocas pasadas.

En la escuela los niños aprenden fundamentalmente a leer y a escribir, a conocer y a ejercitarse en sus obligaciones para consigo mismos, para con los otros, para con la patria y para con Dios. En el ámbito físico de la escuela, existía también un espacio determinado para la práctica de las oraciones, las devociones y los medios para inculcar los sentimientos religiosos. En los patios de las escuelas generalmente hay alguna imagen religiosa, preferentemente de la Virgen, lo mismo, en los salones de clase. Estos detalles son más cuidados en las escuelas femeninas que en las de varones, cuando funcionan por separado. Las imágenes son adornadas con flores que llevan en forma espontánea especialmente las niñas en las escuelas rurales. La primera actividad que se hacía en las escuelas tanto en los campos como en las ciudades era la “formación” de todos los alumnos y la oración antes de recibir algunas instrucciones de carácter disciplinario y organizativo y de dar comienzo a las clases del día. En ciertos tiempos se cumplían otros actos religiosos especiales como *durante el mes de mayo o con motivo de alguna fiesta importante*. Los *manuals* que se utilizaron para la enseñanza religiosa fueron, durante largo tiempo, el *Catecismo Astete* y *Cien Lecciones de Historia Sagrada*; luego han variado casi sin límites los recursos pedagógicos y didácticos de la enseñanza religiosa o se han descuidado hasta el abandono.

La escuela mantenía una relación en cierta manera estrecha con el hogar y el templo y había ciertos mecanismos de control por parte de los padres de familia y de los sacerdotes tanto en lo propiamente educativo como en lo referente a la enseñanza y práctica religiosa. Hasta hace unas décadas los niños de las escuelas eran llevados en formación por sus maestros a la misa dominical generalmente vestidos de uniforme. En algunos casos estos mismos

instrumentos didácticos y medios pedagógicos de enseñanza utilizados en la cristianización del llamado Nuevo Mundo, cfr. CEHILA, I/1, 620ss.

niños o los que estaban en edad de hacer la primera comunión debían estar el domingo o el sábado en el templo para el catecismo que los preparaba para la confesión y la comunión. Los catequistas en muchos casos eran los mismos maestros de la escuela y estudiantes de *escuelas normales* que se entrenaban para ser profesores.

En este ámbito escolar y en la formación religiosa que en él se daba ha jugado un papel primordial la acción de la mujer por su presencia mayoritaria y por su especial dedicación a la enseñanza de los valores religiosos, morales y cívicos, como se verá más adelante, a propósito de la mujer en el catolicismo popular, dentro de la Iglesia. Las escuelas se hacían presentes también en las procesiones de algunas fiestas y en otras celebraciones religiosas populares; de esa manera se vinculaba la escuela al templo y a sus ritos y los niños se iban impregnando del ambiente religioso y de las tradiciones populares.

Aunque los tiempos y las costumbres han cambiado mucho en estos aspectos de la religiosidad, todavía quedan en las escuelas y colegios tanto privados como oficiales algunos signos de este ambiente en el que lo religioso se integra con cierta armonía y con naturalidad a los demás aspectos formativos: aún tiene importancia la formación religiosa, queda alguna imagen religiosa adornando un patio o jardín y se desarrollan algunas celebraciones religiosas colectivas ocasionales. Naturalmente que las escuelas y los colegios católicos prestan mayor atención a esto, aunque hay también excepciones por el influjo secularizador y de la conciencia de laicidad del Estado y de la sociedad.

La escuela, con todas las limitaciones pastorales y pedagógicas que la aquejan, ha sido en Colombia un espacio y a la vez un agente valioso en el desarrollo, tradición y expresión del catolicismo popular, especialmente a través de la función catequética y de la práctica devocional en interacción más o menos coordinada con las funciones que en este campo cumplen el hogar y el templo. La Iglesia, por otra parte, insiste con frecuencia en la función evangelizadora de la escuela y ofrece orientaciones en este sentido a través de sus documentos y organismos institucionales³⁰.

30 Cfr. CEC. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., n. 232-240; Id., *Directorio de pastoral educativa*, Bogotá, 1980; Declaración *Gravissimum Educationis*, sobre la educación cristiana de la juventud, (GE, n. 5, 7 y 8).

Otros espacios en los que se expresa el catolicismo popular

Otro espacio concreto en el que se desenvuelve un aspecto fundamental del catolicismo popular es el cementerio. En otra parte nos referiremos a la hermenéutica del culto a los difuntos, ahora solamente queremos fijarnos en el simbolismo religioso del este importante lugar³¹.

El cementerio prolonga y reproduce de alguna manera el templo, la ciudad, las condiciones de vida, las diferenciaciones socioeconómicas y sus jerarquías, los valores de prestigio y representatividad y los conceptos sobre la relación entre la vida presente y el “más allá”. El cementerio tradicional es como la ciudadela de los muertos en la que hay espacios bien diferenciados. Ordinariamente hay una capilla para la celebración de la misa, hay mausoleos y tumbas más o menos adornadas, luego tumbas igualadas y en serie, también enterramientos individuales en el suelo con su correspondiente cruz y su leyenda y a veces una fosa común. Extramuros del cementerio había en algunos pueblos un espacio reservado para sepultar a los incrédulos, a los suicidas y a otros que estaban por ley o costumbre privados de santa sepultura.

El símbolo fundamental en este espacio es la cruz que no falta ordinariamente en ninguna sepultura como referencia a la muerte redentora de Cristo y signo de esperanza para los creyentes; también hay imágenes de la Virgen en su relación con la muerte (la Piedad, la Dolorosa, las Angustias, la del Carmen y otras), ángeles custodios o imágenes de los santos patronos de los difuntos. Algunas lápidas tienen cortas leyendas panegíricas o una pequeña oración además de los datos de identificación correspondiente que llevan todas las tumbas y que dan la información básica de cada difunto:

31 Para algunos elementos de interpretación del simbolismo social y religioso del cementerio, cfr. Luis López de Mesa. *Disertación sociológica*, 398-403; Rodolfo Ramón de Roux, “Así en la muerte como en la vida. ¿Qué más hay detrás de las lápidas?”, en: *Magazín Dominical* (El Espectador, Bogotá) n.62 (3-VI-1984), 9-11; Jesús Martín Barbero, “Cementerios y jardines para muertos” (Segunda y última parte de, “Prácticas de comunicación en la cultura popular”), en: *Magazín Dominical* (El Espectador, Bogotá), 106 (7-IV-1985), 4-5. Para los aspectos canónicos: Can. 1240-1243. Es de notar que, en algunas parroquias de ciudades y pueblos pequeños, los parroquianos tenían un compromiso de ayudar a cuidar y mantener los cementerios en debido orden y aseo y se requería un “paz y salvo” de la parroquia sobre este deber cumplido para algunas gestiones administrativas; a veces se establecían turnos y grupos por veredas o gremios para el desarrollo de tales menesteres.

nombre y fechas de nacimiento y de muerte. A veces se explicita en una corta frase un deseo o un sentimiento de “perpetua memoria”, de “filial afecto”, de “amor entrañable” y otros por el estilo. Unido a todo esto las flores o pequeños jardines son parte decorativa y simbólica de la “morada de los difuntos”, a quienes, según la cercanía afectiva, se les denomina “seres queridos”. Hay también a veces leyendas que, como advertencias o máximas profundas, nos recuerdan la condición mortal de nuestra realidad terrena, como la que se lee a la entrada del cementerio de Chía (cerca de Bogotá): “Fuimos lo que eres, serás lo que somos”. Son lo que se denominan literalmente “frases lapidarias”.

Los “deudos” mantienen el contacto con los difuntos visitando y conservando sus tumbas, orando por ellos, haciendo que otros recen por ellos. También en los cementerios se busca solución a los problemas y necesidades de la vida: se acude a las tumbas de algunos personajes para exponerles sus peticiones y sus angustias y se van forjando leyendas sobre difuntos que hacen favores. Así algunas tumbas se van convirtiendo en lugares de peregrinación y en centros de un ritualismo espontáneo y elemental. Al lado de estas motivaciones religiosas y ajenas a ellas hay también todo un tejido de comercialización, abuso y engaño en torno a los cementerios que a veces es difícil controlar³².

El cementerio y su entorno suele estar generalmente rodeado de un sentido de respeto temeroso y motiva ciertas leyendas de sustos, apariciones y espantos. Es un espacio sagrado y a veces se le denomina “campo santo”. También son declarados como “campos santos”, a modo de extensión espacial del cementerio, ciertos sitios donde han ocurrido catástrofes con muertos que no han podido ser rescatados. Es como una sacralización del espacio geográfico cuando este ha sido marcado por el desastre y la muerte.

En torno a este ámbito espacial de los cementerios debemos considerar también el significado y función religiosa que tienen *los osarios* (generalmente ubicados en criptas de las iglesias), las empresas funerarias y las cruces que por los caminos y carreteras nos recuerdan a los muertos. Son

32 Sobre los abusos y estafas que se cometen en el Cementerio Central de Bogotá, por ejemplo, René Pérez escribió hace varios años una serie de artículos en el diario *El Tiempo* (Bogotá, enero 5, 6 y 19 de 1977), dentro de una campaña de denuncia, prevención y corrección. Comentarios parecidos suelen aparecer, año tras año, en torno a la conmemoración de los difuntos el 2 de noviembre, en el calendario católico.

una especie de amplificación del cementerio y un complemento al complejo y costoso ceremonial de los difuntos. También hay que tener en cuenta que las actitudes, sentimientos, rituales y costos de los servicios funerarios y su significado varían un poco si se trata de los cementerios tradicionales con bóvedas, mausoleos y monumentos o de los más modernos cementerios llamados ordinariamente “jardines” (de Paz, del Recuerdo, de la Inmaculada y otros), especialmente en las grandes ciudades³³.

La legislación canónica actual sobre los cementerios se ha simplificado al máximo (Can. 1240-1243) y se dice que las normas oportunas que se establezcan para su funcionamiento han de ser para “defender y favorecer su índole sagrada” (Can. 1243), dentro del principio general de que “En un lugar sagrado solo puede admitirse aquello que favorece el ejercicio y el fomento del culto, de la piedad y de la religión, y se prohíbe lo que no esté en consonancia con la santidad del lugar” (Can. 1210).

De esta forma la muerte tiene su propio espacio físico y este espacio o espacios tienen también su propio significado y función dentro de la experiencia religiosa del pueblo. El creyente que transita estos espacios sabe que la muerte es una experiencia entrelazada a la experiencia de la vida y en continuidad con ella: forma parte de su ‘mundo religioso’.

Dentro de una concepción mucho más amplia del espacio se puede tener en cuenta también la función y el significado religioso que tiene la expresión artística en sus distintas vertientes y el folclor. Son dos factores culturales que han ayudado a expresar la religiosidad del pueblo y que han encontrado a su vez motivos y temas para su desarrollo en este campo.

La arquitectura, la pintura, la escultura y otras artes han ayudado de alguna manera a enriquecer y a dar cauce al sentimiento religioso del pueblo o a fijar simbólicamente los conceptos teológicos que sostienen o justifican la expresión religiosa ritual y la vivencia de la fe en el pueblo. Esta función la cumplen las pinturas que se veneran en las iglesias, conventos y santuarios, los vitrales, los retablos y toda la imagerie de tipo religioso que hay en los templos y en sus alrededores. Son también elementos permanentes de catequesis, además de objetos de veneración. Las imágenes completan

33 Para un análisis comparativo entre el Cementerio Central y los “Jardines” del Norte de Bogotá, cfr. los dos artículos del *Magazín Dominical* de El Espectador (Bogotá) en la nota 31 de este capítulo; cfr. Luis López de Mesa, *Disertación sociológica*, ob. cit., 398-403.

de alguna manera y enriquecen el sentido religioso del espacio en el cual se desenvuelve la experiencia religiosa del pueblo³⁴. Más adelante se tratará específicamente sobre la función y significado de las imágenes sagradas en el catolicismo popular.

También el folclor ha estado en interrelación constante con la experiencia religiosa del pueblo, especialmente en torno a las fiestas patronales, la celebración de la Navidad, el Corpus Christi y otras ocasiones festivas populares. Las danzas, los trajes típicos regionales, actividades recreativas de tipo competitivo, aires musicales y representaciones teatrales autóctonas forman a veces un complemento expansivo de la celebración religiosa. Esta relación entre lo religioso y lo folclórico que podríamos denominar “concomitancia cultural” es un campo de investigación que podría ser muy fecundo y útil para un mayor conocimiento de la cultura de nuestro pueblo. Bástenos aquí la indicación de su importancia temática³⁵.

Del espacio físico al ambiente sociocultural

De la consideración de aquellos lugares en que particularmente se concentra y explicita la experiencia religiosa del pueblo, descrita en los apartados anteriores, debemos pasar a referirnos al ambiente social y cultural en que se desenvuelve el catolicismo popular colombiano. Lo haremos brevemente y de manera indicativa.

Podemos comenzar afirmando de una manera general que el catolicismo coincide geoculturalmente con la nacionalidad colombiana como fruto del

34 Sobre cómo se expresa en arte el pueblo colombiano y la presencia de lo religioso en el mismo, cfr. Luis López de Mesa. *De cómo se ha formado la nación colombiana*, ob. cit., 221-251. Un estudio histórico más completo sobre “Las artes en Colombia” se puede ver en los varios tomos del volumen XX de la *Historia Extensa de Colombia*. Y para un caso particular del uso de la imagen en los procesos de evangelización y cultivo de la religiosidad: Carlos Mario Alzate, Fabián Leonardo Benavides Silva y Andrés Mauricio Escobar Herrera (Coordinadores). *Religiosidad e imagen. Aproximaciones a la colección de arte colonial de la Orden de Predicadores de Colombia*. Bogotá: Ediciones USTA, 2014.

35 Algunos aspectos de esta relación los ha explicitado Susana Friedmann, a propósito de las fiestas de junio que tiene más arraigo en Colombia, cfr. *Las fiestas de junio en el Nuevo Reino* (Edición conjunta del Instituto Caro y Cuervo y del Patronato Colombiano de Artes y Ciencias). Bogotá: Kelly, 1982; también, Octavio Marulanda. *El folclor de Colombia. Práctica de la identidad cultural*. Bogotá, 1984.

arraigo que ha logrado a través de la historia, sin desconocer las fuerzas y procesos secularizadores y laicizantes. El catolicismo se ha respirado desde la primera evangelización y ha impregnado de alguna manera las instituciones, las leyes, las costumbres, las conductas, los criterios y el espíritu de los colombianos. Tal puede ser el sentido de la declaración del preámbulo de la Constitución política de la Nación (1886) cuando afirmaba que la “Religión católica... es la de la Nación”. No era solamente una declaración o una constatación estadística de que es la religión mayoritaria y casi única que practican los colombianos. Significa asimismo su coincidencia con el ámbito social y cultural y también la valoración y el respeto que se tiene por los sentimientos, las prácticas, las instituciones, los principios y demás elementos religiosos católicos, aunque sea a veces desde una perspectiva teórica, sociohistórica y convencional.

De muchas maneras, el catolicismo ejerce una presencia constante sobre el ámbito sociocultural colombiano. La ha ejercido así a lo largo de la historia, y aún se puede tener esta experiencia. A la vez el mismo ambiente sociocultural sigue favoreciendo la experiencia religiosa a pesar de que haya signos negativos que manifiestan un proceso creciente de indiferencia, relativismo, descristianización y falta de madurez en la fe que llaman con cierta urgencia a una más profunda evangelización³⁶.

El catolicismo popular se expresa con entera libertad en el ámbito social colombiano, los signos religiosos se exhiben con naturalidad, la formación religiosa y catequética ocupan su puesto en el campo educativo, las instancias jerárquicas del catolicismo son respetadas, tienen prestigio moral y social y ejercen cierto poder en distintos ámbitos de la vida nacional, las instituciones religiosas tiene influencia y son eficaces en sus campos específicos y se respeta la libertad religiosa de las personas dentro de conceptos de convivencia civilizada en un esfuerzo de superación del fanatismo y la intolerancia, que en algunas épocas generaron situaciones sociales de violencia. Estos y otros son signos manifestativos del ambiente sociocultural en el cual se desenvuelve el catolicismo como experiencia religiosa del pueblo colombiano dentro de una geografía concreta y con características particulares.

Bastan estos aspectos para comprender la ubicación espacial (el dónde) de la experiencia religiosa propia del catolicismo popular colombiano. Ahora

36 Cfr. CEC, *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., n. 207-210, principalmente.

debemos fijarnos en cómo tiene lugar esta experiencia en su dimensión temporal o en cuáles son los momentos más importantes de su calendario.

Contexto temporal del catolicismo popular. *El cuándo*

En el presente apartado se propone señalar y describir el calendario ritual y festivo en el cual el catolicismo popular se desarrolla y expresa ordinariamente. Así como hay espacios concretos y lugares determinados para la experiencia religiosa, particularmente en su dimensión ritual, también hay ciertos tiempos y fechas concretas en que esta experiencia se hace más explícita e intensiva. El catolicismo popular se desarrolla dentro de un calendario más o menos definido que es necesario identificar y caracterizar.

De una manera implícita tendremos en cuenta los aportes de la fenomenología de la religión en cuanto a la interpretación y valoración religiosa del tiempo, lo mismo que a la significación bíblico-litúrgica y se recordarán ciertas expectativas escatológicas que había entre los indígenas, según las cuales el tiempo de la raza indígena y de su cultura se había cerrado y se esperaban tiempos y acontecimientos nuevos³⁷.

Desde una perspectiva antropológica, tenemos que partir de la convicción de que el hombre considerado en el tiempo es “polirrítmico”. Esta característica se manifiesta en el ámbito religioso a través del sentido, distribución y utilización del tiempo dentro de un calendario religioso festivo. En el presente apartado nos queremos acercar a los principales momentos del calendario propio del catolicismo popular en Colombia como contexto necesario para su estudio e interpretación teológica³⁸.

37 Sobre el simbolismo religioso del tiempo, cfr. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (1967), 70-113 y 157-207; Id. *El mito del eterno retorno* (1972), passim; Id. *Imágenes y símbolos* (1974), 63-100; José Manuel Bernal, *Iniciación al año litúrgico* (1984), 19-30; Albert Nolan, *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*. 1981, 121-134 y Oscar Cullman, *Cristo y el tiempo* (1968), passim. En esta misma línea, pero en una perspectiva mucho más amplia habría que leer la obra cumbre de Mircea Eliade. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (4 vol.). Valgan estas pocas indicaciones bibliográficas sobre un tema que ha sido bastante estudiando. El actual *Código de Derecho Canónico* (1983) trata sobre ‘los tiempos sagrados’ en los cánones 1244-1253, principalmente.

38 Al hablar de calendario propio del catolicismo popular no se quiere sugerir que haya un calendario distinto y paralelo al litúrgico oficial, sino que se hace énfasis en los

El domingo y las fiestas de guardar

El pueblo colombiano aprendió en el catecismo, a través de muchas generaciones, que el primer mandamiento de la Iglesia consiste en “oír misa entera todos los domingos y fiestas de guardar”, mandamiento que “obliga a todos los cristianos que hayan cumplido siete años y tengan uso de la razón”³⁹. Este mandamiento se ha enseñado y practicado bajo la motivación y amenaza de pecado por su referencia al primero y tercer mandamiento de la Ley de Dios. Su quebrantamiento es motivo de alejamiento de la comunión eucarística y materia de confesión sacramental, pues se considera como un pecado grave. El domingo ha sido entendido y experimentado por el pueblo creyente como “el día de precepto” o “de guarda”, como un deber para con Dios y una exigencia que cumplir con la Iglesia. Algunas personas se refieren a esta práctica como a la “obligación de cumplir con la Iglesia”.

Desde el punto de vista sociorreligioso se considera generalmente como cristianos practicantes a los que cumplen, entre otras, con esta obligación dominical y festiva. Este es uno de los indicadores que las estadísticas consideran al averiguar sobre la práctica religiosa. El pueblo creyente considera que es una de sus principales obligaciones y un signo inequívoco de su religiosidad.

A partir de la renovación litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II, la predicación y la pastoral en general han insistido sobre el valor y significado del domingo como “día del Señor” y como “fiesta primordial que debe inculcarse a los fieles de modo que sea también día de alegría y de liberación del trabajo”⁴⁰. En este día como en los demás tiempos del calendario religioso, “la Iglesia completa la formación de los fieles por medio de ejercicios de piedad espiritual y corporales, de la instrucción, de la plegaria y las obras

tiempos en los que la religiosidad popular se expresa de una manera más frecuente e intensa, si se quiere.

39 Gaspar Astete. *Catecismo de la doctrina cristiana* (Reformado por la Conferencia Episcopal de Colombia en 1960 con nuevas adaptaciones y citas bíblicas por el P. Alonso Ruiz en 1979). Pasto: Casa Mariana, 1980, n. 268 y 270.

40 Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 106 y Can. 1246 y 1247; cfr. José Manuel Bernal, ob. cit., 59-85; Adolf Adam. *L'Anno litúrgico. Celebrazione del mistero di Cristo. Storia-Teologia-Pastorale*. Torino: Editrice di ci, 1984, 44-63.

de penitencia y misericordia”⁴¹. Es el día de la asamblea de los creyentes, el día de descanso, el día de ir del campo a la ciudad, el día de “oír misa”.

La práctica religiosa central del domingo y de los días de fiesta de precepto es, pues, la celebración de la “Santa Misa”. A ella es convocado el pueblo mediante el repique de las campanas, especialmente a la llamada “Misa mayor”, llamada así por su concurrencia, solemnidad y duración. En ella el pueblo es instruido en la doctrina cristiana con una predicación más amplia y práctica, es informado de las cosas pertinentes a la vida parroquial y social, es invitado a colaborar con las obras materiales relacionadas con su vida cristiana y a preocuparse de los demás asuntos de interés común. También es la ocasión para escuchar censuras, advertencias y correcciones sobre hechos, situaciones o costumbres que van “contra la moral” o que atentan contra la fe cristiana. En ocasiones el pueblo recuerda y comenta con sus familiares y allegados todo este conjunto de los llamados “avisos parroquiales” más que el contenido de la predicación propiamente dicha.

El domingo es también una ocasión propicia para acercarse al sacramento de la penitencia, mandar “oliar” (bautizar) a los niños, hacer en el templo otros ejercicios devocionales como el rezo del Rosario, el Viacrucis, encender velas a “los santos” y pedir a Dios por las necesidades personales y familiares. Igualmente es la ocasión de cumplir con algunos trámites en el despacho parroquial, como pagar los diezmos (práctica que ha decaído en gran medida), hacer expedir partidas de bautismo o de matrimonio y hacer alguna consulta con el párroco, entre otras gestiones. En los pueblos el día domingo es una jornada especialmente intensa tanto para el sacerdote como para los fieles. Pero también en muchos casos lo único que diferencia el domingo de los demás días de la semana es que se oye misa y se trabaja menos. El domingo, como otros factores religiosos, tiene su arraigo histórico en el pueblo⁴².

El cumplimiento del precepto dominical es urgido no solamente por el clero, sino también por cierta presión social de tipo hogareño, especialmente en los medios campesinos, tradicionales o patriarcales. A los niños se les enseña desde pequeños a cumplir esta obligación y muchas veces los

41 SC. 105.

42 Para algunos aspectos de la práctica dominical a finales de la Colonia, cfr. Eduardo Cárdenas, ob. cit., (IRPAL), 95-97 y 87. Sin olvidar que es el día de mayor trabajo para los sacerdotes que atienden las parroquias, cfr. CEHILA, I/1, 613.

miembros de la familia se turnan para asistir a misa cuando no pueden ir todos al mismo tiempo a ella. Este es generalmente uno de los motivos de conflicto familiar cuando los padres quieren obligar a los hijos a cumplir con una práctica de la que estos se van alejando poco a poco en determinadas épocas de su vida.

El domingo y el día de fiesta distingue cada período semanal o interrumpe el transcurso a veces monótono de las ocupaciones ordinarias, es ocasión para el reencuentro con los familiares, amigos y compadres a la vez que un tiempo propicio para hacer gestiones, adelantar negocios, para la distracción, la fiesta y el paseo. Más que un día de descanso, es una jornada de actividad religiosa, social y deportiva. Desafortunadamente también es, en muchas ocasiones, un día para la bebida hasta la embriaguez y el despilfarro. Al lado del motivo religioso hay otros motivos sociales, políticos y económicos que hacen del domingo un día no solamente distinto, sino más importante. En muchos casos es también el día de mercado, de las manifestaciones políticas, de las actividades culturales, folclóricas y de promoción social. Se podría decir que es el día de la comunidad o el día del pueblo, siendo a la vez “el día del Señor”. La misma forma de vestir es diferente del resto de los días, ya que el domingo la gente acostumbra a vestir sus mejores trajes y se habla coloquialmente del “vestido dominguero” como algo que corresponde a una costumbre en algunos ambientes⁴³.

El día domingo y los días de fiesta de precepto son también ocasión para el reencuentro del clero con el pueblo fiel y para la actividad propia de los distintos agentes que cumplen funciones individuales o colectivas dentro del catolicismo popular. De esta manera se alimenta y fortalece el sentido comunitario de pertenencia eclesial y se ejerce una significativa ministerialidad socio-religiosa y pastoral⁴⁴. Domingo tras domingo y fiesta tras fiesta el

43 Para algunos aspectos costumbristas al respecto, cfr. Huberto Restrepo, ob. cit., 56-60. Dentro de este contexto puede leerse el extenso poema de José Joaquín Casas titulado: “Recuerdos de fiestas”, en: *Antología poética*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951, 19-69.

44 “Las fiestas religiosas deben considerarse como los puntos culminantes en la vivencia colectiva de la unidad... La inspiración colectiva sirve para estructurar y vitalizar las ceremonias religiosas, mientras al mismo tiempo queda robustecido y renovado el sentimiento de solidaridad social y cültica”. Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, ob. cit., 546-547. Como dice Enrique Dussel: “La fiesta es un momento central de la vida personal, de la familia, del grupo, del pueblo, de la ciudad, del virreinato. Es un momento de

pueblo ha cultivado su fervor religioso, ha expresado su adhesión a Dios y a la iglesia y ha vivido en una dimensión social más amplia sus sentimientos religiosos, como medios de romper su tradicional marginación y aislamiento y de encontrar en su vida un sentido de pertenencia y participación a través de la mediación de su religiosidad.

El tiempo de la Semana Santa popular

El tiempo de la Semana Santa tiene una especial significación para el pueblo dentro del calendario anual del catolicismo popular. Son días especialmente dedicados a la vivencia y expresión de la religiosidad individual y colectiva en torno a la meditación, representación y celebración de los acontecimientos y mensaje de la pasión y muerte salvadora de Jesús. En algunos sectores sociales es simplemente un tiempo de descanso, paseo y turismo. Pero, en general, el tiempo de la Semana Santa, como espacio de celebración religiosa, conserva su sentido de arraigo y tradición popular en Colombia, aunque con notables diferencias y variaciones entre regiones, medios sociales y culturales. Su significación, importancia, modo de celebración, grado de participación y posible repercusión en la vida individual y social son muy variables, lo mismo que las motivaciones, intereses y sentimientos de quienes viven con cierta intensidad su celebración.

Hay, sin embargo, un sentido penitencial muy arraigado en las prácticas religiosas de este tiempo sagrado. Esta connotación penitencial proviene quizá de la insistencia de que “somos polvo y en polvo nos hemos de convertir”, que se nos recuerda en la ceremonia de la bendición e imposición de la ceniza con la que se inicia el tiempo de cuaresma y en la que suele participar el pueblo en forma masiva haciendo una pausa a sus ocupaciones ordinarias. También ha influido en esta acentuación penitencial de la Semana Santa cierta espiritualidad centrada en lo que se ha llamado “el combate espiritual” contra el mal, lo mismo que la importancia que le ha dado la reforma

ruptura de la cotidianidad y un nuevo comienzo. Para las clases oprimidas, para el pueblo, es un momento escatológico, como un ápax o plenitud que permite vivir la experiencia de la libertad. La fiesta es el momento de alegría colectiva o histórica. La liberación se vive como fiesta en América latina”. CEHILA, I/1, 576; cfr. Orián Jiménez Meneses y Juan David Montoya Guzmán, (edit.). Fiesta, memoria y nación. Ritos, símbolos y discursos 1573-1830. Bogotá: Universidad Nacional, 2011.

litúrgica al tiempo de cuaresma⁴⁵. En este tiempo de cuaresma y de Semana Santa el pueblo asume con cierto nivel de conciencia y buena disposición penitencial su situación de pecador ante Dios y busca expresar su arrepentimiento y su deseo de mejorar su vida cristiana a través del sacramento de la confesión. Además, mucha gente mantiene la costumbre de cumplir con el precepto de la Iglesia de confesarse por lo menos una vez al año y comulgar por Pascua de Resurrección.

Durante los “días santos” el pueblo generalmente está más disponible para las prácticas de piedad y para participar en las celebraciones a veces en medio de muchas dificultades y sacrificios por las distancias, la incomunicación, la escasez de sacerdotes o las limitaciones económicas para movilizarse a los centros de actividad pastoral o simplemente porque no se tienen medios para estrenar vestido, como es costumbre en algunas regiones y contextos. En general, se puede decir que todavía la participación en la Semana Santa es masiva especialmente en algunas celebraciones del Jueves y Viernes santos. La parte ritual tiene preponderancia sobre el aspecto meditativo y los rezos y demás ejercicios de piedad sobre la contemplación de los misterios de la Pascua. Se podría decir que la pastoral litúrgica no ha logrado aún una adecuada y fructuosa integración de los valores y signos tradicionales de la religiosidad popular con las nuevas perspectivas de la renovación litúrgica⁴⁶.

Los elementos manifestativos de la piedad popular en torno a la Semana Santa son principalmente las procesiones que comienzan el día *Domingo de Ramos* y que en cada sitio se suceden en los días siguientes de manera muy variable según las tradiciones y posibilidades. Generalmente, son importantes la del día *Jueves Santo* con la Eucaristía que se traslada al *Monumento* a donde se acercan en una peregrinación constante los fieles para hacer oración

45 Cfr. SC. 109-110. El pueblo en general gusta del rito penitencial y simbólico de la ceniza y acude año tras año a cumplir devotamente con esta costumbre ritual que considera como algo importante; es considerado un *sacramental* muy importante, como es la bendición del agua, los rosarios, las cruces y las imágenes.

46 Para algunos planteamientos en este sentido con sugerencias pastorales concretas, cfr. ILAPP, *Semana Santa: ¿Opio... liberación?* Bogotá, 1974, *passim*. Hay que reconocer, sin embargo, que pastoralmente se le ha dado mucha importancia a este tiempo desde la época de la primera evangelización, cfr. Alonso Llano, *ob.cit.*, 28-42-43 y 75-82; José Manuel Bernal, *ob.cit.*, 45-196; Adolf Adam. *L'Anno litúrgico. Celebrazione del mistero di Cristo. Storia-Teologia-Pastorale*. *ob. cit.*, 65-125 y Carlos Braga. “Un problema fundamental de la pastoral litúrgica: adaptación y encarnación en varias culturas”, en: *Revista Medellín*, 1 (1975), 51-82.

y adorar al “Señor sacramentado”. También la procesión del *Santo Sepulcro* y la de la Soledad (con la imagen de la Virgen dolorosa) tienen tradición e importancia para los devotos. Las actividades propias de las distintas cofradías, hermandades y demás grupos especializados —ya sean oficialmente organizados y estructurados, o establecidos ocasionalmente—, que actúan alrededor de las distintas actividades y ceremonias de la Semana Santa, son otra expresión característica de estos días santos. Es un verdadero signo de integración y participación de carácter eclesial. La adoración de la Cruz, el rezo del Viacrucis, la visita al Monumento y la veneración de la Eucaristía con ciertos rezos acostumbrados, la dramatización de la muerte del Señor en la Cruz y su desclavamiento en medio de ‘truenos y relámpagos’ o de silencio respetuoso, la veneración del Santo Sepulcro y el rezo de los ‘jesuses’ y ‘credos’, así como los arreglos de las imágenes, pasos, floreros, candeleros y demás implementos rituales son formas expresivas de una verdadera participación dinámica y compleja en el ritual popular de la Semana Santa que amplifica la ritualidad propiamente litúrgica⁴⁷.

La predicación en estos días recuerda a los fieles los padecimientos de Cristo por los pecados de los hombres y por la salvación del mundo, especialmente en el llamado ‘Sermón de las siete palabras’, que reviste en muchos casos gran solemnidad y suele tener bastante audiencia, directamente en las Iglesias o a través de los medios de comunicación radiofónica. También los medios de comunicación, de prensa, radio y televisión acostumbran a acomodar su programación a los intereses y sentimientos religiosos del pueblo colombiano, lo mismo que algunas salas de cine. De esta manera se conserva lo que llamábamos antes el *ambiente sociocultural del catolicismo popular*⁴⁸.

En algunas regiones hay prácticas religiosas populares de larga tradición en torno a los días de la Semana Santa. Es el caso de la práctica de los flagelantes en el pueblo de Santo Tomás en el departamento del Atlántico, que atrae anualmente muchos turistas que desean admirar el sangriento ceremonial durante el cual los flagelantes se hacen azotar y se hieren a la vez que

47 Cfr. Huberto Restrepo, ob. cit., 60-63 y Eduardo Cárdenas, ob. cit., (IRPAL), 94-95.

48 Una muestra del interés periodístico de las prácticas religiosas populares durante la Semana Santa se puede tener mirando los diversos artículos, comentarios y algunos editoriales dedicados a estos temas en los periódicos bogotanos *El Espectador* y *El Tiempo*, cada año por tiempo de Semana Santa, lo mismo que otros periódicos regionales de Colombia: *El Colombiano* (Medellín), *Vanguardia* (Bucaramanga). Este interés periodístico es, sin embargo, muy variable de un año a otro y en cada medio periodístico.

van ingiriendo ron a lo largo de su recorrido penitencial. En algunos sitios se han introducido prácticas semejantes, aunque con cierta atenuación del aspecto propiamente sangriento⁴⁹.

También se ha acostumbrado en algunos sitios a representar al vivo el drama de la Pasión, como ha ocurrido durante varios años en el pueblo de Sáchica en el departamento de Boyacá y en algunos otros lugares. Igualmente se han multiplicado progresivamente las representaciones dramatizadas de los momentos principales de la Semana Santa, ya sea al estilo de los dramas clásicos o ya sea mediante sociodramas modernos o la simple escenificación del Viacrucis, representando los principales personajes evangélicos. El recurso teatral en la celebración de la Semana Santa ha sido en muchos casos una forma muy eficaz para lograr una creciente participación popular, especialmente juvenil, en las celebraciones de la pasión y muerte del Señor. En muchas partes se conserva también la tradición popular de representar a los apóstoles en la conmemoración de la ‘última cena’ y en el lavatorio de los pies. Ordinariamente se escogen personas ‘representativas’ para desempeñar esta función.

Las procesiones de la Semana Santa, en particular las del día viernes, tienen especial esplendor y arraigo en Popayán. En ellas se centra la atención de propios y extraños en lo que se podría llamar una “réplica criolla” de la Semana Santa andaluza, especialmente de la de Sevilla⁵⁰. En Popayán, conserva su gran solemnidad e interés la que se realiza el Viernes Santo, que consta generalmente de doce pasos, incluyendo el que representa a la muerte con su característica guadaña. Allí mismo tiene lugar a partir del Martes de Pascua la llamada “semana santa chiquita”, en la que los niños cargan pasos pequeños repitiendo lo que los mayores han hecho la semana anterior⁵¹.

49 Para algunos datos históricos descriptivos de los flagelantes, cfr. Luis Maldonado. *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo del cristianismo popular*. Madrid: Cristiandad, 1979, 170-172; Mircea Eliade. *Historia de las creencias...*, ob. cit., III/1 215-219; André Vauchez. *La espiritualidad del occidente medieval*. Madrid, 1985, 51-55 (dentro del contexto del denominado “combate espiritual”).

50 Cfr. Gutiérrez, Federico. *Semana Santa en Sevilla* (1985), passim.

51 Hay que recordar que el Jueves Santo (31 de marzo) de 1983 por la mañana la ciudad de Popayán fue casi completamente destruida por un terremoto y que a este propósito se hicieron diversos comentarios en el sentido de que esto era una especie de castigo de Dios por la pérdida del fervor o la paganización de la Semana Santa. De todos modos, el pueblo recibió lo sucedido como una prueba para la fe, la religiosidad, las

De esta manera, los aspectos propiamente populares de la Semana Santa adquieren rasgos característicos propios en las distintas regiones del país. No obstante, toda la actividad religiosa de estos días gira en torno a los mismos lugares, temas, personajes y acontecimientos. Son días de gran actividad religiosa individual y colectiva en que se destacan las funciones especializadas de distintas personas y grupos, además de los agentes propiamente pastorales eclesiales. El pueblo en general, casi sin distinciones, vive de alguna manera su propia Semana Santa. Se puede afirmar con cierta objetividad que en Colombia los días de la Semana Santa constituyen el centro y la cumbre del ritual y de la devoción popular. Este es el núcleo del calendario religioso anual, el tiempo sagrado por excelencia. En él, el pueblo busca la salvación, se arrepiente de sus pecados, escucha con más interés la predicación, dedica más tiempo a la oración y logra una mayor integración y participación comunitaria. El tiempo de la Semana Santa se constituye también en la oportunidad en la que la liturgia oficial se encuentra, se integra, se enfrenta o corre paralela con el ritual y la devoción popular propiamente dicha.

La experiencia cristológica de la Semana Santa y sus aspectos teológicos se estudian detenidamente en el apartado correspondiente a la cristología. Aquí nos hemos limitado a los componentes fenomenológicos y descriptivos de tipo contextual, relacionados con el “cuándo” del catolicismo popular.

El tiempo de Navidad en el catolicismo popular

Dentro del calendario religioso popular colombiano, el tiempo de Navidad es también muy importante y tiene características peculiares. Comprende propiamente el tiempo de la novena de aguinaldos, la Nochebuena y la Navidad, el Año Nuevo y la fiesta de los “Reyes”. En el calendario civil coincide con el tiempo de vacaciones laborales y de fin del año escolar, en la mayor parte del país, así como con la temporada alta desde el punto de vista del turismo. Es una época de mucha movilización social y de intensa comercialización; es tiempo de fiesta, celebración y “parranda”. Coincide también con la temporada taurina que celebran algunas ciudades donde esta práctica

tradiciones y los valores socioculturales propios de los habitantes de esta región del país. Al año siguiente la celebración de la Semana Santa revivió su prestigio popular tradicional, que se ha logrado mantener en el transcurso del tiempo.

cultural mantiene algún arraigo, cada vez más cuestionada por los grupos denominados “antitaurinos” o “animalistas”.

Es también tiempo de reencuentro familiar y de celebración hogareña. Desde el punto de vista pastoral y religioso también es una época de actividad intensa. Todas estas connotaciones hacen muy compleja su experiencia y significación y difusos sus centros de interés. Aquí nos ocuparemos de la significación religiosa sin desentendernos de los aspectos socioantropológicos y culturales que configuran la experiencia popular en esta época⁵².

Globalmente considerado el tiempo de Navidad desde el punto de vista de la religiosidad popular es una experiencia a la vez *hogareña* y *social*, *costumbrista* y *litúrgica*, *folclórica* y *pastoral*, *cristiana* y *pagana*. Los principales actos transcurren en el templo y en el hogar, en donde el punto de referencia espacial es *el pesebre como símbolo plástico* del acontecimiento histórico salvífico que conmemora la cristiandad: la Encarnación y el Nacimiento del Mesías, Hijo de Dios. Desde el punto de vista económico es un tiempo en el cual aparecen más marcadas las desigualdades de clases, aunque incluso los más pobres participan a su modo del ambiente consumista que ha envuelto este tiempo de Navidad⁵³. La Navidad es una fiesta que ha calado hondamente en el alma popular colombiana, aunque su sentido propiamente cristiano vive en pugna constante con otras dimensiones e intereses. Las distintas actividades invitan a la participación de las personas y grupos tanto en el hogar como en el templo para el rezo de la novena, el canto de los *villancicos* y su acompañamiento con pitos, raspas, latas y demás instrumentos rústicos e infantiles. También en la decoración festiva, con luces intermitentes, estrellas, árboles de navidad, festones y papeles brillantes y de colores vivos. Era frecuente también el envío de tarjetas de Navidad a los familiares, amigos y allegados, hasta cuando funcionó el correo y la mensajería impresa y la telegrafía, lo mismo que el intercambio de regalos, de bebidas y comestibles. Todo este tiempo sucedía en un movimiento desbordante de comunicación, cercanía y familiaridad hogareña. Todo este proceso y dinamismo sociorreligioso podría

52 Cfr. Alonso Llano, ob. cit., 28-41, 74-75 y 86-87.

53 ILAPP. *Navidad del explotado*. Bogotá, 1974. Passim; Huberto Restrepo, ob. cit., 65-68; Teresa Gutiérrez y Humberto Martínez Salcedo. “Navidad de ayer y de hoy”, en: *El Tiempo*, (Bogotá, 14, diciembre, 1983), 7-D. Estos dos personajes de la T.V. y de la radio comparaban la Navidad de entonces con sus recuerdos de lo que era la Navidad antes. Sobre el sentido bíblico-litúrgico de la Navidad: José Manuel Bernal, ob. cit., 197-259; Adolf Adam, ob. cit., 126-163.

entenderse como la dimensión socioantropológica del misterio de la comunicación plena de Dios con los hombres en el *Niño de Belén* que se venera en el pesebre. En el capítulo correspondiente a la cristología popular volveremos sobre el sentido propiamente teológico de la Navidad.

Se puede decir que los principales protagonistas de las celebraciones religiosas de la Navidad son los niños. Ellos ayudan a diseñar y construir el pesebre, participan en los coros para el canto de los villancicos, esperan recibir los “regalos del Niño Dios” cuando la situación económica así lo permite, se asocian con sus amigos y vecinos para comparar sus juguetes y son, a veces, los portadores de los regalos que unas familias envían a las otras. Al lado de los niños, los adultos recuperan especialmente en este tiempo la dimensión lúdica y festiva en un ambiente de sencillez y distensión. Las amas de casa también juegan un papel importante, ya que deben atender las compras, la preparación de comidas especiales y platos típicos propios de la época y de la región. En algunos pueblos todavía existe la costumbre de ‘apostar aguinaldos’, hacer representaciones dramatizadas de pasajes bíblicos referentes a los misterios de la Encarnación y Nacimiento del Hijo de Dios y de escenificar las llamadas ‘posadas’, representando distintas escenas de la infancia de Jesús.

La celebración de la novena de aguinaldos es una de las actividades religiosas más importantes, concurridas y significativas en el ámbito religioso popular colombiano. Ordinariamente la celebración tiene lugar en la madrugada o al atardecer, según los lugares y costumbres, y en ella concurren toda clase de personas. El canto de los villancicos y los gozos al “Niño Dios” ante el pesebre, la ‘quema’ de pólvora con el repique festivo de las campanas, así como el sonar de distintos instrumentos (algunos rústicos e improvisados), dan a la celebración un ambiente de gozo, jovialidad y entusiasmo. Este ambiente festivo alcanza su punto culminante en la celebración de la llamada popularmente ‘Misa de gallo’ del 24 de diciembre, cerca de la media noche, que aún se celebra. A veces está precedida de actos culturales, de escenificación y representaciones teatrales, de celebraciones de la palabra o actos similares. La participación en esta celebración de la noche suele ser masiva y la gente comparte con efusividad sus sentimientos de alegría y se comunica sus saludos y buenos deseos sin temores ni distinciones. Hay un fenómeno de comunicación masiva y de entusiasmo colectivo que traspasa los límites de lo religioso y se expresa en casi todos los demás aspectos de la vida.

Algunos grupos o personas acostumbran a organizar colectas para el “aguinaldo del niño pobre” o visitar a los encarcelados, los “ancianatos” u otros centros de asistencia social para llevar un poco de la alegría propia de este tiempo. Todo ello es como una proyección social de la experiencia religiosa de la Navidad.

La Navidad es también un tiempo de visitas entre las familias vecinas, los amigos y los compadres. En algunas partes y en ambientes campesinos, los más pobres y algunos jornaleros acostumbran a visitar las haciendas para pedir a sus “patrones” el “aguinaldo”. Los políticos, especialmente los llamados gamonales, a veces aprovechan esta circunstancia para mostrarse generosos y mantener a sus simpatizantes con miras a las elecciones.

En algunas parroquias de ambiente rural o suburbano se acostumbra a distribuir cada día de la novena de aguinaldo a una o varias veredas, barrios, grupos o sectores de la población, para que respondan de todo lo concerniente a la celebración religiosa o para que ejerzan algunas funciones dentro de la ritualidad popular.

Entonces habrá un líder, alférez o mayordomo que coordina los asuntos referentes a colectas, pólvora, flores, música, estipendios y demás aspectos organizativos para que todo salga de la mejor manera posible. Se establece entonces entre unos y otros, cierta emulación demostrativa de poder económico, capacidad organizativa, sentido de creatividad y generosidad y otros signos de demostración y valía. A veces aparece también dramáticamente demostrada la diferenciación de clase y el afán de vana ostentación.

El tiempo de Navidad es también una época en que suelen celebrarse bastantes matrimonios, lo cual parece relacionarse con aspectos económicos y laborales más que con los motivos propiamente religiosos. En algunas partes (del departamento de Antioquia particularmente) mucha gente tiene la costumbre de confesarse el último día del año “para comenzar en gracia de Dios el Nuevo Año”.

Este tiempo del calendario religioso se considera concluido en la fiesta de “Reyes”, que en algunas partes tiene una especial solemnidad, sentido y arraigo tradicional popular. Es el caso del barrio Egipto en Bogotá, donde se representa al vivo y con gran despliegue la visita de los “Reyes Magos”, en medio de una celebración religiosa y cultural que envuelve a todo el vecindario y atrae numerosos visitantes. En esta celebración se acostumbra también a realizar ciertos actos simbólicos de denuncia y compromiso

como es la quema de maniqués representativos de vicios, pecados y males de tipo social⁵⁴.

La Navidad se constituye así en uno de los núcleos festivos más importantes del catolicismo popular colombiano, tanto en sus aspectos propiamente religiosos celebrativos como en su proyección cultural y folclórica; aunque, como ya se dijo, los intereses comerciales y turísticos interfieren en gran medida y limitan en algunos ambientes sociales su sentido religioso. Podemos decir, sin embargo, que en torno al pesebre y al calor festivo de la Navidad se han conservado muchos valores religiosos, sociales y culturales que caracterizan el modo de ser de los colombianos y sus costumbres⁵⁵.

Las fiestas patronales, locales y familiares

Dentro del calendario festivo del catolicismo popular colombiano hay que destacar también por su importancia y significado las fiestas patronales⁵⁶. Para su organización y celebración concurren anticipadamente distintos grupos o personas bajo la coordinación del clero para proveer de todo aquello que promueva la concurrencia y dé realce y solemnidad a la celebración. Los responsables de la organización se preocupan de los distintos aspectos que contribuyen a dar solemnidad a la fiesta. Se dice a veces que las fiestas “estuvieron muy sonadas”, en una especie de referencia a la presencia de la

54 Cfr. Por ejemplo, “Queman la inmoralidad”, en: Los Reyes de Egipto: *El Tiempo* (Bogotá, 6 de enero, 1985), 3-6, que trata sobre estas tradiciones religioso-culturales del barrio Egipto en el centro de Bogotá.

55 Hay que anotar aquí el papel de integración y esparcimiento que ha cumplido el ‘Aguinaldo boyacense’, celebrado en Tunja desde 1967, gracias a la iniciativa del sargento de la Policía Carlos Julio Umaña y que ha llegado a ser una celebración de renombre nacional. Suele ser coordinado por el Consejo Superior de Policía de Tunja y se ha buscado “rescatarlo de la marcada orientación mundana que estaba tomando y encauzarlo por los senderos del sentimiento religioso y de la condición de fiesta en los niños”, enfatizando, entre otras cosas su inspiración religiosa. (Comentarios de Gustavo Núñez en: *El Espectador* (16, diciembre, 1984), Sección Bogotá, 2). Este ‘Aguinaldo Boyacense’ ha adquirido con el tiempo un marcado sentido de carnaval con énfasis en el concurso y desfile de carrozas artísticas alegóricas y la presentación de artistas y conjuntos musicales de renombre.

56 Cfr. Susana Friedman, ob. cit., 68, 69, 124-126 y 135; Carlos Arboleda Mora. *Paganismo y cristianismo en las fiestas colombianas*. Medellín: Pontificia Universidad Bolivariana, 2011, p.115-126; Huberto Restrepo, ob. cit., 57-60 y 63-65; Segundo Galilea. *Para una pastoral latinoamericana* (1ª ed.), México: Paulinas, 1968, 124-125.

música, la pólvora, el repique de las campanas y la asistencia masiva de la población.

Ordinariamente la fiesta patronal está precedida y preparada por la novena, que generalmente implica la presencia de un predicador especialmente invitado para el caso. Durante la novena suele hacerse una motivación y preparación para la confesión y a veces hay catequesis preparatorias para la primera comunión o para la recepción de otros sacramentos. El esquema festivo tradicional implica diversos actos como las vísperas, alborada, misa y procesión⁵⁷.

Con ocasión de las fiestas patronales el pueblo aporta con más generosidad su ofrenda o limosna para sufragar los gastos y a veces se hacen públicas las listas con lo que cada uno aportó: es un signo de pertenencia, participación y generosidad; también a veces hay un afán de figuración y vanidad. Entre la gente sencilla se conserva muchas veces la convicción simple y a la vez profunda de que “para Dios y para los santos hay que dar lo mejor”. Por eso a veces en las fiestas se gasta y se derrocha desproporcionadamente. El sentido de la fiesta lleva implícito en cierta manera el sentido del gasto inútil o desinteresado. La productividad o la ganancia están ausentes de este ámbito festivo religioso, pero es hábilmente explotado por los comerciantes que aprovechan para incrementar y encarecer sus ventas.

A veces van unidos a la fiesta patronal los llamados juegos pirotécnicos, actuaciones de bandas de música, cabalgatas, competencias deportivas o culturales, exposiciones de productos y otras actuaciones y espectáculos de carácter recreativo y cultural. Los valores folclóricos regionales tienen especial ocasión de expresarse en estas celebraciones. Desafortunadamente, también las bebidas alcohólicas tienen gran consumo, por tal motivo, a veces, se promueven, paralelamente, a las celebraciones religiosas los juegos de azar y algunos vicios: Es un tiempo de devoción y jolgorio a la vez. En las fiestas el pueblo expresa lo que es, lo que vive, lo que anhela y también sus frustraciones⁵⁸.

Si la fiesta patronal ocurre en un santuario, habrá especial afluencia de peregrinos, quienes dan mayor realce a la celebración participando en todos

57 Para algunos aspectos metodológicos útiles, cfr. Salvador Rodríguez Becerra. *Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares*. Madrid, 1982.

58 Cfr. Eduardo Cárdenas. “La fiesta expresión popular”, en: *Theológica Xaveriana*, t. 27 (1977), 177-194.

los actos festivos. Llevarán a sus hogares objetos religiosos como recordatorios. En efecto, en la fiesta patronal suele tener bastante importancia la venta, la bendición y distribución de medallas, escapularios, rosarios, reliquias, estampas, agua bendita y otros objetos religiosos.

A veces esta fiesta patronal coincide con las fiestas civiles llamadas “ferias y fiestas” o “carnavales”, que incluyen una compleja programación en la que ordinariamente puede haber corrida de toros, reinados de belleza, concursos de distinta índole, exposiciones de ganado, productos o artesanías, deportes, muestras folclóricas y otras actividades tradicionales en cada lugar. Entonces lo religioso puede tener escasa significación o entrar en pugna con los demás aspectos festivos. En algunos casos se logra una adecuada integración y armonización de la religiosidad popular con las demás dimensiones y componentes de la celebración festiva⁵⁹.

Además de los casos señalados anteriormente, que tienen una frecuencia periódica, hay otros acontecimientos de ocurrencia ocasional que dan motivo y suscitan la celebración festiva y la expresión religiosa popular. Son lo que podemos denominar como *fiestas locales y familiares* que, aunque se viven en un ámbito más restringido, tienen también importancia dentro del calendario religioso popular.

Podemos considerar dentro de esta categoría y a modo de ejemplo la inauguración de una nueva parroquia o de una obra social dependiente de la institución religiosa; la posesión de un nuevo obispo o párroco; la ordenación sacerdotal y primera misa de un miembro de la comunidad; la fiesta patronal de alguna entidad de carácter religioso; alguna fecha centenaria de especial significación local y otros acontecimientos o conmemoraciones que dan motivo a una celebración religiosa popular. Aunque su núcleo sea estrictamente litúrgico, hay rasgos más propiamente cercanos a lo que generalmente se entiende por religiosidad popular.

Las celebraciones familiares del bautismo de los niños, la primera comunión y el matrimonio, así como los aniversarios matrimoniales importantes (las llamadas bodas de plata y de oro matrimoniales), según las características

59 Para algunos aspectos festivos de carácter folclórico y costumbrista, cfr. Javier Ocampo López. *Las fiestas y el folclor en Colombia*, Bogotá, 1985; Manuel Briceño. *Estampas pueblerinas*, Bogotá, 1977. Con el título “Estampas de cristianismo campesino”, Alberto Múnera ha comentado desde una perspectiva teológica algunos de los versos de la obra anterior del P. Briceño, en: *Theológica Xaveriana*, 27 (1977), 195-203.

que tengan en su aspecto celebrativo religioso, pueden considerarse dentro de este ámbito de lo festivo. Son celebraciones en que lo familiar y social tiene a veces un formalismo o un elemento de solemnización o instrumentalización, aunque no siempre de forma consciente.

Lo que se pretende con estas consideraciones es hacer ver cómo ciertos acontecimientos ocasionales de tipo familiar y social llevan consigo una celebración festiva de carácter religioso, al lado de los aspectos culturales y sociales, dentro de las costumbres e idiosincrasia de las distintas regiones, grupos y ambientes.

Dentro de este conjunto de ejemplos, se pueden considerar también las tradicionales “cuarenta horas”, que a veces y en algunos lugares tienen ocurrencia anual y que generalmente son una ocasión muy propicia para fomentar en el pueblo la devoción a la Eucaristía en su dimensión de presencia real y de estímulo del sentido y valor de la oración particular y la adoración, como expresiones importantes de la religiosidad popular. Las flores, las luces, el incienso, los cantos eucarísticos tradicionales, la limosna para el alumbrado del “Santísimo”, la adoración ante el “Señor expuesto” y la solemne bendición con el “Santísimo” son elementos rituales característicos de esta celebración. Desde el punto de vista pastoral, suele dársele importancia a la predicación y a la confesión con tal motivo.

De esta manera el pueblo fiel va expresando sus creencias y sus sentimientos religiosos dentro de un calendario festivo amplio y variado a la vez que las nuevas generaciones se van acercando a la experiencia y tradición religiosa de los mayores por la participación en las distintas celebraciones que se suceden de modo periódico o en forma ocasional.

Algunos acontecimientos religiosos festivos de ocurrencia extraordinaria

Dentro del amplio y variado calendario religioso popular que estamos tratando de describir (el cuándo de la práctica religiosa) parece necesario considerar ciertos acontecimientos celebrativos que ocurren de vez en cuando y que indudablemente tienen hondas repercusiones y significación religiosa. Son acontecimientos que a veces ocurren una sola vez en la historia del pueblo o que obedecen a circunstancias sociales o históricas extraordinarias. Aquí solamente se pretende dar unos ejemplos de manera enunciativa para

llamar la atención sobre su significación dentro del conjunto temático-experimental del catolicismo popular.

Se pueden señalar dentro de esta categoría las celebraciones rituales rogativas y de desagravios, con motivo de calamidades públicas, condiciones climáticas adversas relacionadas con las labores agrícolas o hechos constitutivos de profanación religiosa. El ritual es generalmente de carácter penitencial y puede incluir procesiones, novenarios, aspersión con agua bendita y otros signos *extralitúrgicos* de piedad.

Las llamadas misiones populares pueden entrar igualmente dentro de esta tipología, dada su especial significación religiosa y los rasgos que las determinan. En ellas suele haber gran concurrencia y participación popular y un intenso y coordinado trabajo pastoral del clero, religiosas y laicos tanto en el campo de la evangelización y la catequesis como en los aspectos rituales, culturales y de promoción humana. Aunque dichas misiones obedezcan a planes pastorales de tipo oficial minuciosamente elaborados, son en su conjunto una expresión clara y significativa del catolicismo popular y a la vez un medio de conservación y estímulo del mismo. No queremos, sin embargo, tratar aquí sobre su valoración pastoral y eclesial propiamente dicha, porque esto desbordaría el sentido de este apartado.

A modo de ejemplo, se pueden recordar las misiones populares realizadas en la década del sesenta en el departamento del Tolima y en la provincia de Vélez (Santander), entre otros lugares de Colombia, con el propósito de contrarrestar los efectos devastadores de la violencia política y de proponer caminos de reconciliación y de paz desde una perspectiva cristiana. Igualmente, se puede recordar la misión de evangelización realizada en Bogotá como preparación para el Congreso Eucarístico Internacional y la visita del Papa Paulo VI en 1968. La Prelatura de Bertrania (hoy diócesis de Tibú) realizó también a lo largo de 1982 una gran misión de carácter popular y de evangelización con motivo del cuarto centenario de la muerte de su patrono San Luis Bertrán y como comienzo de una nueva etapa pastoral impulsada por su nuevo prelado. A lo largo de 1982, se llevó a cabo también una misión por todas las parroquias del país en torno al rezo del rosario en familia como preparación para la celebración del cuarto centenario de la renovación de la imagen de la Virgen del Rosario de Chinququirá, que se cumplía en diciembre de 1986, lo mismo que se ha hecho durante 2018 y 2019 en torno al centenario de la coronación de la venerada imagen mariana. Basten estos pocos ejemplos, indicativos todos ellos de un método pastoral, para ver la

gran resonancia popular que podemos ubicar dentro del calendario en que se desenvuelve el catolicismo popular colombiano. Son tiempos fuertes de predicación, celebraciones sacramentales y actos masivos de piedad popular, de interacción entre los distintos agentes ministeriales y de afianzamiento de los vínculos sociorreligiosos entre los diversos sectores de la población. Lo religioso juega entonces un papel aglutinante y socializador y la experiencia religiosa vivida por el pueblo entra a formar parte de su recuerdo y de su historia. A veces son acontecimientos que marcan una época y constituyen un punto de referencia histórica para el pueblo.

Estos acontecimientos, así como ciertas efemérides que dan ocasión o se desarrollan dentro de un contexto religioso de carácter ritual más o menos masivo e intenso, pueden considerarse como elementos constitutivos o complementarios del calendario religioso cultural del catolicismo popular.

El itinerario temporal y ritual de la existencia cristiana

El itinerario histórico existencial del creyente transcurre y se expresa dentro de un calendario ritual según el cual los principales momentos o situaciones de la vida personal y grupal son objeto y ocasión de una celebración festiva de tipo religioso que no siempre es estrictamente litúrgica. Nos referimos a los ritos de iniciación, de pasaje, asociativos o contractuales de la vida de los creyentes que corresponden a tradiciones más o menos arraigadas⁶⁰.

En primer lugar, hay que hacer referencia a una antigua costumbre, todavía vigente en algunos ambientes rurales donde la presencia y acción ministerial eclesial no es frecuente, que consiste en “echarle el agua” al recién nacido como un rito previo y tal vez preparatorio al bautismo cristiano. Tiene un sentido de exorcismo y de conjuro contra las fuerzas del mal y el peligro de muerte sin la gracia de Dios. También expresa el sentido de responsabilidad religiosa de los progenitores y el deseo de vincular al recién

60 Aunque de hecho en este apartado nos referimos al ritual sacramental propiamente dicho, queremos, sin embargo, tener en cuenta aquellos rasgos ceremoniales más bien complementarios o paralelos al ritual litúrgico sacramental sin pretender delimitar con mucha precisión el campo de la religiosidad popular y el de la liturgia oficial. Me parece que este es un problema de discernimiento pastoral que no nos incumbe ahora. Los rasgos rituales que aquí recordamos se proponen simplemente a modo de ejemplo e ilustración; cfr. “Liturgia y fases de la vida humana”, en: revista *Concilium*, 132 (1978) (Número monográfico).

nacido con la práctica religiosa de la familia. Del niño sin bautizar se dice a veces en algunos contextos que es un “pagano” o como un “animalito”, y si llega a morir sin bautismo es causa de gran pena para la familia. Esta práctica parece estar relacionada con los problemas sanitarios del índice de mortalidad infantil que en algunas épocas y regiones fueron o siguen siendo alarmantes y que contribuyeron a arraigar la costumbre de bautizar a los niños recién nacidos lo antes posible. El bautismo temprano se considera parte de la obligación de las familias católicas en algunos ambientes, lo mismo que la aplicación de los nombres de santos a los niños o los nombres de los padres o abuelos para mantener una línea de vinculación familiar. Prácticas y costumbres que van sufriendo cambios significativos especialmente en ambientes urbanos.

La celebración del *bautismo de los niños*, además de las exigencias propiamente litúrgicas, lleva consigo una serie de actuaciones de tipo ceremonial que completan el ritual de iniciación. La escogencia del nombre generalmente se debe a un acuerdo entre los padres del niño y obedece a distintos criterios en cada región o ambiente social. Hay nombres que se ponen de moda en ciertas épocas debido a personajes reales o imaginarios que influyen en determinados medios sociales. En algunas regiones prevalece la costumbre de poner a los niños algunos nombres tradicionales del santoral católico como se hacía normalmente desde los primeros tiempos de la evangelización, en otras partes se acude a nombres extranjeros y a ciertos esnobismos vanidosos e injustificados. También la escogencia de los padrinos es importante, ya que en muchas partes la relación de compadrazgo tiene aún cierta funcionalidad social. Se buscan generalmente con dos criterios: uno de tipo económico-social centrado en cierta búsqueda de prestigio y otro de tipo comunitario y ritual. En algunas regiones los dueños de grandes haciendas eran generalmente padrinos de bautismo de los hijos de los jornaleros, arrendatarios, dependientes y vecinos, lo cual afianzaba las relaciones de dependencia al amparo de una costumbre de tipo religioso. Ordinariamente a la ceremonia propiamente religiosa, la sigue una celebración de tipo familiar y social que completa el rito de iniciación de carácter bautismal. La relación padrino-ahijado conserva cierta vigencia y eficacia en algunas regiones y ambientes y en casos especiales de orfandad temprana. La relación de compadrazgo implica generalmente algunas exigencias de respeto mutuo, de colaboración, ayuda y a veces de coincidencia en la política partidista. La iniciación religiosa que implica el bautismo conlleva por tanto una serie de

actuaciones, celebraciones, compromisos y obligaciones de carácter social que podemos considerar como elementos constitutivos o complementarios de un complejo ritual de iniciación que tiene su lugar propio dentro del calendario religioso que enmarca la existencia del creyente.

Otro momento significativo dentro del itinerario ritual de la existencia cristiana es la celebración de *la primera comunión*. La celebración propiamente religiosa va complementada y a veces totalmente desbordada por una fiesta de tipo familiar y social en la que son importantes los regalos, los vestidos nuevos, los comestibles y las bebidas y en muchos casos la música y el baile. El protagonista es a la vez el anfitrión y el que recibe los regalos de los niños invitados a la fiesta. En ambientes de mucha pobreza el aspecto festivo se ha reducido al mínimo, pero casi nunca está ausente. La pobreza de muchas familias es con frecuencia motivo para retrasar a veces indefinidamente la celebración de la primera comunión. Este ritual religioso implica ciertos gastos a los cuales las familias tratan de atender según sus capacidades de ahorro y las costumbres de la región o medio social. En el campo propiamente sacramental se considera obligatorio que los padres de los que hacen la primera comunión se deben confesar con tal motivo y recibir también la comunión con el hijo. A veces los niños reparten recordatorios de esta fecha para la que se han preparado junto con otros compañeros en un ambiente lleno de cierto sentimentalismo. En efecto, parece ser tal el impacto sentimental de esta celebración que es una de las fechas que más se recuerdan durante largos años.

Cuando el obispo era el único ministro que personalmente podía administrar el sacramento de *la Confirmación*, este motivo era también, sobre todo en los pueblos pequeños, ocasión de cierto despliegue religioso de carácter masivo. Las visitas del obispo ocurrían muy de vez en cuando y constituían un acontecimiento religioso y social importante dentro del calendario del catolicismo popular. La presencia del obispo suscitaba cierta curiosidad y era un motivo aglutinante del pueblo, que ordinariamente se volcaba a su recibimiento y a la participación en las celebraciones que presidía.

La *celebración del matrimonio* católico es otro momento culminante del ritual religioso popular y ocasión para la fiesta familiar y social. Al ritual propiamente litúrgico sacramental, se han unido otras acciones y costumbres de mayor o menor arraigo según las regiones y los medios sociales diversos. A todo el conjunto de la celebración festiva, se vinculan los miembros de la familia, las amistades y personas más allegadas a la pareja de contrayentes.

En algunos ambientes campesinos se suele acompañar a los recién casados desde la iglesia hasta su casa al son de la música y el canto, en un bullicioso cortejo nupcial, para luego participar en un sencillo ágape familiar. En las ciudades, la fiesta social se organiza de acuerdo a las posibilidades económicas y según particulares criterios de conveniencia social dentro de tradicionales normas de la llamada etiqueta. Hay ciertos usos que se tienen en cuenta y se cumplen como si fueran ritos constitutivos de la celebración: los novios no se deben dejar ver el día de su matrimonio antes de encontrarse en el templo a no ser que lleven ya un tiempo de convivencia y entonces llegan ordinariamente juntos para la celebración; una pareja de niños lleva las argollas y permanece al lado de los contrayentes; al salir del templo los recién casados son recibidos y saludados con aplausos y con una pequeña lluvia de arroz o de pétalos de flores como augurio de fecundidad y felicidad; el ramo de flores de la novia y algunas cosas más se acostumbran a rifar entre los solteros y solteras con la creencia de que quien se lo gane se casará pronto. Y así otros actos por el estilo suceden en el complejo ritual festivo matrimonial. Lo que nos interesa tener en cuenta es que este acontecimiento es uno de los momentos más importantes dentro del ritual religioso del pueblo.

La administración de los enfermos y la preparación para la buena muerte suele tener también en algunos sectores de la población bastante importancia desde el punto de vista de la religiosidad popular. Los antiguos párrocos de ambientes rurales viajaban a cualquier hora del día o de la noche a “administrar” a los enfermos cuando eran requeridos por sus familiares. Cuando la muerte se espera en la casa, la habitación del enfermo suele estar adornada con algunas imágenes religiosas y se tiene ordinariamente a disposición un pequeño crucifijo y un rosario para ponerlo en las manos del agonizante en el momento oportuno. Suele tenerse también agua bendita, cirios y una mesa preparada a modo de altar en caso de que al enfermo se le lleve el viático. El pueblo considera como una obligación de conciencia y a veces como un signo de segura y eterna salvación el que los enfermos graves sean debidamente asistidos por la Iglesia. Incluso a los que vivieron alejados de ella se les busca este último servicio. Hay también algunas devociones populares que están particularmente relacionadas con la buena muerte, lo mismo que ciertas pinturas en las que se representa una lucha entre los espíritus del mal y los ángeles de Dios que se disputan al moribundo en su lecho de agonizante. La predicación en ciertas épocas hizo bastante énfasis en la necesidad de prepararse para la buena muerte con la idea de que en este último instante

se jugaba definitivamente el destino eterno del creyente. La cercanía de la muerte y la forma de afrontar religiosamente esta dura experiencia es otro momento importante dentro del calendario religioso popular.

La celebración cultural de *los funerales* y *del aniversario* de la defunción, llamada “cabo de año”, constituyen el final del itinerario ritual de la existencia cristiana en el catolicismo popular. En torno al cadáver se reúne la familia, se reencuentran los amigos, se olvidan las controversias y los odios y se recuerda la muerte final de todos. El envío de arreglos florales y de los llamados “sufragios” ha constituido una forma de hacerse presente y expresar la condolencia a los familiares del difunto. La práctica de llevar luto y el tiempo de su duración ha variado mucho en cada región y ambiente social y consistía fundamentalmente en que la mujer se vestía de negro o de colores oscuros y que la familia dejaba de participar en fiestas durante algún tiempo. Los ritos funerarios o entierros ordinariamente son muy concurridos, lo mismo que los novenarios y la celebración del “cabo de año” o primer aniversario de la muerte. Las oraciones se repiten incesantemente por el eterno descanso del desaparecido y todos los allegados viven de alguna manera una experiencia religiosa de cierta intensidad. Hay personas que durante muchos años o durante toda su vida han estado alejadas de la práctica religiosa y vuelven al templo con motivo de los funerales de algún familiar o amigo. Para algunas personas que se consideran creyentes, muchas veces las únicas ocasiones en que se acercan al templo son la celebración de un matrimonio o de unos funerales. La celebración ritual de la muerte cierra y completa el calendario religioso del catolicismo popular. También aquí, como en los momentos anteriores, hay una serie de gestos y actuaciones sociales y culturales que completan el ritual propiamente religioso y que varía según las costumbres de las distintas regiones o ambientes sociales⁶¹.

Más adelante se tratará sobre las cuestiones propiamente de carácter teológico, a propósito de la denominada “escatología en el catolicismo popular”.

Así como la expresión religiosa popular tiene su propio ámbito espacial y sus lugares concretos para su despliegue ritual y su celebración festiva

61 Este recuento del ‘itinerario ritual de la existencia cristiana’ se ha de considerar de modo complementario en relación con el tema de “El Dios de la vida...” y el de “la experiencia sacramental...”, lugares en que se tratan las mismas cuestiones desde perspectivas diferentes, aunque con algunas repeticiones que no se pudieron eludir y, en cierta manera, se consideran complementarias y útiles para el lector.

(el dónde), que a la vez son como su hábitat, su campo de cultivo y tradición, de modo semejante tiene su peculiar desenvolvimiento en el tiempo (el cuándo) dentro de un calendario específico del hombre en el tiempo. El conocimiento del marco espacio-temporal en que se desenvuelve y manifiesta la experiencia religiosa popular es necesario para la plena comprensión y adecuada interpretación teológica del fenómeno religioso que denominamos como catolicismo popular. Nos hemos querido acercar a esta doble dimensión para ubicar mejor y en un contexto dinámico su estudio teológico-hermenéutico.

CAPÍTULO SEGUNDO

CONTEXTOS FUNCIONALES: AGENTES PRINCIPALES Y SUS FUNCIONES EN EL CATOLICISMO POPULAR EN COLOMBIA. QUIÉNES Y CÓMO

75

*Ciertamente que si existen buenas ovejas
habrá también buenos pastores,
pues de entre las buenas ovejas
salen los buenos pastores.*

SAN AGUSTÍN

En el presente capítulo se enumeran y describen los aspectos que consideramos más característicos en los agentes y las diversas funciones que estos desempeñan ordinariamente en el ámbito del catolicismo popular en Colombia. No se pretende hacer un estudio específico sobre los ministerios eclesiales propiamente dichos ni sobre el ejercicio pastoral en sus múltiples posibilidades y manifestaciones. Nos moveremos, sin embargo, dentro de una cierta aproximación a su fenomenología elemental y a sus expresiones más comunes e inmediatas, tal como aparecen dentro del desenvolvimiento y la práctica concreta del catolicismo popular.

Tenemos que comenzar afirmando que el catolicismo popular no es una corriente desordenada de masas de creyentes llevadas por el instinto gregario, manipuladas por el clero o dejadas a la voluntad individual y manipuladora de líderes oportunistas. Tampoco corresponde a una estructuración jerárquica y funcional homogénea, cerrada y estable. El catolicismo popular tiene sus propios agentes con funciones precisas determinadas por las costumbres, necesidades u otras circunstancias en orden a ciertas prácticas y objetivos concretos. Dichos agentes y sus funciones nos ayudarán a conocer aspectos dinámicos fundamentales del catolicismo popular. Como corresponde a la metodología señalada para la primera parte del presente estudio, nos moveremos más dentro de lo fenomenológico-descriptivo que en el campo propiamente analítico o sistemático. Consideramos que el estudio de esta cuestión nos ayudará a ubicar dentro de un contexto socioantropológico adecuado la

reflexión teológica sobre el catolicismo popular. Los aspectos propiamente eclesiológicos se estudian más adelante, desde la perspectiva teológica y hermenéutica, aunque sin profundizar en los aspectos propiamente pastorales.

La interacción funcional entre el clero y el pueblo fiel

Al tratar de describir las funciones que desempeñan dentro del catolicismo popular el clero y el pueblo fiel, es pertinente la pregunta que sobre esto se hace Luis Maldonado: “¿Es el clero el que determina la mentalidad y la simbología del pueblo, o es el pueblo el que encuentra su reflejo en la pastoral del clero e incluso la predetermina y la coacciona?”¹.

El sentido de esta pregunta hay que aplicarlo globalmente a todos los aspectos del catolicismo popular: a lo doctrinal, cultural, moral, institucional y organizativo, entre otros factores. La respuesta, en principio, tiene que ser signo del reconocimiento de que hay un doble movimiento o una interacción variable y complementaria entre estos dos polos de la relación funcional, y no solo una relación de autoridad-obediencia o de dominación-servilismo. El pueblo ha llegado a ser *pueblo fiel* como resultado de la acción pastoral del clero y a la vez el clero se debe al pueblo como su intérprete, vocero, guía y maestro. Entre ambos, podemos decir, ha existido una constante interrelación dialéctica tanto en el campo religioso como en el social, cultural y político; aunque una relación ciertamente desigual o proporcional en sus posibilidades, forma, contenido y dimensiones.

En efecto, los obispos colombianos han hablado con sobrada razón del “liderazgo espiritual” de los presbíteros como algo “arraigado históricamente en nuestras gentes”². Como se sabe por la historia, también el pueblo ha seguido

1 Luis Maldonado. *Génesis del catolicismo popular*, ob. cit., 156. Para algunos aspectos históricos de esta interacción y las primeras soluciones que se propusieron en Colombia en el ámbito ministerial, cfr. Rafael Gómez Hoyos. “Los ministerios en la Iglesia colombiana de los siglos XVI-XVIII”, en: *Theológica Xaveriana*, 25 (1975), 31-39; Juan Manuel Pacheco. *La Evangelización del Nuevo Reino. Siglo XVI*, en: *Historia Eclesiástica*, tomo I, (Historia Extensa de Colombia, vol. XIII). Bogotá: Lerner, 1971; *La consolidación de la Iglesia. Siglo XVII*, en: *Historia Eclesiástica*, tomo 2 (Historia Extensa de Colombia, vol. XIII). Bogotá: Lerner, 1975.

2 CEC. *Identidad cristiana en la acción por la justicia*, 54; Id. *La Iglesia ante el cambio*, 325. Pero es un liderazgo variable según la personalidad, carisma y recursos individuales y

muchas veces el liderazgo político que han asumido los clérigos, como lo observa Abel Naranjo Villegas: “Las masa que los seguían (a los conservadores) eran, por lo general, las campesinas adictas al sosiego y a la oración, que veían en ellos un altavoz civil de los sacerdotes a quienes obedecían ciegamente”³.

Sería prolijo analizar las diferentes connotaciones de esta relación entre el clero y el pueblo fiel y de los distintos niveles en que se ha dado y se mantiene. No obstante, nos enfocaremos en hacer algunas observaciones sobre su papel dentro del catolicismo popular y en aportar algunos elementos para su interpretación.

Podemos afirmar que, en Colombia, de una manera general, el clero ha logrado —a lo largo de la historia— mantenerse cercano al pueblo fiel en el campo de la religiosidad y que, mediante su acción pastoral, ha ido configurando un tipo de catolicismo de características peculiares. El púlpito, el confesonario y el despacho parroquial han sido, entre otros, los medios más eficaces de la acción doctrinal y práctica del clero sobre el pueblo en la configuración y mantenimiento del catolicismo popular, por lo cual en el pueblo colombiano ha sido proverbial “el respeto filial a los pastores como representantes de Dios” (DP, 454) y el reconocimiento de su status y de sus funciones dentro del conjunto social⁴.

A este propósito es necesario observar que ciertamente hay que tener en cuenta que, desde el punto de vista eclesial y pastoral,

[...] mientras hace unos años atrás se planteaban en la pastoral las funciones peculiares de la jerarquía y del laicado por separado: qué es lo específico del laicado, qué es lo específico de la jerarquía... ahora vemos que es todo el Pueblo de Dios, el que tiene que plantearse los problemas de un orden cultural, social, político, y llegar a las opciones debidas⁵.

que a veces sufre fuerte presión de parte del pueblo o de los líderes políticos. Aunque con frecuencia es un liderazgo omnímodo.

3 Abel Naranjo Villegas. *Morfología de la nación colombiana*, ob. cit., 232.

4 Acerca del status del párroco entre los campesinos, cfr. Francisco Zuluaga. *Los campesinos colombianos*, ob. cit., 56-57 y 65-84. En una sociedad cada vez más secularista, se ha ido perdiendo el respeto por los clérigos y religiosos por distintos motivos.

5 Lucio Gera. “Aspectos eclesiológicos de la teología de la liberación”, en: Celam. *Liberación: Diálogos en el CELAM*. Bogotá, 1974, 388.

Igualmente, hay que aceptar que aun “el sacerdote es elemento esencial en el cambio de estructuras eclesiales”⁶ y que, en muchos casos, lo sigue siendo también en las estructuras sociales y culturales⁷. Sin embargo, este es un problema más amplio y complejo que no podemos abordar aquí.

Aunque el clero colombiano en general ha sido muy dinámico y emprendedor, hay que reconocer también que muchas de sus acciones e iniciativas se han visto frustradas o han sido muy limitadas en sus efectos por diferentes motivos. Esta ha sido una constante socio-pastoral desde los primeros tiempos de la evangelización, ya que muchos misioneros creyeron haber fracasado en su esfuerzo evangelizador al ver la debilidad de la fe de los pueblos convertidos y bautizados o al constatar su regreso a las costumbres y creencias religiosas ancestrales y a sus prácticas supersticiosas e idolátricas que habían tratado de exterminar con su labor misionera.

A pesar de todo, las grandes líneas del catolicismo popular las ha marcado, casi en forma unilateral, la acción del clero, incluso en las épocas más recientes, en las que están surgiendo fuerzas apostólicas nuevas en el campo del laicado⁸. Aun en aquellos sitios apartados donde la presencia del clero fue muy esporádica o no ha sido constante, sus huellas han sido duraderas y su autoridad y prestigio es influyente y reconocido todavía.

6 CEC. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., n. 363.

7 Cfr. Gustavo Jiménez Cadena. *Sacerdocio y cambio social. Estudio sociológico en los Andes colombianos*. Bogotá, 1967; Guillermo Melguizo y Juan Francisco Sarasti. “La acción del presbítero en el contexto colombiano. Aspecto sociorreligioso”, ponencia en el Tercer Congreso nacional de teología (Bucaramanga, 1977), en: *Theológica Xaveriana*, 1 (1978), 115-171. Habría que tener en cuenta, además, la influencia específica de cada una de las comunidades religiosas con su peculiar cosmovisión, espiritualidad, métodos de acción misionera y pastoral, estilos de vida y de costumbres, así como sus diversos énfasis y criterios morales y pedagógicos.

8 En el campo de la evolución de la conciencia del laicado en la Iglesia colombiana hay mucho por estudiar todavía. El episcopado ha abordado en varias épocas y circunstancias esta cuestión desde el punto de vista ministerial, por ejemplo: CEC. *Renovación pastoral y nuevos ministerios. Estudio bíblico-teológico-pastoral sobre los ministerios*. Bogotá, 1975; Id. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., n. 107-141; Id. *Identidad cristiana en la acción por la justicia*, ob. cit., n. 41-72, 96-99, 118-141. A finales del siglo xx y los comienzos del siglo xxi han abundado los estudios sobre los temas de los ministerios en la Iglesia y la bibliografía es amplia. Ver: José Gabriel Mesa Angulo. *Diaconado: Orden y ministerio. Prospectiva teológica desde Lumen Gentium* 29. Bogotá: ediciones USTA, 2020, con amplia bibliografía.

No hay que olvidar, sin embargo, que el pueblo creyente tiene su propia idiosincrasia, sus valores culturales, sus necesidades espirituales, sus sentimientos y sus debilidades, que a la vez han dado matices propios y peculiares a la manera de vivir y expresar su fe y su adhesión a Dios. El desconocimiento o la poca importancia dada a estos aspectos antropológicos y culturales ha llevado a veces a establecer cierto paralelismo y, en casos, un verdadero antagonismo entre la “religiosidad del pueblo” y la “religiosidad” representada por el clero. Hoy todavía no se acaban de entender ni de aplicar principios básicos establecidos por el Concilio Vaticano II, por ejemplo, en el campo de la liturgia, y su relación con la cultura popular, o en otros aspectos de la ministerialidad y el servicio en la Iglesia⁹.

En esta interrelación dialéctica entre el clero y el pueblo fiel se ha ido configurando, a través de patrones de comportamiento y de acciones concretas a lo largo de la historia, nuestro catolicismo popular, y tanto el clero como el pueblo han impuesto su propio sello en unos aspectos o en otros¹⁰. El clero ciertamente ha jugado un papel directivo y muchas veces de autoridad paternalista, unilateral y vertical (aunque no siempre con autoritarismo), no obstante, el pueblo no ha sido solamente un rebaño dócil y sometido, como fácilmente se pudiera creer. El pueblo ha tenido también su actitud crítica, expresada con sus gestos y actitudes, aunque casi nunca con su palabra. A veces su misma indiferencia e inmovilismo ha sido una especie de muda protesta ante las imposiciones, el olvido o desprecio de sus valores culturales y la incompreensión de su propia idiosincrasia, de su propio ritmo, de sus propias y reales necesidades espirituales. El mudo estatismo y a veces hasta la indiferencia ha sido la única forma de expresar la resistencia, de defender aspectos de su mundo religioso ancestral. El

9 En el campo litúrgico, por ejemplo, cfr. SC, 19 y 37, Carlos Braga. “Un problema fundamental de pastoral litúrgica: adaptación y encarnación en varias culturas”, en: *Revista Medellín*, 1 (1975), 51-82. La tradicional poca formación extrateológica del clero ha sido un factor negativo en el campo social, político y cultural y a la vez fuente de equivocaciones, ingenuidades y frustraciones o fracasos en el ministerio de algunos ministros de la Iglesia.

10 Cfr. CEC. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., n. 354-362. En Colombia se ha insistido demasiado, a mi parecer, en la distinción de campos y funciones entre el clero y el laicado y no tanto en la mutua complementación y corresponsabilidad; la práctica efectiva de la “comunidad y participación” ha avanzado significativamente, aunque aún tiene muchas limitaciones y vacíos, especialmente en la perspectiva de los carismas, ministerios y liderazgos de los laicos.

pueblo, pues, ha tenido una actitud receptiva y obediente frente al clero, pero, también, ha resistido en ciertos casos a las imposiciones en el campo de su religiosidad, e, inclusive, no ha escapado a ciertas actitudes conflictivas y anticlericales.

En Colombia, como en otras partes de hispanoamérica, se puede decir que, “la efectiva promoción del laicado se ve impedida muchas veces por la persistencia de cierta mentalidad clerical en numerosos agentes pastorales, clérigos e incluso laicos” (DP, 784).

También, por la confusión que se tiene, en torno a lo que se ha llamado “teología de la distinción de planos”, para definir el puesto y las funciones de los distintos miembros de la Iglesia en las tareas de evangelización y promoción humana o entre la “función religiosa” propiamente dicha y la “función sociopolítica”¹¹.

En torno a estos temas podemos decir que la teoría eclesial sobre los ministerios laicales es posterior a la praxis del pueblo, ya que también dentro de este pueblo fiel, considerado de una manera global, se han destacado ciertas funciones que se aproximan mucho a dichos ministerios y que han sido ejercidas por auténticos ministros surgidos del mismo pueblo, con su aceptación y respaldo, aunque casi siempre sin una institución o un reconocimiento propiamente oficial y canónico. Estos agentes laicos, en muchos casos, han “hecho época” en pueblos y parroquias, llegando a ser lo que se denomina comúnmente “verdaderas instituciones”, con prestigio y eficacia dentro del proceso histórico del catolicismo popular, aunque muchas veces no se han valorado sino desde el punto de vista del costumbrismo y el folclor. De alguna manera han sido verdaderos agentes con funciones específicas dentro del catolicismo popular, como se verá en seguida.

11 Para un comentario resumido de este tema, cfr. Gustavo Gutiérrez. *Hacia una teología de la liberación*, Bogotá, 1971, 36ss. El Concilio Vaticano II ha encauzado esta relación entre el pueblo fiel y el clero desarrollando ampliamente el tema del *Pueblo de Dios*, en: LG, 9-17; AA 23-32, etc. La literatura teológica sobre el tema también es abundante, aunque la práctica eclesial no es del todo coherente y eficaz en estos asuntos.

Algunas funciones individuales y corporativas relevantes en el catolicismo popular

Sería interesante y muy útil estudiar históricamente la trayectoria y significado de los distintos agentes que han desempeñado ciertas funciones importantes, consideradas indispensables y eficaces en muchos casos, dentro del catolicismo popular colombiano. Así llegaríamos a conocer los antecedentes y las raíces históricas y populares de los actuales ministerios eclesiales de tipo laical¹². Aquí nos limitaremos a enumerar y describir someramente algunos casos a modo de ejemplo y como sugerencia para una posible investigación al respecto. No nos referiremos a las funciones que en el campo de la religiosidad han cumplido tradicionalmente los padres de familia, ni los maestros y maestras de escuela, ni los catequistas, ya que alguna referencia hemos hecho de ellos a propósito del hogar, la escuela y la parroquia dentro los asuntos tratados en relación con los “contextos espaciotemporales”.

Sacristanes y campaneros

Los sacristanes y campaneros, especialmente en las parroquias de tipo rural, han representado ordinariamente una especie de ministerio no solo en cuanto a su estrecha colaboración con el clero en torno a las funciones del culto del pueblo creyente, sino también por su peculiar influjo y autoridad y su papel intermediario entre el clero y el pueblo. Estos oficios han sido ejercidos a veces por personas distintas y a veces por una misma persona, no obstante, cada uno tiene su ámbito propio de acción, sus elementos de trabajo y su propia finalidad. A su cuidado está todo lo indispensable para el desarrollo del culto, tanto dentro del templo como fuera de él, así como el deber de convocar oportunamente desde los campanarios a los fieles para

12 Cfr. Enrique Dussel. “Algunas reflexiones sobre las condiciones históricas del ejercicio concreto de los ministerios en la Iglesia en América Latina (1492-1974)”, en: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*. Salamanca: Sígueme, 1978, 169-190. Habría que tener en cuenta el papel que jugaron en algunos tiempos las llamadas órdenes terceras asociadas a comunidades religiosas y los que se denominaron en algún momento como *laicos comprometidos*, quienes cumplían algunas funciones significativas en el desenvolvimiento de la religiosidad popular, antes de que se desarrollara más explícitamente la teología del laicado propiamente dicha.

las ceremonias religiosas y de manejar alguna información práctica y de utilidad para la comunidad.

Los sacristanes fueron en tiempos de la Colonia fiscales y auxiliares de los párrocos y doctrineros para los exámenes de doctrina que debían hacerse a los que se acercaban a la confesión y para llevar el control de los que cumplían esta obligación, mediante la expedición de las llamadas *cédulas de confesión* que servían de comprobante de la obligación sacramental cumplida. También han sido, en muchos casos, catequistas, miembros o directivos de asociaciones piadosas y siempre auxiliares inmediatos y útiles del clero en relación con la comunidad de los fieles.

Los campaneros cumplían también una función muy concreta dentro del desarrollo de la vida y práctica religiosa del pueblo: convocar al pueblo para el culto mediante el toque de las campanas. En efecto, la campana del pueblo fue también un instrumento apropiado y eficaz de comunicación para dar avisos a la gente y para llamar, mediante ciertos toques diferenciados, al cura, al sacristán, a los acólitos o al organista, cuando la telefonía no se había desarrollado tanto. El pueblo sabía y comprendía su significado y utilidad y a veces era un medio muy eficaz de convocatoria. Sin embargo, últimamente, las campanas se han ido silenciando en casi todos los sitios porque no hay quien las sepa tocar con la pericia de los antiguos campaneros o porque han dado paso a otros medios más técnicos y a otras costumbres, propias de nuestras nuevas condiciones y necesidades. Van desapareciendo los campaneros y con ellos la función y el simbolismo de las campanas, especialmente en los ámbitos urbanos¹³. El pueblo ya no es convocado a rezar la salutación angélica al mediodía, ni a recordar a sus difuntos al comenzar la noche, ni a adorar el misterio de la presencia real de Cristo en la eucaristía en el momento de la “elevación” en la celebración de la misa. El sonido de las campanas se prolongaba más allá del templo, lo que se celebraba en el templo y su toque estaba asociado a los sentimientos religiosos del pueblo. El espacio religioso se ha ido restringiendo a medida que las campanas se han silenciado o han sucumbido ante otros sonidos que les han hecho la competencia, especialmente en las grandes ciudades o ante exigencias de índole eco-ambiental.

13 Sobre el simbolismo de las campanas, cfr. Jean Hani. *El simbolismo del templo cristiano*. Barcelona, 1983, 63-68; Alonso Llano, ob. cit., 61-62.

Los sacristanes y campaneros, subordinados al clero en la parte funcional de convocación y organización del pueblo para el culto, han sido a veces personas de cierta autoridad e influjo social sobre las costumbres religiosas, particularmente en el campo de las devociones y la oración. A veces también han sido “rezadores” especializados dentro de la comunidad de los creyentes.

Estos “funcionarios de la religiosidad” generalmente suelen ser personas sencillas, pobres y piadosas, que a veces han ejercido sus oficios durante muchos años con dedicación ejemplar y sin muchas reglas o protocolos contractuales. En algunos casos, se trata de funciones casi vitalicias o de larga tradición y de oficios heredados de padres a hijos, como en el caso de algunos santuarios. Son personas que generalmente gozan del aprecio y respeto por parte del pueblo, aunque a veces se tejen leyendas y habladurías de tipo picaresco en torno a ellos. Estas funciones, especialmente las de sacristía, han sido desempeñadas indistintamente por hombres o mujeres, según las necesidades y posibilidades de cada lugar, sin discriminaciones ni prejuicios, ni falsos pudores segregacionistas. Es un dato muy simple, pero que se ha de tener en cuenta por su significación al pensar en términos de ministerialidad en la Iglesia, ya que estas funciones y otras similares tienen mucho parecido con ciertos ministerios laicales que se van incrementando por doquier y poseen rasgos semejantes a las antiguas “órdenes menores” en el ámbito clerical, modificadas o suprimidas después del Concilio Vaticano II.

Organistas y coristas

Los organistas, coristas, directores de bandas populares y de coros parroquiales se pueden considerar también como agentes importantes con funciones peculiares dentro del catolicismo popular. Ellos han sido los animadores de las celebraciones religiosas y de las fiestas populares a través del arte musical y del manejo coral. Han jugado un papel cultural importante en los pueblos y una función aglutinante y estética dentro del conjunto de lo festivo popular.

Los tiempos de mayor actividad de tipo religioso han sido la Semana Santa, la Navidad, la celebración dominical y las fiestas patronales. En algunos casos esta actividad ha evolucionado hacia formas más refinadas, como en el caso de Popayán, que durante la Semana Santa suele celebrar un festival muy reconocido de música religiosa. Debemos tener en cuenta que ordinariamente la función de estos agentes consiste en acompañar y solemnizar las celebraciones religiosas. La música y el canto, por lo demás, son

ingredientes característicos e indispensables de lo festivo, tanto en el ámbito religioso como en otros campos de la cultura. El pueblo, a su modo, considera como parte de su mundo religioso a estos agentes y reconoce y admira sus habilidades.

En algunos casos, han sido “funcionarios” contratados de modo permanente para las funciones culturales de tipo parroquial, como profesionales, por ejemplo, para la enseñanza musical en las instituciones educativas. En otros casos, son más bien personas o agrupaciones que espontánea y ocasionalmente asumen estas funciones dentro del desenvolvimiento de las funciones culturales a lo largo del año, como ocurre con los coros que se forman para cantar los villancicos durante la novena previa a la Navidad o para ciertas ocasiones de especial solemnidad religiosa. Estas personas, de alguna manera, ejercen también cierto influjo sobre la sensibilidad religiosa del pueblo. Por la historia de la evangelización, sabemos, también, que los misioneros utilizaron pedagógicamente el canto para enseñar oraciones, fórmulas catequéticas, los misterios del rosario y otros aspectos de la doctrina cristiana, ya que su repetición musicalizada permitía una agradable y más fácil memorización. Algunos predicadores de misiones populares y animadores de ciertas prácticas devocionales (como el rosario de aurora) eran verdaderos peritos en la utilización del canto religioso popular como método y herramienta de animación catequética, pastoral y devocional, como lo han sido en las últimas décadas los líderes de movimientos carismáticos y las iglesias denominadas cristianas.

La música religiosa y el canto han estado bajo la responsabilidad de coristas, organistas y directores de coro hasta la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II. Estos agentes, al lado del pueblo fiel y del clero, han desempeñado una de las funciones características e imprescindibles dentro del culto y la devoción popular, como animadores de las procesiones, novenas, trisagios, celebraciones sacramentales y demás prácticas y ceremonias religiosas importantes dentro de la tradición religiosa del pueblo.

Estas funciones, centradas en torno a la música religiosa de tipo popular, han venido sufriendo diversas transformaciones, cuando no su lenta desaparición y reemplazo por equipos electrónicos de sonido y amplificación que utilizan indiscriminadamente todo tipo de música religiosa producida en serie para el consumo masivo. En otros casos, esta función musical religiosa se ha dejado a la deriva en manos de coros más o menos improvisados y anárquicos o a la suerte de asambleas entusiastamente participativas pero,

en muchos casos, con accionares un poco confusos¹⁴. No vamos a analizar los problemas pastorales y culturales que este tema de la música y la religiosidad popular encierra, nos basta señalar la importancia de estos agentes y de sus funciones dentro del conjunto del tema que tratamos, ya que forman parte del contexto general y de la fenomenología de la religión del pueblo.

Otras funciones individuales importantes en el catolicismo popular

Otras funciones individuales de tipo ministerial que se pueden enumerar como importantes dentro del proceso global y la dinámica del catolicismo popular colombiano son las siguientes:

- Los catequistas.
- Los acólitos.
- Los alféreces o mayordomos de las fiestas patronales o locales.
- Los mayordomos de fábrica de los templos.
- Los secretarios y secretarias de los despachos parroquiales.
- Los aseadores y cuidadores de los templos y capillas.
- Los cargueros de “andas” y “pasos” de las procesiones, especialmente durante la Semana Santa.
- Los “rezadores” en los novenarios y velorios de difuntos.
- Los sepultureros o enterradores, y otros funcionarios.

Estos y otros semejantes no son simples oficios necesarios o empleados que cumplen una función laboral determinada al servicio de la comunidad. Todos de alguna manera tienen que ver con aspectos diversos del catolicismo popular en cuanto representan y ejercen cierto tipo de ministerio popular, no propiamente instituido, pero sí reconocido en medio de la comunidad de los creyentes. Todos ellos han sido auxiliares inmediatos de las funciones

14 Soy consciente de la importancia y significado del tema de la música religiosa y de sus aspectos pastorales y litúrgicos, pero creo que no es del caso explicitarlos aquí, ni hacer referencia a su bibliografía, dadas las características distintas de este trabajo. Considero que el papel y significado del canto popular en el ámbito de la religiosidad no se ha estudiado suficientemente aún en Colombia.

pastorales y administrativas del clero y cada uno ha tenido cierta relación con la religiosidad del pueblo, en sus dinámicas, costumbres y expresiones. Algunos han llegado a ser “personajes típicos” y reconocidos popularmente. En Popayán, por ejemplo, se ha hablado hace unos años de un hombre que durante setenta años ha ejercido ininterrumpidamente el oficio de “carguero” del paso del Cristo de la Veracruz y ha recibido de las autoridades de la ciudad un pergamino de reconocimiento a su labor con la siguiente leyenda:

Otón Sánchez, carguero de cargueros de las procesiones de Popayán, sobre cuyos hombros se ha enaltecido durante setenta años la tradición religiosa de la ciudad, en homenaje y reconocimiento a su fe victoriosa, a su valor austero u a su devoción edificante. 1906 – 1976¹⁵.

Algunas de estas funciones se heredan en la familia, van en correspondencia con determinado estatus social o dependen, también, de condiciones socioeconómicas, a pesar del dinamismo de igualación que tiene la religiosidad popular. La importancia de estas funciones varía de un lugar a otro según diversos factores. En algunas partes o ambientes tiene especial relieve la función de los “rezadores o rezadoras”, quienes aparecen dirigiendo la oración en los novenarios de los difuntos, en los viacrucis y en algunas procesiones. Son personas que ordinariamente saben leer, tienen un nivel de educación y disponen de un libro devocionario o novenario o que saben de memoria ciertas oraciones populares y pueden guiar a ciertos clérigos rezadores que aparecen los lunes y el dos de noviembre en algunos cementerios

15 La información es de Susana Muñoz de Arias. “Otón Sánchez, el coloso del barrote” (Semblanza de Popayán), en: *El Espectador*, (2 de septiembre, 1984) 5-B, ilustrada con una fotografía y una caricatura del personaje, que además es historiador. Continúa la articulista señalando el sentido histórico-simbólico de esta función: “La presencia de Otón se incorpora a las semblanzas, tradiciones y leyendas de Popayán, en que el barrote toma dimensión histórica, puesto que el derecho a él solo era otorgado por la herencia. Era la tradición. El barrote forja también la historia de nombres ilustres y de quienes, con su presencia como cargueros, contribuyen al esplendor del culto y las tradiciones payanesas... Ser carguero —reza la misma historia— era honor reservado a quienes ostentaban nobiliarios títulos. Pero la fe cristiana aglutinó en Popayán a hombres de todas las razas y culturas que, revestidos con la túnica azul oscuro de anchas mangas y larga hasta el tobillo, con la banda blanca que cruza los cuerpos ceñida a la cintura por cordones terminados en ricas borlas, alpargatas y capucha, cargan las andas en las imponentes procesiones nocturnas de la Semana Santa”. Ibid.

cantando responsos por los difuntos a cambio de un estipendio. Todos ellos aparecen a veces como intermediarios entre el pueblo y Dios o como simples guías, colaboradores y animadores de su expresión orante. A veces los sacristanes, acólitos y catequistas cumplen igualmente estas y otras funciones peculiares de la devoción popular. En cada sitio el pueblo sabe quiénes son los que pueden o están acostumbrados a cumplir ciertas funciones relacionadas con la religiosidad popular y acude a ellos como a agentes cualificados y de confianza.

Los *líderes veredales* en los campos colombianos, así como los que fueron en su tiempo “auxiliares inmediatos” en las escuelas radiofónicas de Radio Sutatenza, también han tenido mucha relación con aspectos propiamente religiosos del pueblo.

Hay, pues, funciones del liderazgo, colaboración y servicio en los distintos aspectos del catolicismo popular ejercidas por individuos que de alguna manera han contribuido al desarrollo y mantenimiento de las costumbres religiosas del pueblo y que habría que relacionar quizá, en una aproximación teológica, con los carismas y ministerios que surgen dentro del pueblo de Dios, tal como eran considerados originalmente en algunas comunidades cristianas (cfr. Rm. 12, 3-8; Ef. 4, 7-12; 1Cor.12,8-10; 28-30; Hch. 11,27, etc.).

Puede ser una pérdida para el catolicismo el acabar de relegar al olvido a estos agentes y sus funciones, si no se logra establecer una adecuada relación teórico-práctica con lo que está surgiendo en el campo de los nuevos ministerios laicales y diversos movimientos y agrupaciones de características similares. Algunos de estos agentes hubieran podido ser recuperados pastoralmente dentro del proceso de renovación litúrgica, catequética y ministerial. En algunos casos ciertamente se ha sabido aprovechar esta riqueza ministerial procedente del catolicismo tradicional del pueblo en orden a las nuevas necesidades y situaciones pastorales, y algunas de estas personas han evolucionado hacia una participación eclesial verdaderamente renovada.

Algunas funciones corporativas en el contexto religioso popular

Así como se destacan individuos que desempeñan ciertas funciones dentro del catolicismo popular, igualmente aparecen algunos grupos de personas que han cumplido o cumplen diferentes papeles en diversos campos de la

religiosidad del pueblo. Algunos de estos grupos tienen una relación directa con la religiosidad, otros indirectamente.

En primer lugar nos tenemos que referir a las *cofradías* y *hermandades* que fueron a la vez resultado del esfuerzo evangelizador de los misioneros e instrumentos fecundos de acción pastoral, como lo han reconocido públicamente los obispos de Latinoamérica al hablar de

[...] la extraordinaria proliferación de cofradías y hermandades de laicos que llegan a ser alma y nervio de la vida religiosa de los creyentes y son remota pero fecunda fuente de los actuales movimientos comunitarios en la Iglesia latinoamericana". (DP: 9)

En el caso de Colombia y dentro del ambiente campesino me parecen acertadas las observaciones de Francisco Zuluaga, quien dice: "En el pasado tuvieron gran esplendor en el medio campesino [...] 'las cofradías religiosas'. De esta manera los laicos se integraban en la vida religiosa de las parroquias, de modo especial en las grandes 'celebraciones'".

Las cofradías han ido muriendo con los más ancianos y han surgido las juntas y otros grupos para promover la celebración de la Navidad, las fiestas patronales y de la "Santísima Virgen" y sobre todo la Semana Santa¹⁶.

Las cofradías y otras asociaciones de tipo religioso cumplieron en su tiempo una función destacada especialmente dentro del desarrollo del culto en las fechas más importantes del calendario religioso. Favorecieron y ayudaron a desarrollar algunos aspectos de la vida cristiana y de las devociones populares y sirvieron como medio eficaz de influjo del clero en la sociedad. A sus miembros se les exigía cierto nivel de vida cristiana ejemplar y la realización de algunas obras de misericordia, participación puntual en las actividades propias de la organización, cultivo especial de algunas virtudes cristianas y otros compromisos. Tenían sus propias insignias, devocionarios, catecismos y novenarios y cumplían particulares ejercicios de piedad¹⁷. Generalmente han

16 Francisco Zuluaga. *Los campesinos colombianos*, ob. cit., 151. El autor enumera otros grupos sociales campesinos diferenciados según sus pautas de comportamiento, el estatus y los papeles que desempeñan. Ibid., 133-152.

17 Así se indicaba en unas Constituciones de una cofradía del siglo XVIII en México: Una cofradía tiene como finalidad "el aprovechamiento espiritual y el aspirar en todo al cumplimiento de la voluntad de Dios, de sus preceptos y conceptos, caminando a la perfección cada uno según su estado y las obligaciones de él, con enmienda de la vida, penitencia

sido grupos de gente piadosa más directamente vinculada al cultivo y sostenimiento de algunas expresiones de la religiosidad popular que han brindado en su tiempo una colaboración y apoyo eficaz a la acción pastoral de la jerarquía.

Las cofradías y hermandades poco a poco se han ido extinguiendo o transformando para dar lugar a otros grupos nuevos que surgen dentro de los actuales procesos de cambio de las costumbres religiosas del pueblo y de los nuevos criterios y estrategias pastorales de la Iglesia. Su remoto origen está en España, principalmente en Andalucía, donde, en las últimas décadas, han experimentado un extraordinario proceso de incremento y reorganización, sobre todo en torno a la célebre y tradicional Semana Santa¹⁸.

La historia de las cofradías en Colombia está por escribirse, sería útil para el conocimiento más completo de la religiosidad popular y de aspectos culturales importantes del pueblo no dejar en el olvido este tipo de agrupaciones. Este es uno de los tantos vacíos histórico-literarios que tenemos dentro de la experiencia religiosa del pueblo colombiano.

Al lado de las cofradías, y entre de los agentes corporativos que han cumplido alguna función en el ámbito del catolicismo popular, tenemos que mencionar las terceras órdenes laicales relacionadas, las cofradías devocionales de origen similar, las asociaciones de madres católicas e hijas de María, los cruzados de la Eucaristía, los grupos de adoradores y adoradoras, las conferencias de San Vicente de Paúl y otros grupos más tradicionales o antiguos que estuvieron centrados principalmente en ciertas actividades piadosas y devocionales y en algún compromiso de vida cristiana testimonial, ejemplar y de beneficencia.

Más recientemente hay que mencionar los grupos catecumenales, el movimiento de renovación carismática, las comunidades eclesiales de base, los encuentros matrimoniales, los focolares, el movimiento familiar cristiano, los cursillos de cristiandad y tantos otros grupos, asociaciones y movimientos que van apareciendo y desapareciendo por distintos motivos, generalmente en torno a intereses, necesidades y motivaciones de tipo religioso

y contrición de los pecados, mortificación de los sentidos, pureza de conciencia, oración, frecuencia de los sacramentos, obras de caridad y otros ejercicios santos". Texto citado en CEHILA, I/1, 601; cfr. *ibid.*, 598-607; cfr. María Lucía Sotomayor. *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICAH, 2004.

18 CEC. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., 409.

y apostólico. El documento de Puebla se ha referido de una manera muy amplia a esta dimensión asociativa expresada de diversas maneras en todo el continente al reconocer que,

Florece también otros grupos cristianos eclesiales de seglares hombres y mujeres, que reflexionan a la luz del Evangelio sobre la realidad que les rodea y buscan formas originales de expresar su fe en la Palabra de Dios y de ponerla en práctica. (DP, 99)

Hay que tener en cuenta también que de una manera indirecta ciertos grupos o asociaciones de tipo más bien cívico o social influyen o condicionan a veces las creencias, convicciones y expresiones de la religiosidad popular, como es el caso de las juntas de acción comunal, algunas organizaciones cooperativas y sindicales tanto en los campos como en las ciudades (Uconal y Setrac, por ejemplo).

Sería tal vez un trabajo útil el poder realizar una especie de inventario socio-analítico de los diversos tipos de grupos, asociaciones, comunidades y movimientos que han existido a lo largo de la historia religiosa de Colombia, así como de los que continúan surgiendo o renovándose en torno a ciertos valores, intereses, necesidades, devociones y funciones directa o indirectamente relacionadas con lo religioso, para descubrir lo que ellos significan en el conjunto de la vida social, religiosa y cultural del pueblo. Es indudable que estos grupos y movimientos obran de alguna manera como agentes en el proceso global del catolicismo popular colombiano y en algunos casos sobre aspectos muy concretos del mismo, no siempre con buen reconocimiento por parte de la jerarquía eclesiástica.

Vamos a señalar algunas de esas funciones de una manera general e indiscriminada teniendo en cuenta que algunas influyen más que otras y en distintos niveles de importancia y eficacia, dándoles la denominación genérica de grupos y movimientos. A nivel de funciones y de significación estos han sido, entre otras cosas:

- Medios de socialización religiosa y participación eclesial.
- Vehículos de intermediación entre el clero y el pueblo fiel.
- Algunos han evolucionado hacia comunidades eclesiales de base como “focos de evangelización y en motores de liberación y desarrollo” (DP, 96).

- Portadores de las tradiciones y costumbres religiosas del pueblo.
- Campos propicios para el cultivo de algunos aspectos devocionales del catolicismo popular.
- Signos de piedad y ejemplo de buenas costumbres religiosas y morales para el resto de los creyentes.
- Auxiliares de la pastoral del clero en diferentes campos de acción y presencia.
- Verdaderos centros de espiritualidad popular.
- Núcleos elementales de conciencia eclesial participativa.
- Células de resistencia crítica al cambio impuesto o a la tradicional imposición clerical.
- Ámbitos de oración y piedad individual y comunitaria extralitúrgica.
- Presencia comunitaria de tipo selectivo o elitista de los considerados “buenos cristianos”, “cristianos devotos”, “cristianos comprometidos”, entre otros.

Algunos de estos *grupos* y *movimientos*, y otros que no hemos nombrado, tienen vigencia actual y siguen sus propios procesos de integración, cohesión, crecimiento y expansión. No es pertinente evaluar sus resultados. Muchos de ellos no aguantaron el torrente de críticas ni la fuerza avasalladora de cierta “iconoclastia” desacralizadora, reformadora o liberadora posconciliar. Otros reconocieron que no respondían ya a las nuevas situaciones y exigencias de una fe situada y comprometida, ni a los nuevos aires religiosos del mundo moderno, ni a una espiritualidad renovada. Pero todos, de una manera u otra, han sido factores importantes, por su eficacia, significación o fuerza aglutinadora, dentro de la configuración morfo-fenomenológica del catolicismo popular colombiano, de su desenvolvimiento histórico y su dinámica sociocultural.

Desde el punto de vista pastoral, la jerarquía católica colombiana ha valorado cada vez más el aporte de los laicos y de sus organizaciones y parece plenamente consciente de que “sin su aporte inteligente, organizado y dinámico, la labor sacerdotal queda trunca y sin eficacia”¹⁹. Por ese motivo el episcopado colombiano ha señalado entre sus principales líneas de acción:

19 CEC. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., 409.

“Apoyar los movimientos apostólicos ya existentes, haciéndolos tomar conciencia del compromiso histórico y liberador de nuestro país y actualizar las asociaciones piadosas”²⁰. Pero son temas pastorales que están fuera del ámbito de nuestro estudio. Dentro de este conglomerado, sin embargo, tenemos que destacar un poco lo que acontece en el campo de la juventud y su relación con el asunto que estamos estudiando.

Grupos, movimientos y organizaciones juveniles y su ubicación funcional dentro del catolicismo popular

Debemos comenzar plateándonos algunas preguntas y buscando las respuestas correspondientes desde la realidad concreta de lo que ocurre en este campo. ¿Qué funciones han cumplido y tienen los jóvenes en el catolicismo popular colombiano? ¿Es este un ámbito exclusivo de los mayores? ¿El catolicismo popular le dice algo a la juventud colombiana? ¿Es la juventud ajena, indiferente, o crítica y contraria a los fenómenos de la religiosidad popular? ¿De qué manera pueden ser considerados los jóvenes como agentes del catolicismo popular en Colombia?²¹

No tratamos aquí de la pastoral juvenil, sobre la cual hay muchas experiencias y abundante literatura en Colombia. Solo queremos relacionar temáticamente el mundo juvenil con el catolicismo popular para señalar algunas de las funciones en este complejo ámbito sociocultural.

En general se puede decir que los jóvenes colombianos han aprendido a vivir y a expresar su fe al lado de los mayores y bajo su influencia, dentro de lo que en otra parte hemos denominado como el medio o *ambiente sociocultural del catolicismo popular*, así como sobre la familia y la escuela. La

20 Ibid., 413.

21 En Colombia se han hecho algunos estudios de tipo sociorreligioso y pastoral en este sentido. Ver: Paciano Fermo. *Catolicismo de la juventud colombiana Estudio sociorreligioso del Colegio y de la Universidad*. Bogotá, 1961; Bartolomé Vanrrell. *Crisis de fe y adolescencia. -2000 jóvenes confiesan los motivos de su fe o de su incredulidad-* Bogotá, 1969; CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 121-158: “Juventud y educación”; Jesús Andrés Vela. *Pastoral juvenil en América Latina*, Bogotá, 1978. Con motivo del año internacional de la juventud (1985) se cumplieron en Colombia diversas actividades con los jóvenes a nivel nacional con muy buena respuesta y participación, como sucedió con la visita del papa Juan Pablo II a Colombia (1986) y del papa Francisco (2017).

religiosidad ha formado parte de su herencia sociocultural, especialmente en el medio campesino y en las llamadas clases medias. El nivel de arraigo y perseverancia en las tradiciones y costumbres religiosas y de adhesión a las prácticas externas de religiosidad ha sido muy variable y es un problema complejo, dado que, entre otras cosas, la juventud es un sector muy dinámico y cambiante dentro del conjunto social. A estas situaciones ha tratado de responder la pastoral juvenil, en sus distintas vertientes y formatos.

La pastoral juvenil, como campo especializado de acción y como preocupación preferente de la Iglesia, es una cuestión relativamente reciente, como lo es la misma temática específica de la juventud²². Colombia ha acumulado mucha experiencia en este campo y ha logrado buenos resultados por ejemplo en el orden vocacional y en algunos procesos de cambio, aunque, por otra parte, la juventud es un sector humano mayoritario sujeto a muchas tensiones y frustraciones de distinta índole, incluso dentro del mismo ámbito religioso²³. En orden a responder a sus necesidades y a encauzar su dinamismo surgen distintas iniciativas, grupos, movimientos y organizaciones que de alguna manera cumplen ciertas funciones en relación con el catolicismo popular. A veces los jóvenes constituyen la instancia crítica más aguda frente al catolicismo popular, ya sea tomado globalmente, ya sea en sus aspectos concretos más estáticos y negativos.

En efecto, algunos grupos y movimientos juveniles de distinto origen y naturaleza que han existido o persisten en Colombia han cumplido ciertas funciones de transmisión, cultivo, socialización, autocrítica y renovación de los valores religiosos en el mundo juvenil. Lo religioso ha sido de alguna manera importante, por ejemplo, entre los grupos de scouts, grupos de campismo, socorristas, jóvenes líderes campesinos, juventud obrera católica, central católica de juventudes, diversos grupos juveniles parroquiales, casas de la juventud y otros, promovidos o asesorados ordinariamente por sacerdotes y religiosos. Algunos de estos y otros, como los grupos de campamento-misión, pascuas juveniles y similares, han tenido generalmente una proyección

22 Cfr. Documento de Puebla (1979), sobre “La opción preferencial por los jóvenes”, 1167-1205 y el Documento sobre la Juventud, de Medellín (1968). También, CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 121-158.

23 Algunas de estas tensiones se han hecho resaltar en el documento de Puebla, n. 1171, 1172, 1176 y 1177, principalmente. Cfr. CELAM, *Juventud y cristianismo en América Latina*, Bogotá, 1969.

misionera de tipo popular, lo mismo que muchos jóvenes que trabajan en distintos sitios como maestros, misioneros, líderes sociales y catequistas. En muchos casos ellos mismos organizan y presiden celebraciones populares de tipo devocional y masivo, como procesiones, viacrucis, rosarios de aurora, celebraciones de la palabra, jornadas de distinta índole, entre otras expresiones de piedad popular.

Generalmente estos grupos y movimientos han buscado la forma de reinterpretar y expresar creativamente los contenidos, prácticas y tradiciones del catolicismo popular, sobre todo en el campo de la oración, lo cultural, la reflexión y el testimonio. Han cumplido o cumplen una innegable función de creatividad y renovación de la práctica religiosa popular; por ejemplo, en las celebraciones de la Semana Santa y de la Navidad, no solo como grupos independientes y centrados en sus propias actividades, sino también vinculados a las comunidades parroquiales, cuando se les motiva, se les deja espacio a la iniciativa y se les apoya.

Otro tipo de grupos, en los que también los jóvenes han desempeñado un papel importante y han estado en juego algunos aspectos de religiosidad popular son, por ejemplo, el llamado Alfa y Omega (de tipo estudiantil), Tradición, Familia y Propiedad (de índole aristocrática tradicionalista) o los “Niños de Dios”, entre otros. En ellos han prevalecido especialmente ciertas motivaciones y estrategias de tipo proselitista y de hábil manipulación de los sentimientos y valores religiosos para lograr sus objetivos²⁴. Igualmente podemos recordar aquí las corrientes de origen oriental que encuentran sus principales adeptos y agentes entre la juventud algo desencantada, desorientada o curiosa, que a veces aparecen con sus característicos atuendos cumpliendo funciones de publicidad y proselitismo especialmente en las grandes ciudades.

En el campo de la Iglesia siguen surgiendo nuevas experiencias de grupos, comunidades, movimientos y organizaciones que buscan encauzar a los jóvenes hacia los aspectos fundamentales de la experiencia cristiana, dentro de nuevas propuestas de vida comunitaria, oración, formación y compromiso apostólico²⁵. De esta manera, a través de diferentes experiencias, la juventud

24 A este propósito el SPEC hizo pública en su momento una *Nota teológica-pastoral sobre “Los Niños de Dios” y sobre “Alfa y Omega”*.

25 Por ejemplo, algunos grupos de estudiantes universitarios y profesionales laicos que surgieron en la década de 1980 en el Barrio *El Minuto de Dios* (Bogotá), denominados *Betania*, *Emaús*, *Patmos* y *Belén*, que compartían sus bienes y asumían un compromiso

no solo ayuda a configurar un tipo de comunidad eclesial y de acción pastoral, sino, también, caracteriza en algunos aspectos las expresiones propias del catolicismo popular. No hay duda de que los jóvenes, con sus diversas actitudes ante lo religioso, han sido agentes de cuestionamiento, tensión, autocrítica, discernimiento y cambio del catolicismo popular colombiano. Ciertamente, las personas de mayor edad son los más asiduos practicantes de la religiosidad popular, sin embargo, los jóvenes han cumplido y tienen igualmente sus propias funciones dentro del proceso global, la historia y las múltiples expresiones religiosas del catolicismo popular colombiano que estamos estudiando. Basten estas consideraciones de carácter general y contextual para ubicar desde el punto de vista funcional a los jóvenes dentro del tema que tratamos.

Otros factores que obran como agentes en el catolicismo popular

Es necesario aún hacer algunas observaciones generales sobre lo que podemos caracterizar como agentes secundarios o indirectos en el catolicismo popular para completar esta aproximación funcional.

En Colombia hay instituciones, organizaciones y medios que, aunque tienen cometidos incluso ajenos a lo religioso, han ejercido o ejercen alguna influencia en el catolicismo popular a modo de agentes indirectos o secundarios. A algunos de estos factores nos vamos a referir muy brevemente ahora.

pastoral y de servicio a la comunidad y se preparaban teológicamente para servir mejor (Información aparecida en: *El Espectador* (Bogotá) del 1 de julio de 1984, 2-B). Sabemos también que hay otras experiencias similares de grupos comunitarios juveniles en diversas ciudades y regiones del país, cuyo origen, características y significación puede asemejarse a lo que a este respecto comentaba el entonces Cardenal Joseph Ratzinger, luego Benedicto XVI: “Cada vez encuentro más grupos de jóvenes resueltos y sin inhibiciones para vivir plenamente la fe de la Iglesia y dotados de una gran impulso misionero”, *Informe sobre la fe*, Madrid, 1985, 50. Generalmente son movimientos y grupos, como observa el mismo cardenal, “que nadie planea ni convoca y surgen de la intrínseca vitalidad de la fe” (Ibid.), aunque con dificultades a veces para su inserción dentro de la pastoral general de la Iglesia y en tensión con algunos aspectos institucionales de la misma. Otro ejemplo interesante es la experiencia de los ‘Maestros misioneros’ que tuvo vigencia durante varios años en la Prelatura y luego Diócesis de Tibú (Norte de Santander), ya dentro de una planeación pastoral de conjunto y debidamente coordinada e institucionalizada.

En primer lugar, tenemos que señalar que las constituciones políticas de Colombia (la de 1886 y la de 1991), *el concordato* con la Santa Sede y el mismo gobierno han garantizado jurídica y socialmente el libre desarrollo del catolicismo del pueblo colombiano e incluso lo han favorecido, privilegiado y defendido en algunos momentos de la historia colombiana. Esta situación se basa en el reconocimiento del hecho histórico y sociocultural de que la “religión católica, apostólica y romana ha sido la de la Nación” y de que como tal es “esencial elemento del orden social”. Por eso los poderes públicos la han protegido (dentro del principio de la libertad religiosa) y hacen que sea respetada²⁶.

El concordato vigente, que aplica el artículo 53 de la misma Constitución, establecido “sobre bases de recíproca deferencia y mutuo respeto” entre la Iglesia Católica y el Estado tiene “el propósito de asegurar una fecunda colaboración para el mayor bien de la Nación Colombiana” y es una forma de garantizar institucionalmente el hecho sociohistórico del “tradicional sentimiento católico” del pueblo colombiano²⁷. En virtud de esta ley, la Iglesia católica y los que a ella pertenecen tienen garantizado por parte del Estado colombiano “el pleno goce de sus derechos religiosos”, “su plena libertad e independencia de la potestad civil”, el ejercicio libre de “toda su autoridad espiritual y su jurisdicción eclesiástica”, pero, naturalmente, “sin perjuicio de la justa libertad religiosa de las demás confesiones y de sus miembros, lo mismo que de todo ciudadano” y conformándose en su gobierno y administración con sus propias leyes, que son independientes de las leyes civiles y no forman parte de estas pero que son respetadas por las autoridades de la República²⁸.

Es, más o menos, la misma situación jurídica que se ha vivido desde 1887, con algunas variaciones más de forma que de fondo. El catolicismo sigue de esta manera viviéndose en un ambiente social e institucional favorable y

26 Cfr. *Constitución política de Colombia* (compilada por Jorge Ortega Torres) Bogotá, 1982. Preámbulo.

27 CEC. *Concordato de 1973* (3ª edición), Bogotá. 1983. pp.9-10. Este Concordato fue aprobado por la Ley 20 de 1974, bajo la presidencia del liberal Alfonso López Michelsen, siendo Monseñor Ángel Palmas Nuncio de la Santa Sede en Colombia, el cual conserva algunos artículos vigentes después de la Constitución Política de 1991.

28 Estos son los contenidos fundamentales de los tres primeros artículos de la Constitución de 1886, vigente hasta 1991; cfr. *Ibid.*, 9-10.

jurídicamente protegido, para su desenvolvimiento. Es el reconocimiento de que el catolicismo es la religión tradicional y mayoritaria del pueblo colombiano, lo cual ejerce una función de seguridad y apoyo que tiene su despliegue concreto a través de múltiples formas organizativas, administrativas y pastorales, que no es pertinente tratar aquí.

Otro factor que podemos considerar como importante dentro de este apartado es la postura de los partidos políticos antiguos y tradicionales (Liberal y Conservador) frente a la Iglesia y a los valores religiosos. Históricamente uno de ellos se ha identificado como afecto y favorable a los valores y tradiciones católicas de los colombianos y a la vez ha empleado esta vinculación como medio proselitista de tipo electoral y arma de combate contra su partido rival. El otro partido ha sido históricamente más independiente, ajeno y a veces contrario a las instituciones católicas y a ciertos valores y tradiciones religiosas del pueblo, llegando incluso a situaciones de enfrentamiento de índole anticlerical, hasta el punto de ser considerado por las jerarquías católicas, en tiempos no muy lejanos, como una amenaza a la religión y, por tanto, a ser objeto de sus condenas públicas. Los pulpitos, los periódicos y otros medios de expresión han sido testigos de muchos desbordamientos partidistas de los clérigos en épocas de tensiones y enfrentamientos²⁹, así como se reconoce la importante fuerza política, en sentido partidista, de las llamadas “iglesias cristianas”, ajenas a la estructura católica.

Se puede decir que este tipo de relación entre la religión y los partidos políticos, como su actividad proselitista, ha influido más bien negativamente sobre el pueblo colombiano en cuanto que ha fomentado más el desconcierto, la división y la combatividad que el verdadero orden social y el bien común. Muchas veces desde lo político partidista se ha manipulado lo religioso y viceversa, especialmente en tiempos de violencia partidista y en épocas de procesos electorales. Muchas veces también las jerarquías políticas y eclesiásticas sembraron gran desconcierto y desunión entre los colombianos por este motivo y el pueblo ha tenido que vivir en cierta ambigüedad religioso-política. Pero la historia sigue demostrando que religión y política son dos

29 Cfr. Germán Guzmán y..., ob. cit., *La violencia en Colombia*, ob. cit., I, 270-274 y 399ss; II, 381-417. Tratando sobre la etiología de la violencia en Colombia se habla de las fallas sociales de tipo estructural entre las cuales se explicitan: la irrupción de lo político en lo eclesial; presiones temporales sobre la Iglesia, activismo político-clerical de algunos elementos y en algunos sectores. Ibid., I, 413.

campos de mutua influencia y difícilmente aislables en la práctica histórica concreta del pueblo. Este es un tema que ha estado en el fondo mismo de la *teología de la liberación* y que no corresponde tratar de aquí³⁰.

Debemos señalar también que algunas instituciones de carácter cultural y social, tanto oficiales como privadas, han ejercido cierto influjo indirecto, pero real, sobre diversos aspectos del catolicismo popular y sobre las conductas humanas que se apoyan en motivaciones religiosas y morales de origen y contenido cristiano. Es el caso de los programas y campañas de planificación familiar, especialmente el adelantado por la institución denominada *Profamilia*, así como los más recientes debates en torno al aborto, por su incidencia sobre las convicciones morales del pueblo católico, sus valores religiosos o ciertos prejuicios socioculturales. A veces son temas que suscitan encendidas polémicas en el campo católico, con la repercusión correspondiente sobre la sensibilidad religiosa del pueblo que no siempre tiene elementos teóricos sólidos de discernimiento al respecto. Todo se ve desde el punto de vista de una amenaza de los valores morales y religiosos o de la autoridad magisterial y jerárquica, y no se valoran suficientemente otras dimensiones de este tipo de problemas.

También las instituciones educativas y los medios culturales como el cine, el teatro, la televisión, las redes de internet, las publicaciones y todos los medios masivos de comunicación obran como agentes indirectos sobre diversos aspectos del catolicismo popular en la medida en que el pueblo tiene acceso permanente a ellos y la sociedad se va haciendo cada vez laica y alejada de las cuestiones religiosas. Unas veces por el tratamiento de algunos temas concretos relacionados con la religión y otras por los criterios que subyacen en el manejo de dichos medios en relación con lo religioso de una manera global y general, sin mayor discernimiento crítico ni bases científicas.

30 Cfr. Antonio José Echeverry P. *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de comunidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Cali: Universidad del Valle, 2005. Tal vez las experiencias negativas de las guerras civiles y de la larga y penosa experiencia de la violencia religiosa-político-partidista ha sido uno de los factores determinantes de cierta actitud, que tentativamente se puede denominar como de reserva y desconfianza frente a la Teología de la liberación que a veces se ha advertido en Colombia o de que por lo menos no haya tenido tanto interés y entusiasmo como en otras partes, o de que se haya promovido más bien desde cierta clandestinidad y de modo vergonzante, si se quiere.

Empresas culturales de alcance nacional, como fue en su momento la *Acción Cultural Popular* (ACPO), a través de las *escuelas radiofónicas de Radio Sutatenza*, jugaron en su tiempo un papel más directo y decisivo, sobre todo en el ambiente rural, para promover los valores culturales, religiosos, sociales y morales del pueblo colombiano dentro de una motivación a la promoción y conservación de la religiosidad popular tradicional. Su política general de “educación fundamental integral del pueblo colombiano” se convirtió en un agente importante para el arraigo y revitalización del catolicismo popular en muchos de sus aspectos, en gran parte del país³¹.

Podríamos seguir escudriñando en el campo de la historia y de la vida nacional para descubrir otros factores que han obrado como agentes directos o indirectos del catolicismo popular³². Basten, para nuestro caso, estas indicaciones y análisis para comprender que el contexto es amplio y complejo y que aún quedan muchas cosas pendientes para la investigación y la evaluación en orden a una más completa aproximación funcional al catolicismo popular colombiano dentro de su estudio teológico-hermenéutico. Los aspectos propiamente eclesiales se tratan en otra parte de este libro, como ya se indicó. Son múltiples los agentes y factores que obran en el catolicismo popular, y variadas sus funciones e incidencia, lo que hace que la experiencia religiosa popular sea muy compleja y que su valoración teológica-pastoral exija siempre un cuidadoso ejercicio de discernimiento, ejercicio que suelen asumir las instancias eclesiales de distinta índole, especialmente la Conferencia Episcopal Colombiana y sus distintas dependencias de tipo pastoral.

31 Cfr. François Houtart y Gustavo Pérez. *Acción cultural popular: sus principios y medios de acción. Consideraciones teológicas y sociológicas*. Bogotá, 1960.

32 Hay que tener en cuenta que algunos temas ya tratados en otra parte, como el hogar, la escuela, etc., son verdaderos agentes con funciones y dinámicas muy concretas dentro de las prácticas religiosas y del proceso del catolicismo popular, además de ser espacios particulares de su desarrollo y manifestación, ya que forman parte del “hábitat” de la experiencia religiosa.

SEGUNDA PARTE

NÚCLEOS TEOLÓGICOS
SISTEMÁTICOS PARA EL ABORDAJE
HERMENÉUTICO DEL CATOLICISMO
POPULAR EN COLOMBIA

CAPÍTULO TERCERO

NÚCLEO TEO-ANTROPOLÓGICO: EL DIOS DEL PUEBLO Y EL HOMBRE ANTE DIOS EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA POPULAR

105

*Tú, Señor, pusiste los cimientos de la tierra,
tú eres fiel por todas las generaciones,
justo en tus juicios, admirable por tu fuerza y magnificencia,
sabio en la creación y providente en el gobierno de las cosas creadas,
bueno en estos dones visibles
y fiel para los que en ti confían,
benigno y misericordioso.*

SAN CLEMENTE, PAPA

Un lenguaje teológico popular

Después de haber tratado sobre diversos aspectos de índole socio-histórica, fenomenológica y contextual de la experiencia religiosa del pueblo colombiano configurada y expresada como catolicismo popular, queremos acercarnos a los núcleos temáticos, a las cuestiones teológicas nucleares, en torno a las cuales se desarrollan los aspectos teórico-dogmáticos y hermenéuticos de dicha experiencia religiosa popular. Nos preguntamos por los conceptos teológicos implícitos en la religiosidad popular y la forma como el pueblo la expresa conceptualmente y de modo figurado cuando se refiere al Dios de su fe y a su experiencia religiosa como relación con Dios, en tres grandes componentes: *lo conceptual*, *lo ritual* y *lo conductual*, es decir, cómo es el lenguaje con el que se expresa sobre Dios, cómo celebra su relación con ese Dios y qué implicaciones y aplicaciones prácticas tiene en su conducta personal y social.

Partimos de la convicción de que “en toda praxis histórica hay consciente o inconscientemente una concepción de Dios y por ello es de suma importancia explicitarla”¹. El pueblo creyente tiene su manera de hablar de Dios y de expresar conceptualmente su fe: tiene su propio lenguaje teológico.

1 Jon Sobrino. “La muerte de Jesús y la liberación en la historia”, en: Seladoc. *Cristología en América Latina*, Salamanca, 1984, 45.

En esta perspectiva debemos tener en cuenta que “la frase retórica de que los pobres nos enseñan teología puede ser ambigua; pero es cierto que otorgan nuevos ojos a la teología”².

Por otra parte, consideramos que el complejo proceso de secularización, entendido como tendencia generalizada e irreversible de desaparición u ocultamiento de lo religioso, no ha sido un fenómeno acelerado ni traumático en Colombia en las últimas décadas del siglo xx y comienzos del siglo xxi. Muchas de las prospecciones negativistas de algunos analistas de la fenomenología religiosa no han demostrado corresponder a una tendencia real de la evolución sociocultural del pueblo colombiano en cuestiones religiosas. Por el contrario, han aparecido nuevas formas, fenómenos, enfatizaciones o sucedáneos religiosos que parecen cumplir las mismas funciones dentro de otras exigencias y perspectivas³.

En este sentido no hace falta describir las sucesivas apariciones de nuevos movimientos religiosos nacionales y foráneos en los años posconciliares ni evaluar su permanencia y consolidación o desaparición en el tiempo y sus resultados. Algunos documentos del episcopado colombiano y latinoamericano hablaron en su hora de ellos. También se puede tener en cuenta que hay algunos grupos y movimientos que dentro del catolicismo cumplen ciertas funciones dinamizadoras, renovadoras, experimentales y sucedáneas dentro del campo religioso que estamos analizando, como sucede con grupos cristianos de distinto origen y denominación, grupos carismáticos, catecumenales y otros.

Es, pues, necesario tratar de explicitar un poco los conceptos que sobre Dios subyacen en la experiencia religiosa del pueblo, aunque sin entrar a analizar las incidencias del ateísmo, el agnosticismo o de la secularización

2 Id. “Teología de la liberación y teología europea progresista”, en: *Misión abierta*. 4 (1984), 25 (409); cfr, Robert Pannet. *El catolicismo popular*, ob. cit., 109; Raúl Vidales. “Sacramentos y religiosidad popular”, en: Seladoc. *Religiosidad popular*, ob. cit., 174.

3 En este sentido consideramos válidas las apreciaciones de Juan Martín Velasco. *Introducción a la fenomenología de la religión*, ob. cit., 15-16; aunque teniendo en cuenta algunas matizaciones por lo que se refiere al proceso de secularización de América Latina según las formas y limitantes con las que se expresa en esta región.

en nuestro medio⁴. Algunas consideraciones que al respecto se han hecho sobre Latinoamérica pueden tener cierta validez para Colombia⁵.

A lo largo de este capítulo, más que preguntarnos sobre cómo hablar de Dios a nuestro pueblo, queremos descubrir y tratar sobre cómo habla nuestro pueblo de su Dios y cómo se sitúa frente a él, tanto en lo experiencial como conceptualmente. En esta exposición, nos moveremos en torno a ciertos atributos que el pueblo refiere a Dios cuando quiere expresar algo sobre su ser, su obrar y su mutua relación. No serán ciertamente formulaciones teológicas elaboradas en el sentido preciso de un discurso racional, elaborado, crítico, académico y consciente sobre la fe. Son más bien formulaciones temáticas de su experiencia religiosa en lenguaje cotidiano y con las categorías elementales de su vocabulario espontáneo, que expresan una manera de pensar sobre Dios en el campo de las convicciones, sensaciones, sentimientos y creencias.

En efecto, el “creyente”⁶ vive y expresa su experiencia de Dios a través de los signos de su presencia y de su acción, mediante la formulación sencilla de su fe y de su piedad con los conceptos elementales, aprendidos y transmitidos en el hogar o en el catecismo y en el contacto con la vida,

4 El episcopado colombiano ha hablado más bien, en estos casos, de descristianización. Cfr. CEC. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., n. 209-210 y 219-221, principalmente. Para algunos análisis relacionados con la denominada posmodernidad: José María Mardones. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988. Como un caso peculiar se puede ver: Varios. *Manual de ateología. 16 personalidades colombianas explican por qué no creen en Dios*. Bogotá: Tierra firme, 2009. En este contexto, es necesario tener en cuenta que una cosa es la secularización de las estructuras sociopolíticas y otra la secularización de las conciencias individuales y comunitarias, así como la constante búsqueda de lo religioso, por diversos caminos, aun en medio de la separación de la Iglesia frente al Estado, del que se dice ser plenamente laico.

5 Por ejemplo: Ángel María Salvatierra. “Religiosidad popular y ateísmo en América Latina”, en: *Revista Medellín*, 7 (1976) 386-401; Boaventura Kloppenburg. “El proceso de secularización en América Latina”, *ibidem*, 308-332. Ambos artículos son aproximativos y de índole pastoral. También, Celam. *Dios: problemática de la no-creencia en América Latina*, Bogotá, 1974; Manuel Díaz Álvarez. *Pastoral y secularización en América Latina*, Bogotá, 1978.

6 En este trabajo tomamos la palabra *creyente* en su significación general para referirnos al cristiano bautizado, que de alguna manera trata de vivir como tal, tanto individualmente como en su relación con los demás creyentes, sin más especificaciones semánticas, pastorales o socioanalíticas.

la naturaleza, el trabajo, el sufrimiento o la muerte, como bien lo ha hecho notar Huberto Restrepo al decir que,

Hay ciertas expresiones de la gente humilde y sencilla que son verdaderas profesiones de fe, de una fe encarnada en el tiempo, en la manera de pensar, de hablar, y de sentir del pueblo. Son rústicas, si se quiere embrionarias, como las primitivas confesiones de fe de Israel⁷.

A partir de la experiencia de la vida, en sus múltiples circunstancias, condicionamientos, relaciones y vertientes, el “pueblo creyente” ha ido elaborando, arraigando y transmitiendo ciertas *imágenes, ideas y convicciones acerca de Dios y de lo divino*, dentro de un marco temático elemental, con cierta coherencia. De esta forma surge y se conserva lo que podemos llamar *un lenguaje teológico popular*, que a veces se expresa en forma de *sentencias, dichos y refranes* y que, unido a otros elementos estructurales, lingüísticos y culturales, forma la tradición religiosa del pueblo y expresa un modo de conocimiento de carácter simbólico que culmina no en exposiciones teórico-dogmáticas formales, sino en *actitudes vitales, culturales, devocionales y éticas*. Como lo ha hecho notar Luis Maldonado:

El conocimiento simbólico, siempre indirecto, apela a la facultad contemplativa del espíritu, a la imaginación verdadera, evocadora e invocadora, para que descifre el sentido, el mensaje del símbolo y capte así su carácter epifánico de presencia figurada, simbolizada, pero real de lo trascendente. Entre el significante y el significado existe una relación de comunión y presencia. Este es el realismo simbólico de la liturgia, que es siempre un realismo epifánico⁸.

7 Huberto Restrepo, ob. cit., 164, con la referencia a Dt, 26, 5-9. Para una discusión sobre las imágenes de Dios que la “enseñanza religiosa” en Colombia ha introyectado en el pueblo, se puede leer con provecho la novela de Fernando Soto Aparicio. *Hermano Hombre*, Medellín, 1982, especialmente, 137-139 y 278-309. También el VI Congreso Nacional de Teología (Bogotá, noviembre, 1983) que estudió la antropología teológica subyacente en los catecismos usados más comúnmente en Colombia, estudio que aporta datos interesantes sobre modelos y conceptos teo-antropológicos populares.

8 Luis Maldonado. *Religiosidad Popular*, ob. cit., 358-359.

Dentro de este tipo de conocimiento, lenguaje y realismo se mueve la experiencia que tiene el pueblo acerca de Dios y del mundo de lo divino. A este universo mental, simbólico y lingüístico popular queremos aproximarlos para realizar una interpretación desde la teología y sus grandes núcleos temáticos. Creemos que en las formas sencillas del lenguaje que el pueblo emplea para referirse a lo divino se expresan conceptualmente ciertos atributos de Dios, se explicita de alguna manera la experiencia religiosa popular y se nos facilita la comprensión de su significado y alcance propiamente teológico. Pero no solo nos permite saber lo que piensa y dice el pueblo sobre Dios; sino que nos permite descubrir qué es el hombre ante Dios, es decir, cuáles son los rasgos de su antropología teológica. Queremos, de esta manera, responder a la cuestión sobre los conceptos e imágenes dentro de los cuales se trata de Dios en el catolicismo popular: ¿Quién es Dios para el pueblo y qué significa dentro de su universo experiencial y mental? Lo que sea Dios para el pueblo nos ayudará a la vez a descubrir qué es el hombre ante Dios, cómo se relaciona con él, cuál es su esperanza y qué encierran sus motivaciones religiosas y sus actividades culturales y devocionales.

Dios es un señor poderoso y lejano

Para expresar lo que el pueblo concibe o piensa sobre Dios podríamos hablar también de la experiencia de la divinidad, apertura a la trascendencia y sentido del misterio y del poder absoluto. Pero más que utilizar categorías racionales muy elaboradas, se trata de expresar convicciones más o menos arraigadas en la conciencia popular. “Dios está más allá, en lo alto, en el cielo”; “Dios lo sabe todo y está presente en todas partes y lo ve todo”; “Dios es Señor y Padre, y domina el mundo entero”, “Es eterno, sin principio ni fin”, “Es un juez justo y bondadoso”. Estas y otras expresiones similares nos acercan a la naturaleza del lenguaje popular al referirse a Dios⁹. A través de este lenguaje corriente y de las diversas expresiones culturales populares podemos descubrir

9 Cfr. Francisco Zuluaga (1977). *La religiosidad Popular en Colombia*, ob. cit., 12, 13, 17, 30-36. El autor trae interesantes testimonios de campesinos en su lenguaje original y corriente; José Luis Caravias. *Religiosidad campesina y liberación*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1978, 26-27. Santo Tomás de Aquino se había planteado algunas de estas conceptualizaciones sobre los atributos divinos en la *Suma Contra Gentiles*, Libro 1, c. 1-102

una imagen de Dios que insiste en sus atributos de santidad, omnipotencia, sabiduría, justicia, misericordia, bondad y providencia, entre otros. Estos atributos de Dios que el pueblo reconoce hablan de su perfección única y absoluta frente al hombre y a toda otra realidad. Dios se concibe como un ser distante e inalcanzable en forma inmediata para el hombre. Dios es el santo, para usar una categoría veterotestamentaria muy común. “Dios santo”, suele ser una expresión popular un poco espontánea y frecuente.

En el catecismo se ha enseñado: “Dios, nuestro Señor, es un ser infinitamente bueno, sabio, poderoso, justo, principio y fin de todas las cosas”¹⁰ y, también, “Dios es todopoderoso porque con solo su poder hace todo cuanto quiere”¹¹. Dios es, ante todo, la suma trascendencia, diríamos con una categoría más propia del discurso teológico formal. Es un abismo inaccesible, el solo santo o el santísimo, lo cual nos recuerda categorías veterotestamentarias. Por eso tiene un especial sentido de primacía la adoración y la necesidad de la mediación para acceder a Dios, como expresiones fundamentales del catolicismo popular, según se verá a propósito del papel “intercesor o mediador” de la Virgen María y de los santos, principalmente.

El creyente ora y rinde culto a Dios en una actitud devota y con unos sentimientos parecidos a los de un vasallo ante su señor: le rinde homenaje de gratitud, respeto y veneración, implora sus favores, agradece su bondad y le ofrece el sometimiento a su autoridad, ya que él es “nuestro amo bendito”, “nuestro Señor”, o “Dios mío Señor”. Esta experiencia se verbaliza piadosamente en el momento de la *elevación* durante la celebración de la misa, después de la consagración del pan y del vino o en la bendición con el “Santísimo”, diciendo “Señor mío y Dios mío”, con las palabras del apóstol Tomás.

Es importante recordar que antes de la independencia de España se llamaba ordinariamente al rey español “nuestro señor” y que al principio de la evangelización se enseñaba simultáneamente a adorar al Dios de los cristianos y a reconocer y a obedecer al señor (rey) de los españoles. Por otra parte, los formularios litúrgicos de la “oración de los fieles” suelen incorporar intenciones por el rey o por los gobernantes, según el contexto institucional.

Dios estaba más allá de las nubes y el rey más allá del océano. A ambos se les reconocían atributos parecidos. Por eso se entiende también que la

10 Gaspar Astete, ob. cit., n. 38.

11 Ibid., n. 49.

emancipación de España no se pensara tanto como una insubordinación contra el rey, sino como una protesta contra el mal gobierno en el Nuevo Reino de Granada. Es bien conocido cómo las motivaciones religiosas jugaron un papel importante en los movimientos y luchas de emancipación tanto en Colombia como en los países de la región, ya fuera en favor o en contra.

Tal vez estas ideas sobre un Dios soberano y lejano, situado en el “más allá”, son las que han ayudado a mantener en algunos ambientes populares un especial sentido de respeto por las autoridades y las instituciones en su referencia al origen divino cuando se afirma que “toda autoridad legítimamente constituida procede de Dios”; conceptos que se van cambiando al paso de la formación religiosa y la experiencia en relación con los asuntos políticos. También el predominio del clericalismo y la fuerza social que tiene la jerarquía católica en Colombia parecen tener alguna relación con estos conceptos de la religiosidad popular, según se insinuó a propósito del clero y sus funciones en el catolicismo popular.

Estas convicciones y transferencias lingüísticas y simbólicas de lo religioso a lo civil han engendrado una especie de servilismo ingenuo y han favorecido el “gamonalismo” y el sentido clientelista de la admiración pública y otras patologías sociopolíticas que han tenido alguna manifestación e influencia en ciertas costumbres sociales y actitudes ante el poder político y sus instancias, lo mismo que en los procesos de la violencia de origen y connotaciones de índole política. Lo religioso, obrando como un inconsciente colectivo, ha sufrido una manipulación aberrante de funestas consecuencias en distintos momentos de la historia de Colombia, que no vamos a tratar ahora, pero que tampoco podemos olvidar o ignorar.

Para vencer la lejanía del mundo divino y superar el abismo inaccesible, el creyente acude a Dios por medio de la oración y de sus prácticas devocionales. La oración está generalmente configurada por fórmulas aprendidas de memoria en el hogar, en la escuela o en el catecismo, como ya se ha dicho. En forma más espontánea y simple se invoca a Dios por medio de ciertas jaculatorias sencillas, aprendidas de las personas mayores, del catecismo o en algún libro devocionario. Pero, sobre todo, se busca a Dios en un lugar de culto para comunicarse con él a través del rito celebrativo comunitario o de la oración privada. La mediación ritual ayuda a superar la lejanía, el “más allá” absoluto donde habita Dios. Esta es una de las funciones del rito religioso y una de las manifestaciones que produce lo devocional: hace posible lo epifánico, el encuentro y la comunión.

En el catolicismo popular, Dios no aparece primordialmente como un Dios de la historia y de la vida, ni es percibido propiamente como dinamismo personal, como el Dios de la vida. Es una especie de poder absoluto que existe en la exterioridad, en un “más allá” indeterminado o en el cielo, como figura y concreción de ese “más allá”. Al creyente le resulta difícil experimentar la presencia y la acción de Dios, comprender y vivir su cercanía, cerciorarse de que realmente es escuchado cuando ora y de que vale ante él. Podría decirse que la dimensión mística dentro de este contexto es mínima, por no decir que está ausente. Entonces, el creyente busca y multiplica los intermediarios y los ritos culturales y orienta la oración con preferencia hacia la súplica y la petición. Su fe orante es una afirmación del poder de Dios y de su lejanía trascendente, así como de la condición humana de radical necesidad, precariedad y dependencia. Se puede afirmar que su antropología está condicionada por su creencia y su devoción. Su ser ante Dios le ayuda a saber de sí mismo como creatura.

Esta lejanía del Dios todopoderoso se ubica especialmente en un campo que podríamos llamar de transcendencia “ontoteológica”, es decir, referida a “Dios en sí mismo”, no tanto en el terreno práctico y vivencial del creyente. En efecto, en este nivel de la experiencia vivencial, el creyente tiene una conciencia cierta del actuar constante de Dios y de su presencia a través de las cosas y de los hechos: Él está en todas partes y todo lo ve, no tanto a través de las personas ni de los acontecimientos de un proceso histórico. El catolicismo popular reconoce una especie de inmanencia operativa de Dios, exagerada a veces, en sentido panteísta, mágico e inmanentista, y con una visión algo confusa del universo simbólico y de sus funciones. Nos sirve de ilustración recordar que los indígenas tenían infinidad de dioses hasta decirse que había una divinidad para cada acción humana. Esta es quizá una de las experiencias aborígenes que no logró ser debidamente asumida en el proceso de evangelización y que ha quedado como una corriente subterránea o como una herencia secreta que pervive en el catolicismo popular. Habría que ver lo que esto nos revela de esa “secreta presencia de Dios” que se da en “la religiosidad culturalmente diversificada de los pueblos”¹².

No se puede decir, sin embargo, que los conceptos sobre Dios dentro del catolicismo popular sean homogéneos ni unívocos. Son más bien de

12 *Documento Medellín*. Pastoral popular, 5; cfr. Ad Gentes, 9; Téllez Luis F., O.P. *Iberoamérica y sus inicios cristianoculturales*. Bogotá: Antropos, 1992.

significación plural y se expresan en varios niveles de complejidad semántica. Así, por ejemplo, hay varias maneras de expresar la relación Dios-mundo. En unos casos se descubre que Dios es casi igual al mundo y que coincide con su horizonte; forma parte de la naturaleza de las cosas en sentido cuasi animista. Esta concepción se explicita sobre todo cuando las fuerzas de la naturaleza se experimentan en su poder devastador, como sucede en los terremotos, tormentas, huracanes, incendios, inundaciones y demás catástrofes incontrollables e imprevisibles que en Colombia son hasta cierto punto frecuentes¹³, especialmente referidas al “cambio climático”.

En otros casos Dios no es solo distinto, sino lejano del mundo. Para buscarlo hay que salir de este mundo y crear un mundo mágico y ritualista apropiado para lograr la relación. También a veces se concibe a Dios como paralelo al mundo o a la naturaleza; como si fueran dos realidades autónomas y separadas, pero con poderes semejantes. Igualmente hay casos en los que la relación Dios-mundo es de tipo creacionista, cercana a la fórmula paulina que la liturgia ha traducido así: “Él es el origen, guía y meta del universo” (Rm. 11,36). Son concepciones diversas que es difícil tipificar de una manera adecuada, uniforme y precisa. A su modo expresan lo que el creyente piensa y cree sobre Dios en su relación con toda otra realidad.

A propósito de lo que llevamos dicho debemos hacernos varias preguntas: ¿De dónde proviene esta manera de concebir a Dios en el catolicismo popular? ¿Qué situaciones socioculturales han favorecido su desarrollo y persistencia? ¿Qué resonancias evangélicas podemos descubrir en estas imágenes de Dios? ¿Qué actitudes pastorales han fomentado este tipo de conceptualizaciones? ¿Cómo valerse de estas imágenes y conceptos en un proceso de evangelización liberadora? ¿Cuál ha de ser la actitud hermenéutica de la teología ante este elemental y diverso “mundo teórico” del pueblo creyente?

13 En este sentido se podría tomar el siguiente comentario sobre las inundaciones ocurridas en octubre-noviembre de 1984 en casi todo el territorio colombiano: “País este lindo colombiano que *parece estar signado por la mano de Dios* para que los extremos se toquen, en cuanto a fenómenos de la naturaleza se refiere, o grandes sequías o torrentes de agua”. Periódico *El Espectador*, editorial, 11 de noviembre de 1984 (Las cursivas fuera del texto). Conceptualizaciones semejantes aparecieron a raíz de la catástrofe provocada por el volcán nevado El Ruíz (noviembre de 1985), y habían aparecido con motivo de los terremotos de 1967 y 1983, y las temporadas invernales periódicas, e igualmente a propósito del Covid-19 de 2020-2021 y de los huracanes que devastaron la Isla de Providencia en 2020.

Esperamos que a lo largo del presente estudio se vayan respondiendo algunos de estos interrogantes y surjan otras preguntas que ayuden a lograr una comprensión teológica integral del catolicismo popular colombiano. Debemos tener en cuenta que generalmente nuestro pueblo aprendió un credo de tipo doctrinal y enunciativo (*Catecismo de la doctrina cristiana*) paralelamente con unas lecciones de “historia sagrada” (*Cien lecciones de historia sagrada*), que ha carecido tradicionalmente de un credo histórico de tipo bíblico y que se ha insistido algo más en la pastoral evangelizadora después del Concilio Ecuménico Vaticano II y de las distintas Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano después del Concilio.

¿Un cierto “monopoliteísmo” trinitario?

La doctrina cristiana sobre el misterio de la Trinidad divina la ha recibido el pueblo generalmente de una forma teórico-enunciativa, unida al primer artículo del credo y, por tanto, juntamente con las cuestiones sobre la creación del mundo y del hombre¹⁴. Más que ahondar en el sentido revelado de esta verdad o en los presupuestos teológicos de sus enunciados, el pueblo ha aprendido a proclamar en su oración de una manera constante y espontánea las fórmulas trinitarias fundamentales al santiguarse y al recitar en su oración y prácticas devocionales la doxología trinitaria.

A través de la historia religiosa de Colombia los predicadores han tratado de hacer de alguna manera explicable y aceptable el dogma trinitario mediante el empleo de imágenes, ejemplos y comparaciones, para salvaguardar lo que teóricamente se ha creído esencial en este campo, como es la triplicidad de personas en la unidad de la naturaleza divina: *tres personas distintas y un solo Dios verdadero*, según la enseñanza y el dogma. No obstante, generalmente el pueblo mantiene cierta confusión y desinterés frente al significado y dinamismo teórico-práctico de esta dimensión revelada de la realidad divina. Como lo ha expresado Luís López de Mesa,

Como casi todos los que han adoptado el catolicismo este (pueblo) padece de una extrema vaguedad respecto del supremo dogma de

14 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit., n. 37-71.

la triple personalidad de Dios: Concibe como algo mayor, aunque difusamente, al Padre; tiene de la persona del Hijo una noción precisa, pero en su carácter de mediador y mesías; del Espíritu Santo no sabe qué pensar, y se queda entre concebirlo como una función o una persona hipotética, a la manera de entidad jurídica o de un ente de razón¹⁵.

Por otra parte, la carencia de imaginería trinitaria adecuada (en pintura y escultura) ha dificultado también sostener el interés y acercamiento del pueblo creyente a la realidad trinitaria de Dios. Podemos decir que la fe trinitaria popular es una “fe de oídas” y una fe orante, pero sin mayor discernimiento reflexivo, ya que generalmente se confunden o identifican los conceptos de Dios, del Padre y de Jesucristo, y la conceptualización sobre el Espíritu Santo suele ser un poco vaga, como se verá más adelante. Jesús y el Padre suelen aparecer como auténticos o iguales¹⁶ y la oración se dirige indistintamente a uno u otro. Inclusive quienes presiden la liturgia oficial a veces no distinguen si se dirigen al Padre o a Jesucristo y culminan las oraciones de la misma manera indistintamente.

Los enunciados trinitarios han llegado a ser a veces una especie de trabalenguas matemático-especulativo que no ha logrado llevar al pueblo a superar lo que podríamos denominar como una especie de “monopoliteísmo”, según el cual se cree en un solo y único Dios, pero se lo representa de una manera politeísta. En este sentido podría interpretarse esa especie de divinización inconsciente y espontánea de la Virgen María y de los santos, que a veces se observa en la piedad popular, de lo cual se tratará más adelante.

Quizá también el arraigado politeísmo que había entre los aborígenes dificultó desde el principio del proceso de la cristianización de las gentes del “nuevo mundo” una verdadera insistencia catequética sobre la trinidad de Dios. Así, el pueblo mantuvo espontáneamente una especie de transacción o

15 Luís López de Mesa (1970). *De cómo se ha formado...*, ob. cit., 183-184. La literatura teológica y pastoral y la catequesis no han logrado mucho avance en este campo en el ámbito de la religiosidad popular. Más adelante se aborda explícitamente en un capítulo específico el denominado “núcleo pneumatológico”, a propósito del Espíritu Santo.

16 Así ocurre en algunas devociones cristológicas españolas que aún tienen vigencia y a las que corresponden importantes cofradías o hermandades, cuando allí se habla de “Nuestro Padre Jesús Nazareno”, del Gran Poder, del Rescate y otras expresiones semejantes.

acomodo conceptual entre la unidad absoluta del Dios cristiano y la multiplicidad de divinidades de su antiguo panteón indígena, sin hacerse demasiados planteamientos especulativos diferenciadores sobre las realidades divinas. En este sentido, hablamos de una fe trinitaria caracterizada como “monopoliteísta”, utilizando una especie de neologismo algo extraño. La catequesis no ha dado tampoco muestras de creatividad y eficacia en este campo, pero el pueblo sigue invocando el misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, especialmente al iniciar sus actos de piedad. El Concilio Vaticano II nos ha vuelto a poner de presente la fecundidad del misterio trinitario de Dios en la historia de la salvación¹⁷.

Dios creador, providente y misericordioso

Los conceptos de Dios como creador y dueño del mundo, así como sobre su providencia y misericordia, que vamos a examinar en este apartado, se hallan muy ligados a las condiciones de inequidad, pobreza y marginación de gran parte de los colombianos¹⁸. Este es uno de los condicionamientos más significativos del catolicismo popular en sus diferentes aspectos. Sin embargo, no se puede decir que el Dios del catolicismo popular sea exclusivamente el Dios de los pobres y abandonados. Los que no son tan pobres lo reclaman igualmente para sí, y no siempre con mala conciencia o por cuestiones ideológicas, según parece¹⁹.

Dios es concebido como creador y dueño de todas las cosas. El hombre es como un mayordomo que administra los bienes materiales e incluso su

17 Cfr. LG, 2-4 y AG, 2-5, principalmente: Walter Kasper. *El Dios de Jesucristo*, Salamanca: Sígueme, 1985.

18 Cfr. CEC. “Condicionamientos del hombre colombiano para una opción por el Cristo de la fe”, en: *Plan nacional de pastoral vocacional*, Bogotá, 1973, 31-38; Francisco Rolín. “Condicionamientos sociales del catolicismo popular”, en: *Revista Medellín*, 7 (1976) 333-358; aunque sus observaciones son aplicadas al Brasil concretamente, creemos que tienen una validez más general que es necesario tener en cuenta. En Colombia también se han explicado unilateralmente desde la “ignorancia religiosa” o la “carencia religiosa” problemas que tienen hondas raíces sociales, ideológicas y políticas.

19 Este aspecto crítico del Dios de los pobres y el Dios de los ricos en el catolicismo popular colombiano lo dejamos por ahora enunciado ya que a lo largo de todo el estudio se tratarán algunos de sus aspectos e incidencias.

propia vida. Dios ha distribuido los bienes a los hombres y las capacidades de cada uno; también ha decidido la “suerte” o el “destino” de cada persona²⁰. Esta es una de las explicaciones y justificaciones de carácter ideológico-religioso que se da corrientemente a las desigualdades personales y sociales en algunos contextos de formación religiosa deficiente; con ellas se autoconsuela muchas veces la gente que sufre y vive en condiciones inhumanas: en la instancia ideológico-religiosa se ha buscado muchas veces la explicación de sus carencias y desigualdades, para hacerlas tolerables y hasta espiritualmente meritorias. Así está expresado poéticamente por don José Joaquín Casas, que es considerado por el poeta Rafael Maya como un “auténtico interprete del alma nacional”, que “ha traducido, mejor que nadie, el alma popular y expresado de manera insuperable las reconditeces de nuestra psicología”, como “cantor de la tierra colombiana”, “agudo fotógrafo de las costumbres colectivas y, frecuentemente, un admirable caricaturista de los usos populares”²¹:

Próvido Dios desigualdades crea
para que el hombre, su ejemplar creatura,
también artista entre los hombres sea
y trueque la discordia en hermosura,
y el fuerte al débil con su amor provea,
y a la indigencia y orfandad, la hartura,
y las mazorcas que el gañan recoja
parta con él el dueño de la troja.

Hizo el Señor depositario al rico
de su riqueza (porque de Él deriva),
para que medre con el grande el chico,
y el pobre a par de opulento viva.
Del manto real el pastoril pellico

20 El tema de la conciliación entre la providencia divina y la influencia del destino o de la fortuna preocupó mucho a los teólogos y a otros escritores de los siglos XV y XVI y traspasó los linderos peninsulares con los misioneros que evangelizaron el Nuevo Mundo sin haber logrado ninguna claridad. Cfr. AA. VV. *Historia de la Teología Española*, t. I, 542-543.

21 Conceptos críticos expresados por don Rafael Maya bajo el título “La poesía de José Joaquín Casas”, en la introducción a la *Antología poética*, citada en la nota siguiente.

calor, albergue, protección reciba;
y hagan pellico y manto una pareja,
y alaben juntos al que crió la oveja²².

Los anteriores versos corresponden al denominado “Sermón del cura de Socha” y nos recuerdan que la predicación sobre estos aspectos consistió muchas veces en “enseñar al rico a ser misericordioso con el pobre y a este a sobrellevar con paciencia los reveses de la fortuna”²³. Y todavía en tiempos del posconcilio, y después de Medellín (1968), se habla como de algo normal de “*los favorecidos de la fortuna*”²⁴, que es como un eufemismo fatalista y una fórmula de hipocresía social justificadora, entre otras cosas, de cierto “carácter sagrado” que se le atribuye a la propiedad privada de los que así son “favorecidos”. Esto ha sido parte, de forma implícita, de la enseñanza social de la Iglesia y de su vinculación a la ideología política conservadora, a la par y en desarmonía teológica con las posturas reivindicadoras de la justicia social y del derecho de los pobres²⁵.

A Dios se le concibe también como una providencia que actúa directamente y en forma absoluta sobre los “destinos” del mundo y la “suerte” de los hombres. Parece una providencia de tipo estático y conservador; no tanto una providencia dinámica y liberadora que actúe en la historia y los acontecimientos humanos.

22 José Joaquín Casas. *Antología Poética*, Bogotá, 1951, 169-170. Los versos pertenecen a la sección de “Cantos de la patria chica”.

23 Jesús María Fernández y Rafael Granados. *La obra civilizadora de la Iglesia en Colombia*, Bogotá (s.f.), 127.

24 CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 148.

25 Como ejemplo, la siguiente crítica por lo que de verdad parece tener: “El carácter sagrado de la propiedad es la regla de oro de la república conservadora. La propiedad ha de parecer tanto más sagrada cuanto más dudosos en justicia resultan sus títulos, y los propietarios tanto más respetables cuanto más oscuros sus orígenes. El campesinado, intimidado por el dominio secular de sus señores, es cuidadosamente adoctrinado en la virtud religiosa de la obediencia, con la que la Iglesia Católica prolonga en pleno siglo xx su viejo carácter de brazo espiritual de la conquista”. Mario Arrubla, “Síntesis de historia política contemporánea”, en la obra conjunta, *Colombia hoy*, Bogotá, 1978, 186-187. Pero es claro que la Iglesia colombiana tiene también sus mártires en la defensa de los derechos de los indígenas y campesinos a sus tierras, contra los terratenientes despojadores y los distintos grupos que en las últimas décadas del siglo xx y en el siglo xxi han generado muchos desplazamientos forzados para apropiarse de las tierras de los campesinos.

Esta forma de pensar sobre Dios como creador y dueño del universo y de los “destinos” del hombre tiene ordinariamente un cierto sentido que podríamos denominar mecanicista. De esta manera, se distorsionan los conceptos de las causas segundas y el verdadero *sentido del simbolismo, la analogía y la mediación, así como el sentido histórico de la fe y el compromiso social* que surge de esa fe cristiana sobre la función social de los bienes, del poseer y del administrar.

En este ámbito religioso y conceptual, también se agudiza el sentido mágico del milagro, porque se espera que Dios obre de forma extraordinaria y realice cosas excepcionales, sobre todo en situaciones de apuro y extrema necesidad, o cuando lo único que se puede esperar es “ponerse en las manos de Dios” y “tener buena suerte”. De esta manera todo lo que ocurre, bueno o malo, se atribuye directamente a Dios²⁶. Dentro de estos conceptos la presencia inobjetable del mal en sus múltiples expresiones se explica como algo permitido por Dios para probar nuestra fe o nuestra paciencia y para corregir nuestros pecados y desvaríos, según sus designios inescrutables. En todo esto se podría decir que en el catolicismo popular perviven con más fuerza algunos conceptos veterotestamentarios que un sentido verdaderamente evangélico en cuanto a la relación del hombre con Dios en este mundo.

El creyente refiere ordinariamente todas sus situaciones y condiciones de vida al “destino”, a la “suerte” o, indistintamente, a la providencia divina, que ha determinado o querido que las cosas sean tal como suceden. Dios creador es el principio del “orden” imperante, se dice, a veces, con toda la carga ideológica que este sencillo enunciado encierra.

26 Este sentido del milagro que se percibe en el pueblo no se limita solo al ámbito religioso. También en el campo político es un terreno abonado para el caudillismo político populista que reaparece en tiempos de elecciones y sabe explotar los sentimientos e inconscientes colectivos. De Jorge Eliecer Gaitán, de Gustavo Rojas Pinilla y de Belisario Betancur en cierta manera se esperaban milagros; dentro de un tipo de fenómeno sociopolítico que Abel Naranjo Villegas denomina como “demotocratismo, en virtud del cual se unge a los caudillos con ciertos dones carismáticos y providenciales”. *Morfología de la nación colombiana...*, ob. cit., 230. Acerca de este tipo de visión providencialista y determinista del hombre en su relación con Dios, se puede ver el *Documento de Puebla* (1979), 308-309. Para una visión teológica de la providencia divina, en una perspectiva particular: Fr. Adalberto Cardona Gómez. *Creo en Dios providente. Lectura desde el corpus theologicum de Xavier Zubiri*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014 (Tesis doctoral en teología), capítulos 2 y 5. Cfr. Santo Tomás de Aquino: S.Th. I, q. 22, sobre la providencia divina.

Cuando el hombre no encuentra explicaciones a sus problemas y se ve abocado a situaciones sin salida se refugia muchas veces en una actitud de abandono y derrota ante la “providencia divina” en forma casi fatalista y pasiva. De esta manera, *la paciencia y la resignación* ante toda clase de sufrimientos y adversidades han llegado a ser contadas entre las “grandes virtudes” del pueblo colombiano y como rasgos de su idiosincrasia. En sus rasgos más negativos podemos decir que se trata de un *providencialismo fatalista* unido a una visión ingenua de las realidades sociohistóricas y de las leyes físicas, que a veces fomenta la inercia social y económica.

En este campo, sin embargo, no se puede culpar exclusivamente a la religión como parece desprenderse del análisis que hace Abel Naranjo Villegas al respecto:

No hay que pensar que la forma de religiosidad que se les impuso a los primitivos pobladores sea la causa de tal inercia solamente. Antes bien, la naturaleza del indio era profundamente fatalista. El catolicismo aportó a su cosmovisión una dosis altamente condensada de racionalismo impotente, sin embargo, para disolver en ellos el sentido mágico y catastrófico de la existencia. La idea de progreso fue completamente ajena a su espíritu del indígena y solo el relativo optimismo progresista que aportaba el renacimiento por la vía del catolicismo, introdujo un rayo de luz en aquella lóbreguez... Del catolicismo no acogieron, pues, lo exultante, sino que su peculiar psicología se acopló exactamente a lo que demandaban de la religión. El pasivo además de la obediencia, la sumisión disciplinada, la resignación total ante el infortunio... El providencialismo con que los cristianos aceptamos un remoto plan divino que no inhibe a nuestra voluntad y a nuestra razón para ayudarnos y a la seguridad con el divino, se excluye de ese mundo del indio. Cualquier intervención racional del hombre en los designios de Dios estaba eliminada de raíz porque el elemento razón no entraba para nada en los cálculos de un mundo concebido como obra esencial de la magia²⁷.

27 Abel Naranjo Villegas, *Morfología de la nación colombiana...*, ob. cit., 103-104. El mismo autor dice que se puede “sospechar que la tardanza en implementar enseñanzas verdaderamente útiles para el aprovechamiento de la naturaleza se debiera a la

Algunos de estos rasgos ancestrales perviven actualmente en cierta manera y medida en el pueblo colombiano. Dentro del catolicismo popular se espera todo de Dios: que haga buen tiempo para que las cosechas sean buenas, que salga bien un negocio que se piensa realizar, que alguien recupere la salud, que se tenga éxito en cualquier empresa o que se tenga buen viaje: “que Dios nos lleve con bien” y expresiones semejantes son usadas. Estos sentimientos y actitudes tienen su propio lenguaje y se expresan de una manera sencilla y a la vez profunda, aunque quizá de una forma inconsciente y con algún tinte fatalista. Veamos algunos ejemplos:

- “Dios quiera que” o “Si Dios quiere”: se apela a la voluntad de Dios, uniéndola al propósito de algo que se desea, se busca o se espera.
- “A la mano de Dios”, “A la buena de Dios” o “Ponerse en las manos de Dios”: se dice al emprender una acción que se espera resulte bien o porque se desea dejar que las cosas sucedan como Dios quiera.
- “En nombre de Dios”: se comienza una siembra, o la recolección de la cosecha, un viaje, un negocio, un contrato o una decisión sobre algo importante.
- “Con la ayuda de Dios”: se garantiza el poder cumplir un propósito, una promesa o una tarea.
- “Encomendarse a Dios”: significa invocar su poder y ponerse bajo su protección, sobre todo ante algo inesperado.
- “Que Dios lo oiga”: es como asumir religiosamente un buen deseo.
- “Que el cielo lo asista” o “Que Dios lo lleve”: expresan un deseo de protección divina y de tener su compañía benefactora.
- “Dios no nos ha de faltar”: manifiesta una seguridad en la protección y asistencia divina y la confianza en su providencia, sobre todo cuando las situaciones son inciertas, se hacen difíciles o no tienen un horizonte benéfico inmediato.
- “Si Dios en su infinita misericordia no nos socorre”: se dice con cierta duda cuando es el único recurso que queda en situaciones extremas, cuando Dios es la única tabla de salvación.

inadecuación de la mentalidad indígena, completamente pasiva por temperamento y carácter ancestral”, Ibid., 39.

- “Después, Dios sabrá”: también expresa el querer poner el futuro en las manos de Dios cuando desde el presente no se ve lo que ha de suceder o cómo será.
- “Dios nos tenga de su mano” o “Dios nos ampare y nos favorezca”: es una especie de conjuro ante un posible peligro o malaventura que amenaza o cuando se afronta una situación angustiosa o incierta, sobre todo a nivel social.
- “Por amor de Dios”: se motiva ante otro una petición en grave necesidad o peligro; cuando se pide limosna o una ayuda urgente.
- “Dios se lo pague y le dé el cielo”: es una fórmula de agradecimiento cuando se recibe un favor especial y oportuno que genera satisfacción.
- “Bendito sea Dios”: expresa la acción de gracias o la simple conformidad con algo sucedido, ya sea bueno o malo.

Con estas y otras expresiones sencillas el pueblo expresa, en cierta forma, que vive con Dios, en Dios y por Dios, en un sentido de cotidianidad o inmediatez, y rompe su lejanía. No parece que en esto se expresen razones últimas sino más bien *intuiciones experienciales* de un sentido común de carácter religioso. Pero, aunque sean muchas veces manifestaciones de una costumbre u obedezcan a un formulismo casi ritual, encierran en sí no solo conceptualizaciones, sino un hondo sentido teológico. En ellas subyacen motivaciones y convicciones de carácter teológico-significativo, aunque quizá en niveles inconscientes, como ya se ha dicho.

La providencia divina aparece así en su aspecto de bondad y misericordia. Dios es el autor de todo bien y es misericordioso con todas sus creaturas, especialmente con el hombre que es humilde y que sufre. Es el Dios de los pobres y postergados. A Él se deben plena confianza, sumisión y gratitud.

Pero, como ya lo hemos sugerido atrás, la bondad y la misericordia de Dios se perciben a través de la “buena suerte” o de la poca felicidad que depara el “destino”. Para atraer la bondad y misericordia de Dios, juega un papel preponderante la oración de petición, la promesa, el rito y, también, una conducta moral que no “ofenda a la majestad de Dios”, sino que se ajuste a su voluntad y a su ley y, por tanto, que sea meritoria para atraer nuevos favores de Dios, y para la vida eterna. En esta estructura religiosa del catolicismo popular ha jugado un papel articulador la enseñanza del

catecismo: “Para conocer, lo que debemos orar, lo que debemos hacer y lo que debemos recibir”²⁸.

La voluntad y el querer de Dios para el hombre

El concepto acerca del poder y la soberanía de Dios nos orienta, por sí mismo, a considerar el significado de la voluntad de Dios en el catolicismo popular. Hay bastantes expresiones populares que manifiestan el significado que el creyente le da al cumplimiento de la voluntad de Dios y a su relación con los acontecimientos de la vida y las acciones humanas. Casi todo se puede resumir en este axioma: *las cosas suceden así porque esa es la voluntad de Dios*. En este sentido se puede tomar lo dicho en el documento de Puebla: “No pocos cristianos, al ignorar la autonomía propia de la naturaleza y de la historia, continúan creyendo que todo lo que acontece es determinado e impuesto por Dios” (DP. 308).

Veamos cómo se verbaliza esta relación del creyente con la voluntad de Dios. Cuando una persona tiene un proyecto importante por realizar, manifiesta sus deseos y sentimientos religiosos anteponiendo las expresiones: “Dios mediante”, “Si Dios quiere” o “Con la ayuda de Dios”; o se propone hacer algo “como Dios manda”. Si se trata de algo que no se desea ni se espera, también se apela a la voluntad de Dios diciendo: “Dios no lo quiera” o “No lo permita Dios”. Pero si las cosas ocurren satisfactoriamente es “gracias a Dios”. Cuando hay una expectativa o presagio que se quiere descifrar o esclarecer, se dice: “Válgame Dios”. Igual cuando alguien se siente obligado a realizar una acción que no quisiera. También se dice “Sábelo Dios” o “Sabe Dios si...”, cuando no se descifra la voluntad del otro y se desconocen sus intenciones, propósitos, intereses, deseos o motivos, o cuando no se ven claras las razones de un suceso en que la voluntad del hombre juega un papel que tampoco es claro. Cuando una persona formula un compromiso para hacer algo con cierta posterioridad, reafirma su propósito subordinándolo a la voluntad de Dios. Esto significan las expresiones: “Si Dios me da vida”, “Si Dios me da vida, salud y licencia”, “Si Dios me la presta” o “Si Dios no dispone otra cosa”. Es decir, lo único que podría anular el compromiso y

28 Gaspar Astete., ob. cit., n. 20.

dejar sin valor la palabra empeñada sería algún obstáculo de suma gravedad, como la enfermedad, una calamidad o la muerte. También estas expresiones tienen un sentido de juramento.

Así el hombre siente que su vida, su quehacer y su “suerte” están en las manos de Dios o dependen de su voluntad soberana. El creyente manifiesta en forma muy simple pero confiada y profunda su total dependencia de Dios no solo en su actuar, sino en su misma existencia cotidiana, sencilla y muchas veces rutinaria²⁹.

Sobre el significado y las relaciones que puedan tener estas formas de hablar con las condiciones de vida de la gente, hay que tener en cuenta que este tipo de referencias a la voluntad de Dios lleva, en muchos casos, a tomar actitudes fatalistas y a una resignación pasiva y derrotista³⁰. En nombre de la “voluntad divina” muchas veces se aceptan o toleran condiciones de vida o prácticas sociales incomprensibles, inaceptables y degradantes de la dignidad humana. La absolutización acrítica de estas convicciones o creencias puede llevar a situaciones de verdadera deshumanización y a distorsionar el sentido de la fe y de la voluntad de Dios.

La voluntad de Dios, en el contexto religioso popular, se juega un poco entre el “correr el riesgo”, “tomar una decisión” y acogerse a la “buena suerte”. El hombre pone su confianza en Dios y en su nombre se arriesga a hacer algo cuando no tiene suficientes elementos de discernimiento y no alcanza a prever los resultados de su decisión o acción o comportamiento. Se puede afirmar que hay una especie de asimilación entre la voluntad de Dios y la “suerte”. Esta es como una especie de divinidad impersonal dependiente de la voluntad de Dios. Y de esa voluntad divina mediada en la “suerte” depende directamente todo lo bueno y lo malo que le ocurre al hombre en esta vida y lo que le ocurrirá también en la eterna; entonces se habla de la “suerte eterna”.

La voluntad divina, sin embargo, no parece concebirse dentro del catolicismo popular como una guía del obrar histórico humano, ni como un querer

29 En una relectura reciente de *El Quijote* he descubierto que muchas de estas expresiones verbales sobre Dios, que el pueblo utiliza frecuentemente, se encuentran allí como un testimonio sencillo de la religiosidad de sus personajes, lo cual nos indica también el largo proceso que ha seguido una tradición popular lingüística y religiosa.

30 Cfr. Abel Naranjo Villegas. *Morfología de la nación colombiana...*, ob. cit., 249 y lo que más adelante se tratará sobre el Dios de la esperanza.

personal de Dios que haya que discernir en cada momento para actuar en el ámbito de la fe; ni menos como una exigencia de cambio y humanización de la vida. Es más bien una realidad dada, una especie de *entidad objetivada y trascendente* que ha determinado que las cosas sucedan de una manera y no de otra. Entonces se dice: “Dios lo quiere”; “Quiéralo Dios”; “Así lo quiso Dios” o “Dios haga su santa voluntad”. Podría pensarse en la absolutización objetivada de la petición del Padrenuestro: “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”. Se habla de una voluntad que ya tiene todo planificado y definido para todos y para cada uno. Es una concepción unida al sentido determinista y fatalista con que se ha interpretado en el pueblo la llamada teoría de la “predestinación”.

Este tema de la “predestinación” no es solamente de origen islámico y cristiano. Los aborígenes colombianos también consideraban que el Dios supremo, Chiminigagua, tenía determinados todos los pasos del hombre. De esta manera se considera que en el mundo de la “suprahistoria” se ha determinado con voluntad soberana y absoluta cuanto concierne al hombre: su “destino”, terreno y su “suerte” eterna.

Estos conceptos sobre la voluntad divina distorsionan y a veces anulan el sentido de la libertad del hombre, hacen innecesaria la iniciativa y la creatividad, enajenan la responsabilidad, hacen perder la fuerza de transformación que nace de la fe y oscurecen el sentido de la historia del hombre. Dentro de este panorama se hace difícil la comprensión del hombre como creatura hecha a imagen de Dios, como persona libre dentro de un plan de salvación, capaz de apertura libre al amor gratuito de Dios. Igualmente parece imposible desarrollar cualquier utopía dentro de esta especie de *providencialismo fatalista* que así concibe y limita la voluntad de Dios.

Tal vez en los conceptos anteriormente expuestos podamos encontrar un camino de explicación al conformismo, pasividad, abstencionismo y apatía que pesan tanto en la idiosincrasia del pueblo colombiano y en diversos campos de la vida, pero también de comprensión de su gran capacidad de escucha y acogida, así como la peculiar entereza (resiliencia, se diría) para afrontar las calamidades, el dolor y el sufrimiento³¹.

31 También parece haber una lejana herencia aborígen en este campo, ya que “esa sobrevivencia de pasibilidad ante el infortunio se prolonga en las bases subterráneas de nuestro pueblo”. Abel Naranjo Villegas. *Morfología de la nación colombiana...*, ob, cit., 101.

La justicia divina y sus veredictos

Se ha dicho con mucha razón y fundamento histórico que Colombia es un país de leyes. La legalidad (o más bien el legalismo) se considera ordinariamente como fuente de razón, de moralidad y validez social de la conducta de las personas y del funcionamiento de las estructuras e instituciones. La ley y la autoridad a la vez se fundamentan de una manera ideológico-religiosa, poniendo a Dios como fuente suprema de toda autoridad, legalidad y justicia, como se expresaba en el preámbulo de la Constitución política de Colombia desde 1886. Los conceptos religiosos sobre la justicia divina parecen relacionarse de alguna manera con la especial sensibilidad de los colombianos por el legalismo de carácter teórico, que, por otra parte, contrasta con la experiencia de lo que se ha llamado la “desnormatización”, la indisciplina y el *voluntarismo individualista*, donde cada uno hace lo que quiere o interpreta subjetivamente las leyes sin mucha referencia al sentido preciso de su ordenamiento, al bien común o de la objetividad y al sentido común de las cosas.

Los constitucionalistas colombianos hablan a veces de la “fidelidad al derecho y el respeto a las normas jurídicas”, como una de las mejores herencias que el pueblo ha conservado a través de la historia, llegando inclusive a hablar de una especie de “mesianismo constitucional”,

[...] que no es otra cosa sino la creencia popularmente sentida de que los cambios y las revoluciones se cumplen a través de estatutos reglamentarios, aunque en ocasiones el anhelo de los constituyentes se encuentre muy lejos de acortar con simples normas la distancia entre el ideal perseguido y los derechos circundantes³².

El sentido de la legalidad y los conceptos religiosos de la justicia divina parecen entretreídos y confundidos dentro de la conciencia popular. La justicia divina se considera como un atributo de Dios, que es el único justo, que

32 Diego Uribe Vargas. *Las constituciones colombianas*, t. I, 20. Dentro de estos conceptos cabe recordar que en Colombia sobreabundan los abogados, que es agobiante el papeleo burocrático, el leguleyismo y los interminables procesos judiciales. Como suele decirse: “La ley se obedece, pero no se cumple”. Además, las leyes se multiplican exageradamente y sin control sobre la validez sociohistórica de muchas de ellas. Son muchas las leyes inútiles que no se han podido derogar por distintos motivos, a pesar de los intentos que suelen darse en los cuerpos legislativos.

dará a cada uno lo que se merece³³. Es una justicia más de carácter jurídicista que ética y social, con énfasis en la dimensión punitiva y retributiva o vindicativa. Se piensa que la justicia divina califica y retribuye las acciones particulares y la conducta humana de cada uno en esta vida y en la otra. Por este motivo, en situaciones conflictivas y de injusticia humana se apela con la oración o la maldición a la justicia de Dios como instancia amenazante, vindicativa y punitiva cuando alguien experimenta que son lesionados sus derechos y no encuentra más salida que la de acudir a sus motivos religiosos. En estos casos parecen darse experiencias semejantes a las expresadas en ciertos salmos de súplica individual y de carácter imprecatorio: el creyente pide que Dios haga justicia, que castigue a los culpables o que manifieste su justicia, se acoge a su veredicto y confía en que llegará tarde o temprano.

La amenaza con el castigo divino y el proferir maldiciones deseando el castigo de Dios para alguien son actitudes frecuentes en el pueblo creyente que sufre situaciones de miseria e injusticia. En algunos casos se recuerdan maldiciones que se han cumplido y se cree que es especialmente grave una maldición de un sacerdote sobre un pueblo o de los padres hacia los hijos (“Maldición de cura, muerte segura”). También se teme que Dios derrame su cólera sobre la persona, ciudad o región como castigo por sus malas acciones, vicios o injusticias. Especialmente sucede esto cuando se trata de lo que se llaman “profanaciones” o acciones consideradas sacrílegas. Hay ciertos grados y signos de inmoralidad personal o colectiva que se consideran particularmente punibles desde esta concepción de la justicia divina. En este sentido se interpretan a veces los acontecimientos trágicos, calamitosos y desgraciados de origen natural como los sismos, las inundaciones por lluvias torrenciales prolongadas, las epidemias y plagas, entre otras situaciones adversas o amenazantes de la vida, la salud o el bienestar de las personas o grupos humanos. De esta manera se habló, inclusive en medios ilustrados, a propósito del terremoto que destruyó casi totalmente la ciudad de Popayán el Jueves Santo (31 de marzo) de 1983. Así se había hablado también de otros terremotos que tuvieron consecuencias trágicas en distintas épocas y regiones del país³⁴.

33 Cfr. Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular en Colombia*, ob. cit., 35-36.

34 De esto y de la pandemia del Covid-19 (2020) ya se ha mencionado atrás, en este mismo capítulo.

Esta manera de considerar y relacionar los hechos físicos naturales con la justicia divina puede ser a la vez una resonancia de la religiosidad indígena y de la enseñanza del catecismo, así como de la predicación que acentuaba exageradamente el sentido del castigo divino para los pecados de los hombres a quienes se quería llamar a la conversión. Igualmente hay que relacionar estos conceptos con lo que atrás ya se dijo acerca del poder de Dios. Hay que tener en cuenta también que la justicia divina está relacionada con el sentido del pecado como infracción de una ley o como ofensa a Dios³⁵, con una moral rigorista y prohibitiva que tuvo su época en Colombia³⁶.

Este concepto que podríamos llamar rigorista sobre la justicia de Dios se combina con la confianza en su bondad y misericordia que perdona las malas acciones, cuando hay sincero arrepentimiento, y premia las buenas obras. En este sentido se dice “que Dios se lo pague” (a una persona que nos ha hecho un favor), se le desea “que Dios lo lleve con bien” o que “Dios le ha de pagar”. Ante una falta, se dice “que Dios tenga piedad de nosotros”. Como ocurre con otras expresiones que hemos señalado atrás, estas implican un sentido profundo de relación con Dios, aunque no se digan con una plena conciencia de sus implicaciones y su contenido y alcance propiamente teológico.

Se observa, sin embargo, una especie de confusión en cuanto a la realización de la justicia divina cuando no se ve cumplida en forma inmediata o en cierto plazo. Se apela entonces a una extrapolación escatológica de su significado y se pasa a hablar del “día del juicio” o del juicio final, como última instancia explicativa y consoladora. Dios dará entonces a cada uno según sus obras, como ya se dijo, y señalará de modo irrevocable la suerte eterna. El catolicismo popular se mueve aquí dentro de lo que podría denominarse una *escatología punitiva*. Desde esta perspectiva muchos creyentes toleran pacientemente algunas situaciones injustas y denigrantes en espera de que Dios cambiará su suerte en la “otra vida”. Fundamentalmente se cree que Dios no se olvidará de recompensar justamente las buenas obras ni dejará impune el mal que hacen los hombres, como se advierte en algunos de los salmos bíblicos; pero es claro que la articulación histórica y ética de esta convicción tiene sus incoherencias y ambigüedades.

35 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit., nn.187-193.

36 A este respecto se pueden ver los trabajos del Segundo Congreso Nacional de Teología (Manizales, 21-27 de noviembre de 1976), en: *Theológica Xaveriana*, 1 (1977).

En este campo, el catolicismo popular está muy cercano a los planteamientos del libro de Job, el Eclesiastés y algunos salmos. De cualquier manera, los procesos de evangelización concientizadora y liberadora van llevando poco a poco al pueblo a tener un sentido más crítico y objetivo de esta compleja realidad. Sin embargo, persiste aún el sentido legalista de la justicia divina y se relaciona con los aspectos y motivaciones utilitaristas de la moralidad popular. La situación socioeconómica precaria y desigual de mucha gente se legitima muchas veces desde estos conceptos religiosos y a la vez ayuda a sostenerlos, como ya se ha dicho. Estos conceptos y creencias operan muchas veces como fuerzas ideológicas inconscientes justificadoras de las desigualdades e injusticias, lo cual desprestigia la religiosidad del pueblo y la hace ética y socialmente aberrante.

También descubrimos, y es necesario hacerlo resaltar en honor a la verdad, en el catolicismo popular un sentido más positivo y dinámico de la justicia divina como motivo de inconformismo, resistencia y búsqueda de soluciones constructivas. El pueblo sabe expresar en su oración sencilla y confiada su descontento e insatisfacción por las situaciones de pobreza e injusticia que sufre. En esa oración manifiesta también su plena y a veces única confianza en Dios, quien jamás abandona a sus pobres. La oración se convierte entonces en una especie de grito angustiado que busca en el cielo y espera de Dios lo que aquí no alcanza por sí mismo o lo que los demás le niegan o arrebatan, como es el trabajo, la vivienda, la salud, el progreso, el bienestar, la justicia y la paz. Esta religiosidad que afronta así los problemas frecuentes da explicación a muchas de las virtudes propias del pueblo colombiano: la hospitalidad, la acogida, el agradecimiento, la fidelidad o la capacidad asombrosa de abrazar el sufrimiento³⁷. El sentimiento religioso del pueblo, pues, muchas veces también, motiva y alienta la resistencia, la protesta y la rebeldía contra las situaciones injustas, como sucedió en tiempos de la revolución de los comuneros (1781). Este ha sido un aspecto importante, aunque no suficientemente resaltado en la historia religiosa de Colombia y retomado, especialmente después de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), en el contexto de la teología y pastoral de la liberación³⁸. Un estudio más detenido de este dinamismo de

37 Cfr. Francisco Zuluaga. *La religiosidad Popular en Colombia*, ob. cit., 18-19.

38 Pueden verse algunas indicaciones sugestivas en Enrique Dussel. CEHILA, I/1, 259-280, en donde se refiere a las "Contradicciones proféticas de la cristiandad". También

inconformidad y de lucha que hay en la religiosidad de los pobres nos llevaría a descubrir su gran fuerza liberadora, su sentido profético y su dimensión política, como se verá en la tercera parte de este escrito. Como bien lo ha afirmado Gustavo Gutiérrez: “Comprender más profundamente lo que significa el Dios de los pobres en una historia de opresión y luchas por la liberación, de adversidad, pero al mismo tiempo de esperanza para los explotados, es una tarea por hacer”³⁹.

Podemos decir que en Colombia está por hacerse este trabajo como elaboración teológica, porque en el campo sociopastoral se ha avanzado un poco más. Algunas publicaciones, movimientos, encuentros y actividades pastorales han transitado por este camino de hermenéutica teológica como respuesta a ciertas exigencias sobre la “experiencia de Dios” y la “lucha por la justicia”.

Dios como última motivación e instancia

Podemos afirmar que, para el pueblo que vive su experiencia religiosa en el ámbito del catolicismo popular, Dios es una realidad envolvente y omnipresente que motiva gran parte de los sentimientos, pensamientos, creencias y acciones del hombre, individual y colectivamente. Dios es también como la última instancia a la que apela el creyente cuando se ve limitado y en precariedad o angustia: Él es la última instancia que le queda ante los problemas de la existencia muchas veces amarga y frustrante. Los motivos religiosos suelen llenar ese último vacío que queda antes de la desesperanza humana⁴⁰.

Con este significado y alcance podrían entenderse las expresiones a las que se antepone la motivación “por Dios”. Por ejemplo, cuando se dice “por Dios, no haga eso”; “Por Dios, no siga así”; “¿Qué pasó, por Dios?; “No, por Dios” o “Por Dios, que sí” y otras expresiones semejantes. Se acude así a la motivación o instancia divina en situaciones de gravedad, incertidumbre

Gustavo Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres*, ob. cit., 241-245.

39 Gustavo Gutiérrez, ob. cit., 270.

40 No quiere decir esto que el pueblo invoque a Dios solo cuando no le queda más remedio, pero en los límites de su esperanza parece agudizarse este tipo de experiencia religiosa y surge casi espontánea la oración, como se expresa también en algunos salmos de la Biblia.

o angustia, para darle fuerza de persuasión a un deseo, ruego, prohibición o interrogante. O se motiva una petición en caso o situación de peligro grave o de necesidad apremiante: “Por amor a Dios”, se dice. También se expresa una especie de juramento para darle fuerza de persuasión a una promesa o a un propósito, diciendo “por Dios que...”.

La oración, en muchos casos, lo mismo que las expresiones devocionales y la práctica de las promesas se refieren un poco a esta forma de relación con Dios. Dios es lo que le queda al pobre como motivo de su existencia y consuelo de su miseria o precariedad: única instancia en sus situaciones de apuro y angustia o en medio de la adversidad. Pero también los creyentes que disfrutan de bienestar apelan a esta instancia divina con agradecimiento y como justificación de su situación y tranquilizante de su conciencia. Bajo estos aspectos, la religiosidad popular conlleva cierto utilitarismo inmediateista y Dios parece convertirse entonces en algo cercano al mundo mágico.

El Dios de la vida y de los pobres

Dentro del catolicismo popular, el hombre se encuentra continuamente ante lo divino en una referencia global expresada a través de múltiples mediaciones y en niveles diferentes. Podemos, incluso, decir que, de alguna manera, se adivina aquella experiencia religiosa a la que aludía San Pablo en Atenas citando la frase poética que la liturgia ha incorporado a uno de los prefacios de la misa: “En Dios vivimos, nos movemos y existimos” (Hch. 17,28). Esta parece ser una intuición fundamental de la experiencia religiosa y nos aproxima al sentido profundamente bíblico del Dios viviente, como Dios de la vida y Dios en la vida. Aunque conceptualmente se trata de un Dios santísimo, poderoso y lejano, como ya se dijo, es a la vez el Dios experiencialmente percibido como cercano, por su bondad y misericordia, sobre todo a la luz del misterio de la Encarnación.

Para el creyente, Dios es un ser omnipresente a lo largo de toda la vida, considerada en su transcurso histórico total y en las diversas etapas, ciclos o ritmos en que transcurre la existencia individual y colectiva⁴¹, en contraste

41 Cfr. José Luis Caravias, ob. cit., 26-27.

con los conceptos de lejanía. Dios es el autor y el dueño de la vida. La familia habla a veces de “los hijos que Dios le dio” o se queja de que Dios no le dio hijos. La fecundidad humana se relaciona con Dios quizá en una referencia a los relatos del libro del Génesis y a la insistencia de la enseñanza y predicación de la Iglesia sobre la procreación como fin primordial del matrimonio y del amor de la pareja. Los hijos son una bendición de Dios. Los pobres hablan de que esa es la única riqueza que Dios les ha dado: los hijos. Si muere un niño, se dice como Job: “Dios me lo dio, Dios me lo quitó” (Job 1, 21; 2, 10).

Dios es también el dueño de la vida. Por eso el suicidio y el homicidio, en cualquiera de sus formas, son considerados pecados moralmente graves en cuanto se le quita a Dios un poder sobre la vida de los hombres. La muerte es considerada, en efecto, como una decisión que solo pertenece a Dios. Solo Él sabe cuándo nos llamará para tomarnos cuentas. Por eso también cuando alguien muere dice que “Dios se lo llevó” o “así lo quiso Dios”; y se desea “que Dios lo tenga en su gloria” o “que de Dios goce”. De esta manera la existencia humana está, al principio, durante el transcurso de la vida y al final, en las manos de Dios, como efecto de una decisión de su voluntad, no de la voluntad de los hombres. La vida del hombre es una realidad sagrada y el atentar contra ella significa atentar contra Dios mismo y cometer un sacrilegio. Estas ideas, sin embargo, se van trivializando o descartando en las condiciones persistentes de violencia de distintos géneros y orígenes en que se debate la historia del pueblo.

Pero de este Dios, que es autor y dueño de la vida del hombre, también se espera que actúe puntualmente en los distintos momentos de la existencia de cada persona. De Él se esperan y se reciben todos los beneficios, por supuesto, también permite los males y miserias que afligen al creyente. Y así los que viven bien pueden decir agradecidos que “gracias a Dios, nada les ha faltado” y los que sufren alguna necesidad pueden acudir en su oración para “que Dios los socorra, los libre o los asista”. Dios entra en el juego de la vida por esa especie de confianza y dependencia que experimenta el creyente en su vida cotidiana. *El sentido de creatura y de finitud* son sentimientos muy arraigados dentro del catolicismo popular.

Además, Dios gobierna la vida del hombre. El creyente debe regirse por la ley de Dios y cumplir los mandamientos de la ley de Dios. De lo contrario ofende a Dios y se expone al castigo divino. El sentido de la ley divina se lleva de alguna manera en lo cotidiano, aunque no siempre haya coherencia ética entre el comportamiento y la ritualidad religiosa. Dios es también

un testigo del buen obrar, así como de las intenciones, deseos y propósitos de los hombres. Este sentido parece descubrirse en la práctica y fórmulas de juramento en que se invoca el nombre de Dios para reafirmar una palabra o un compromiso y exigir su credibilidad. El “no jurar su santo nombre en vano” se considera más como una “profanación” que como una falta de verdad, sinceridad y lealtad; se valora y explicita más en su aspecto religioso que en su sentido ético.

El Dios que lo ve y lo sabe todo es, como ya se ha dicho, el juez justo que al final de la vida tomará cuentas a cada uno según sus merecimientos. Solo Él sabe lo que dará a cada uno; aunque se cree muy hondamente que en la “otra vida” habrá una especie de compensación de los sufrimientos y carencias padecidas en la existencia presente, según se haya vivido con cierta “resignación cristiana” y “confiando en Dios”.

Esta experiencia de Dios global sobre el acontecer de la vida del hombre forma parte de las vivencias individuales y sociales. Se refiere al trabajo, a la fecundidad, a las relaciones con los demás, a la pobreza o prosperidad, a la salud y enfermedad, a los negocios y proyectos, a la oración, al amor, a las esperanzas, necesidades y desgracias, al esparcimiento y al destino final. El Dios de la vida se constituye en una verdadera vivencia religiosa multifacética ya que “la vivencia religiosa consiste en el convencimiento que tiene todo hombre de que tanto él como su propia existencia son donación gratuita de un ser superior que lo fundamenta y lo hace vivir”⁴².

La larga experiencia sociocultural de tipo patriarcal en que ha vivido el pueblo colombiano, junto con otros factores propios de su idiosincrasia y circunstancia social, ha condicionado este concepto de Dios en su relación con la existencia concreta del hombre. Dios es como el patrón o el amo de quien depende toda la vida del creyente. A veces, en algunos contextos, se llama a Dios como “mi amo bendito”, haciendo una transposición religiosa de una experiencia socioeconómica de dependencia y sometimiento. Porque efectivamente la experiencia religiosa del pueblo no expresa solamente la secreta sabiduría de Dios revelada a los sencillos (Mt. 11,25) o la especial elección que Dios ha hecho de ellos (Sant. 2,5), sino que también está

42 Mircea Eliade, citado por Juan de Shagún Lucas. *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y Fenomenología de la Religión*. Salamanca, 1982, 25, que se refiere a *La nostalgie des origines*, París, 1971, 33.

condicionada por una larga y penosa experiencia socio-histórica de dependencia, inequidad, exclusión y dominación⁴³.

Estos son algunos de los conceptos que sobre Dios tiene y expresa el pueblo dentro del catolicismo popular. En ellos indudablemente se encierra una teología sencilla y a la vez profunda, aunque generalmente en un plano del inconsciente colectivo y de una herencia sociocultural. Este “sistema” de ideas, creencias, convicciones y expresiones cumple una función epistemológica mediadora de la experiencia religiosa en conjunción con los aspectos rituales y éticos que completan el horizonte religioso del pueblo colombiano.

Podemos preguntarnos: ¿cuál es la profundidad y validez de la fe del pueblo dentro de este horizonte? Es cosa que pertenece al misterio del hombre ante Dios. El creyente se sabe ante Dios dependiente de él en su ser, en su querer y en su obrar, en su presente y en su futuro, aunque no sepa hablar de su Dios ni explicar su experiencia religiosa de una manera adecuada teológicamente hablando. De todas maneras, se está en el campo del encuentro y de la sacramentalidad⁴⁴, aspecto que se trata más adelante. Los signos lingüísticos y actitudinales que hemos recordado nos ayudan a descubrir los rasgos con que se expresa la fe del pueblo en el catolicismo popular de una manera global en su relación con Dios. ¿Cómo se articula esa experiencia religiosa en torno a otros núcleos teológicos? Este es el tema que se aborda en los siguientes capítulos.

La aproximación del teólogo a la realidad del pueblo creyente y la capacidad para sintonizar con su experiencia de fe ayudará a descubrir el sentido de este misterio del hombre ante Dios. Santo Tomás había dicho que “conocer a Dios de manera general y confusa es algo natural en nosotros, en cuanto que Dios es la felicidad del hombre y el hombre desea naturalmente la felicidad”⁴⁵. Pero sabemos que este conocimiento general y algo confuso sobre Dios ha sido también mediado por un proceso de evangelización, por una tradición doctrinal y pastoral, dentro de un contexto histórico y socio-cultural concreto de prácticas y costumbres. Dentro de ese contexto deberá situarse la teología para conocer lo que significa el Dios del pueblo y lo que

43 Cfr. Francisco Rolin, art. cit., Gustavo Gutiérrez. *El Dios de la vida*. Lima: CEP, 1989.

44 Cfr. Juan Martín Velasco. *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976; Martín Buber. *El eclipse de Dios*. Buenos Aires, 1970.

45 S. Th., I, q.2 a.1, ad 1.

es el hombre ante Dios en el catolicismo popular colombiano. Dentro de ese contexto también será posible dinamizar un proceso de evangelización liberadora que responda a los planes de Dios, a la misión de la Iglesia en el mundo y a las cambiantes condiciones, expectativas y necesidades de los hombres en cada momento de su historia⁴⁶.

46 Cfr. DP, 444-469 y 910-915, principalmente; CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 202-312. SNPS. *Aproximación a la realidad colombiana*, 113 ss.

CAPÍTULO CUARTO

NÚCLEO CRISTOLÓGICO: EL HIJO DE DIOS, SU PASIÓN Y MUERTE, LA CRUZ, LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA Y EL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS

139

¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? (Mt. 16, 13)

*Por más misterios y maravillas que han descubierto los santos doctores
y entendido las santas almas en este estado de vida,
les quedó todo por más que decir y aún por entender,
y así hay mucho que ahondar en Cristo.*

SAN JUAN DE LA CRUZ

Hacia una hermenéutica de la cristología en el catolicismo popular

Lo que en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de *Puebla* (1979) se expresó como una constatación del hondo sentido religioso del pueblo latinoamericano y sobre la dimensión cristológica de su religiosidad católica, se aplica igualmente para nuestro caso colombiano. En dicho documento se enuncian los principales aspectos de la cristología popular, así:

El pueblo latinoamericano, profundamente religioso aun antes de ser evangelizado, cree en su gran mayoría en Jesucristo verdadero Dios y verdadero hombre (DP. 171). De ello son expresión, entre otras cosas, los múltiples atributos de poder, salud o consuelo que le reconoce; los títulos de juez y de rey que le da; las advocaciones que lo vinculan a los lugares y regiones; la devoción al Cristo paciente, a su nacimiento en el pesebre y a su muerte en la cruz; la devoción a Cristo resucitado; más aún, las devociones al Sagrado Corazón de Jesús y a su presencia real en la Eucaristía, manifestadas en las primeras comuniones, la adoración nocturna, la procesión del Corpus Christi y a los Congresos Eucarísticos (DP. 172).

En efecto, fue bajo el signo de la Cruz, de la Eucaristía, del Rosario, del pesebre, de las advocaciones cristológicas y marianas y de toda una simbología devocional como se cristianizó y aún se continúa evangelizando al pueblo colombiano¹. A través de la fenomenología que expresa el sentido cristiano de la religiosidad popular queremos proceder a su tratamiento hermenéutico buscando una respuesta y comprensión teológica a algunas preguntas como las siguientes: ¿Qué aspectos teológicos podemos descubrir en las advocaciones y devociones cristológicas populares? ¿Cómo se articula esta especie de *cristología popular* con otros temas teológicos? ¿Qué motivaciones, intereses, y experiencias supone la cristología popular? ¿Qué rasgos antropológicos aparecen en esta cristología y cómo se articula con la existencia concreta y con la historia del pueblo? ¿Qué imágenes de Cristo prevalecen en el catolicismo popular?².

En la búsqueda de las lejanas y profundas raíces de la religiosidad popular colombiana hemos propuesto una aproximación histórica a algunos signos del proceso evolutivo de la religiosidad en la historia de Colombia, según podemos ver en la bibliografía. Tenemos que recalcar, sin embargo, ahora que la marca cristiana de esta religiosidad es de origen hispánico y que se fue plasmando en el proceso de evangelización con la configuración de un determinado tipo de cristiandad.

Entre los rasgos característicos de dicha religiosidad sobresale precisamente su dimensión cristocéntrica, como lo ha expresado Ignacio Pinedo al hablar de España, de la que dice ser:

-
- 1 Javier Lozano Barragán. "Cristo en la reflexión misionera de Iberoamérica" (ponencia presentada en la XXXI Semana Misional de Burgos, 1978), en: Seladoc. *Cristología en América Latina*, Salamanca, 1984, 137-163; Saúl Trinidad. "Cristología-Conquista-Colonización", en: *ibíd.*, 204-220.
 - 2 Aquí tomamos la expresión *cristología popular* en un sentido general para expresar la dimensión cristiana teórico-práctica, implícita o explícita que hay en la religiosidad popular; no nos referimos a su sentido académico propiamente. Para algunos aspectos más bien de carácter socio-pastoral, cfr. Alfonso Llano, *ob. cit.*, 28, 41-43, 57-59 y 73-104; Francisco Zuluaga. *La religiosidad...*, *ob. cit.*, 36-43; José Luís Caravias, *ob. cit.*, 92-115; Huberto Restrepo, *ob. cit.*, 174-182. El IV Congreso Nacional de Teología (Armenia. 18-23 de noviembre de 1979), se ocupó del tema de la Cristología, pero ceñido al objetivo concreto y limitado "precisar la salvación y la liberación que nos trae hoy Jesucristo". Más adelante nos referiremos a algunos aspectos tratados en este evento, con la correspondiente información bibliográfica.

Tierra de santos y de místicos; de santuarios marianos sin cuento; de procesiones y romerías innumerables, donde el arte y la devoción unidos han logrado plasmar en incomparables tallas de un expresionismo impresionante la imagen de Cristo crucificado dando a su religiosidad un definido carácter cristocéntrico³.

Sobre los signos que expresan este carácter cristocéntrico de la religiosidad popular colombiana y sus principales *núcleos temáticos* y *devocionales* nos ocuparemos en este capítulo, buscando su interpretación teológica⁴.

Se ha dicho, con razones válidas, que la Colombia católica es una nación netamente mariana y lo mariano ha sido una especie de propedéutica en la cristianización del pueblo. En efecto, algunos predicadores populares y propagadores del rosario y de la devoción mariana han seguido la sencilla e incisiva consigna programática que dice: “A Jesús por María”, en un afán de centrar cristológicamente la devoción popular y de hacer a la vez más atractiva y quizá también más eficaz su ministerio evangelizador. María está en la raíz de los procesos de evangelización y en el corazón de la vocación cristiana de nuestro pueblo⁵. Este puesto destacado que ocupa María tanto en la dinámica de la evangelización como en sus resultados y manifestaciones ha de ser tenido en cuenta y debidamente interpretado para comprender en toda su riqueza la cristología popular, como se verá en el capítulo correspondiente a la mariología.

Por otra parte, al relacionar este tema con el del capítulo anterior hay que decir que las imágenes (conceptuales o de otra índole) que de Cristo

3 Ignacio Pinedo. *Religiosidad popular. Su problemática y su anécdota*, Bilbao, 1977, 173; cfr. Saúl Trinidad, loc. cit., 204-220; Pedro José Díaz Camacho. *La religiosidad popular en la historia de Colombia*. Santafé de Bogotá: Códice Ltda. 1996.

4 El presente capítulo hay que leerlo en continuidad con lo tratado de una manera general sobre la religiosidad popular en la historia de Colombia, según la nota anterior. Ahora nos ocupamos primordialmente de su interpretación teológica, aunque tratamos de completar los análisis históricos y fenomenológicos, cuando se considere necesario.

5 Cfr. Leonardo Ramírez. “La práctica y la difusión del Rosario en la Colombia del siglo XVI”, en: *Tehológica Xaveriana*, t. 27 (1979), 425-455; Gerardo T. Farrel. “María en la evangelización de la cultura latinoamericana”, en: *Revista Medellín*, 32 (1982), 534-539; DP. 282-303, 454,844. A la Virgen María se la denomina “pedagoga del Evangelio en América Latina”, DP. 290. A estos temas relacionados con la Virgen María se le dedica un capítulo específico, más adelante.

pueda tener el pueblo católico colombiano dependen indudablemente de la forma de vivir y expresar su experiencia de Dios, a la vez que la figura de Cristo en el pueblo es la que nos permite saber cómo es la imagen y los imaginarios de Dios del catolicismo popular colombiano. Por esta doble convergencia e interdependencia experiencial y temática del catolicismo popular podemos percatarnos de la *significación e importancia nuclear del tema cristológico en la interpretación global de la religiosidad popular*. Podemos afirmar que la interpretación teológica del catolicismo popular es fundamentalmente un problema cristológico. Así lo ha planteado con razón Segundo Galilea:

Es verdad que, al fin de todo, la imagen que nos hacemos de Cristo, y nuestras posibles desviaciones al respecto, dependen de la idea que tenemos de Dios; de su relación con el mundo y con cada uno de nosotros; de su inmanencia y de su trascendencia. El rostro verdadero de Dios y la imagen que tenemos de Él condiciona todo nuestro cristianismo en su ser y en su actuar. Pero Dios es inaccesible para nosotros, no lo podemos en absoluto conocer, y su verdadero rostro se nos escaparía radicalmente, si no se hubiera revelado en Jesucristo. Por eso la imagen que tenemos de Dios no es otra que la que tenemos de Cristo (Jn. 14, 9), y la cuestión crucial para la pastoral del “Dios con nosotros” se identifica con el problema cristológico⁶.

Para tratar de responder a las preguntas formuladas al principio de este capítulo es necesario preguntarnos por las *imágenes de Cristo* que hay en el pueblo, *los títulos* que le da, *las advocaciones* que nutren su piedad, la forma como expresa su devoción cristológica, *las fórmulas* con las que invoca a Cristo, la dimensión existencial histórica y el dinamismo ético práctico que le atribuye o experimenta desde su religiosidad, así como la fuerza liberadora que emerge de esta experiencia. Estos aspectos aparecerán de manera especial

6 Segundo Galilea y Raúl Vidales. *Cristología y pastoral popular*, Bogotá, 1964, 23-24; cfr. Gustavo Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, 1982, 23-26; en este contexto se puede leer la selección titulada: *Jesucristo en el canto a lo divino* (Chile), en: *Cristología en América Latina*, 164-203, lo mismo que muchos villancicos que se cantan en Navidad. También se puede ver en Segundo Galilea. *Religiosidad popular y pastoral*, 255-266; José Ignacio González Faus. *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*, Salamanca, 1979, 159-183.

en el tratamiento de la *experiencia cristológica de la navidad*, de la *Semana Santa* y de la *devoción a la Cruz*, a la *Eucaristía*, y al *Sagrado Corazón*, en el desarrollo del presente capítulo.

Para completar el panorama temático y hermenéutico de la cristología en el catolicismo popular, debemos acercarnos a la experiencia del Espíritu Santo y de la salvación como culminación y fructificación del ministerio de Cristo en el pueblo creyente, lo cual ocupará luego dos capítulos específicos.

Desde estas perspectivas, y teniendo en cuenta los aspectos contextuales histórico-culturales de la experiencia religiosa en Colombia, podremos tener una visión global y a la vez profunda de la cristología en el catolicismo popular colombiano, ya que estos son los elementos más inmediatos y reconocibles de la tradición que ha configurado y alimenta la experiencia cristológica en el pueblo, tanto en Colombia como en otros contextos socioculturales⁷. Esta metodología nos permitirá hacer una reflexión más o menos sistemática sobre la experiencia de fe vivida por el pueblo, que es lo que define propiamente a la teología como *intellectus fidei*, especialmente en su dimensión hermenéutica y pastoral.

La experiencia cristológica de la Navidad. Jesús, el Hijo de Dios, nacido de María, esperanza de los pobres

*El Hijo único de Dios se hizo también hijo del hombre,
de modo que poseyó la condición humana en toda su realidad
y la condición divina en toda su plenitud.*

SAN LEÓN MAGNO

Damos por conocidos los principales rasgos fenomenológicos de la experiencia celebrativa de la Navidad en el catolicismo popular, como parte de una larga y arraigada tradición religioso-cultural, y algunos aspectos de su contenido y

7 En este contexto me parece sugestiva la lectura de Romano Guardini. *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*. Madrid, 1960. Sobre la importancia predominio y desplazamiento de la cristología dentro del panorama teológico contemporáneo, cfr. Christian Duquoc. *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*. Madrid, 1985.

significación religiosa. Para nuestro propósito, es necesario escrutar y explicitar más directamente las líneas de fuerza teológicas que subyacen y guían la experiencia religiosa de la Navidad del pueblo y reflexionar sobre ellas proponiendo a la vez algunas claves hermenéuticas⁸.

*Una experiencia de comunicación, cercanía
y semejanza: la ternura humana del Dios niño*

Como punto de referencia inicial, nos puede servir el acercarnos, de manera general, al contenido y significado de algunos rasgos de carácter sicosocial y cultural que configuran el ambiente popular de la Navidad en el pueblo colombiano. Uno de ellos consiste en el conjunto de mensajes y saludos que se transmiten las familias y las amistades, a través de los distintos medios y estrategias comunicativas, con motivo de las fiestas navideñas. Estas comunicaciones (telefónicas, mediante redes sociales o a través de tarjetas de navidad, videos y mensajes diversos) generalmente hablan de “paz y alegría”, de “prosperidad y venturanza”, de “amor y felicidad”, de “bendición y gracia”, de “buenas noticias y dones celestiales”, de “felices augurios y esperanzas” o, simplemente, de “feliz Navidad y próspero Año nuevo”, y otras expresiones semejantes. También, las propagandas comerciales y los ritmos musicales que se emiten por distintos medios difunden estos y otros mensajes parecido en el contexto navideño. Todo ello nos habla y trata de establecer una corriente amplia de acercamiento, intercambio, diálogo, encuentro, intimidad y ternura que, en un ambiente popular de jovialidad, nos acerca al “admirable intercambio” entre Dios y los hombres, del que nos habla en esos días la liturgia de la Iglesia católica.

Haciendo una lectura hermenéutica de esta múltiple y diversa experiencia cultural de comunicación que se desarrolla intensamente en el tiempo de navidad podemos adivinar unos presupuestos antropológicos para motivar y sustentar una reflexión teológica sobre la Encarnación del Verbo como misterio de comunicación y revelación, como experiencia personal y comunitaria

8 Para algunos aspectos históricos, bíblicos, litúrgicos, cfr. Adolf Adams, ob. cit., 126-163; José Manuel Bernal, ob. cit., 197-259; y como contexto global latinoamericano se puede tener en cuenta el tema de Puebla: *La verdad sobre Jesucristo*, DP 170-219, para no mencionar aquí las obras de cristología de cuño latinoamericano, algunas de las cuales hemos tenido en cuenta y aparecen citadas a lo largo del presente capítulo.

del “Dios con nosotros” que rompe el aislamiento y la marginación entre los hombres para abrir nuevos caminos de reconciliación, de fraternidad, de paz y de alegría⁹. El proceso intensivo de comunicación e intercambio que acontece en torno a la celebración de la Navidad bien podría pensarse como una especie de *signo presacramental* del misterio cristológico de la Encarnación, *un sacramental cultural* de la cercanía de Dios, si se quiere. Esta podría ser una clave hermenéutica para desarrollar y aplicar en otros ámbitos del catolicismo popular colombiano y de sus expresiones y fenomenología.

La lectura teológica de esta experiencia de comunicación intensiva que ocurre en la Navidad puede encontrar una base justificadora en los temas teológicos de la misión trinitaria del Hijo de Dios (cfr. LG. 3); el misterio de la revelación histórica de Dios Padre en Jesucristo, enviado “para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad con Dios”, que “lleva a plenitud la revelación y la confirma con el testimonio divino” (DV. 4), que ha asumido nuestra condición humana y “es constituido cabeza de la humanidad regenerada”, haciendo “a los hombres partícipes de la naturaleza divina” (AG. 3).

El contexto cultural y sicosocial de la comunicación, al que nos hemos referido, podría ser considerado como suelo nutricio y contexto propedéutico antropológico para la reflexión teológica sobre la experiencia popular de la fe evangélica y de su expresión litúrgica. La pastoral tendría entonces no solo la oportunidad de llenar estos acontecimientos de consignas, frases hechas, mensajes estereotipados o iniciativas oportunistas y pasajeras, sino de descubrir y hacer germinar hasta su fructificación las verdaderas “semillas del Verbo” que puede haber en todo lo que configura el ambiente cultural y social de la Navidad popular. También sería la ocasión de ayudar a superar, desde el dinamismo de la fe evangélica, las fuerzas ancestrales de la melancolía, pesimismo, aislamiento y marginación que tan negativamente

9 Sin embargo, hay que ser conscientes del sentido de comercialización y manipulación ideológica a que suele estar sometida la Navidad popular y la necesidad teológico-pastoral de hacer resaltar su verdadera significación religiosa como experiencia liberadora. Cfr. Diego Irarrázaval. *Navidad en la tradición de los pobres: Alegría y conflicto*, Lima 1981; ILAP. *Navidad del explotado. Análisis sociocultural y guía práctica*, Bogotá, 1974; también se pueden ver las diferentes novenas temáticas de navidad que se han elaborado y editado en los últimos años como ayudas pastorales para una renovación pastoral de la Navidad; aunque suelen estar fuera de una adecuada coordinación y planificación, y sean lanzadas al comercio y consumo de los agentes de pastoral, han prestado un buen servicio a la celebración popular de la Navidad en Colombia.

marcan la existencia y la mentalidad de muchos colombianos, como suelen recordarlo con frecuencia algunos analistas de la realidad social y la idiosincrasia colombiana. Sería un camino para descubrir en la Navidad popular una verdadera *buena noticia de liberación* para el pueblo sometido a una larga historia de frustración de su esperanza¹⁰.

Otro aspecto teológico que parece subyacente en la celebración y el ambiente popular de la Navidad colombiana es la convicción y *experiencia de la cercanía de Dios* y su presencia pobre y humilde entre los pobres. En el Niño del pesebre, Dios “ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres”, nos han recordado los obispos en *Puebla* (DP. 196). Este Niño es el Dios trascendente y todopoderoso que se hace presente en el anonadamiento de Jesús en el pesebre de Belén. Esta experiencia de fe, hecha sensible a través del *simbolismo plástico del pesebre*, es especialmente vivida por los niños y la gente sencilla en los distintos contextos socioculturales del país (con ellos, y a su modo, la viven también los adultos). Dios se parece a los niños, especialmente a los pobres, porque se ha hecho como uno de ellos y nos recuerda que de los que son como ellos es el Reino de los cielos (Mt. 18, 1-4). Solamente a través y en forma de niño podía Dios romper su silencio y su lejanía y hacerse definitivamente cercano y transparente a los hombres; por eso, como uno de ellos, Jesús creció en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres, como bien nos lo recuerda la Escritura (Lc, 2,52). La lejanía del Dios santo y todopoderoso que caracteriza la experiencia y la imagen que de él tiene el pueblo, como se ha expresado en el capítulo anterior, se ve así atenuada por la experiencia del Dios cercano, el *Emmanuel*, que caracteriza la religiosidad popular navideña, con la figura del Niño Dios. Como tal es objeto de adoración, deseo y espera, como se canta en un estribillo de los llamados gozos de la novena de Navidad:

Dulce Jesús mío,

10 Hay que tener en cuenta que, en Colombia, como generalmente en Hispanoamérica, son histórica y existencialmente inseparables lo religioso de lo social y cultural como núcleos constitutivos e identificadores de su ethos, por lo menos mientras se pretenda defender nuestra identidad cultural. Cfr. Pedro José Díaz. “El alma colombiana. Idiosincrasia e identidades culturales en Colombia”, en: *Revista Hallazgos*, 18 (Bogotá, julio-diciembre 2012), p. 119-141. Esta realidad tendrá que ser verdaderamente comprendida y aceptada por quienes desde instancias eclesíásticas distantes se acerquen por cualquier motivo a la experiencia religiosa popular y a la reflexión teológica que la suscita, sustenta y justifica.

mi niño adorado:
Ven a nuestras almas,
ven, no tardes tanto.

Los villancicos populares y demás elementos, aspectos y acciones simbólicas que transcurren en torno al ambiente campesino y pastoril del pesebre y que acompañan la celebración festiva de la Navidad enfatizan, sin embargo, la condición o el carácter divino de Jesús. Es Dios que viene, es el Niño Dios, nuestro Dios: “ha nacido Dios”. Los pobres “vienen a adorar al niño”, “a ofrendar a Dios, su bien”, que es el “Niño Dios” en la cuna. Navidad “es la noche del Niño Dios”, en ella “veremos al Dios del amor”. Pero es un Dios que esclarece la dignidad del hombre, como se canta en un villancico: “Ha nacido el Niño Dios / en un humilde pesebre / para mostrar a los hombres / la bondad de su linaje”¹¹. En el rostro de Jesús niño, que es el hijo de María, se nos muestra y se nos hace identificable el rostro humano de Dios; así sabemos “de qué color es la piel de Dios”, se nos esclarece la dignidad de los pobres y vemos garantizada la esperanza de su liberación, porque en el verdadero rostro de Cristo “resplandece la gloria y la bondad del Padre providente y la fuerza del Espíritu Santo que anuncia la verdadera e integral liberación de todos y cada uno de los hombres de nuestro pueblo” (DP. 189). Se “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS. 22). Los pobres son especialmente necesitados de esta revelación y se muestran particularmente sensibles a ella.

La cercanía de Dios, resaltada en el Niño del pesebre, es también una *experiencia de semejanza*. El Niño del pesebre se parece a los pobres, sufre, como ellos, de frío, carece de ropa, abrigo y alimento, llora y es desvalido, desde antes de nacer es un marginado para el que no hay sitio sino en un establo; da lástima verlo e inspira compasión. Hacia el pesebre se dirigen esos mismos pobres que se ven reflejados en él. Con sus cantos, sus buenos deseos y sus pobres dones quieren consolar al niño, llevarle frutos y flores, vestirlo, darle calor, cantarle con alegría y expresarle sus penas y sentimientos

11 Un estudio minucioso de los villancicos tradicionales populares y de algunos más modernos nos daría algunas luces sobre la ideología religiosa que encierra la navidad popular, así como de las nuevas ideas que se van inculcando al pueblo a través del canto, y sobre la significación cultural de este proceso. Pero la producción editorial, musical y discografía en este campo es un poco difícil de seguir y recopilar. Cfr. Huberto Restrepo, ob. cit., 176.

de ternura. La cercanía de Dios pobre entre los pobres y humildes suscita en ellos un *dinamismo simbólico, sentimental y práctico de solidaridad, compasión y servicio*, porque es Dios y porque, a la vez, es como ellos. Suscita y alimenta la ternura y la sencillez, motiva la compasión y la generosidad y estimula los sentimientos más hondos y elementales del corazón humano. Junto al pesebre, el hombre creyente trata de alguna manera de parecerse al Niño porque este no solo es cercano, sino semejante a lo que todos hemos sido y, de alguna manera, llevamos dentro. De esta semejanza con la divinidad nos hace más conscientes el “Dios recién nacido”, por nosotros y por nuestra salvación.

La experiencia cristológica de la Navidad popular es quizá bajo estos aspectos antropológicos *origen, motivo y razón de una verdadera experiencia de fe evangélica sobre la cercanía de Dios*, que el pueblo creyente puede expresar, como lo proclamaba el antiguo pueblo de Israel: *¿Cuál es en verdad la gran nación que tenga dioses tan cercanos a ella, como el Señor, nuestro Dios, siempre que le invocamos?* (Dt. 4, 7 y textos paralelos).

La pobreza del pesebre y la esperanza de los pobres

Con mayor claridad quizá, en la Navidad popular, se explica la idea de que Jesús, nacido en Belén, es el mesías de la esperanza de los pobres, el salvador esperado. De él se espera la salvación, conforme a la promesa de Dios, él colmará la esperanza de los pobres.

La situación de pobreza, marginación, exclusión y postración en que vive gran parte del pueblo colombiano hace que en el *núcleo simbólico del pesebre* y de la piadosa expectativa en la que transcurre la Navidad surja un espacio de esperanza. El Niño del pesebre, en su pobreza, representa a la vez lo que los pobres son y lo que buscan y esperan. Podríamos decir que, en este sentido, el pueblo se ve muy bien representado en María, José, los pastores, el anciano Simeón, los padres de Juan Bautista y demás pobres que esperaban la liberación que vendría de parte de Dios, según lo anunciado desde antes por los santos profetas. Esta experiencia incita a la fiesta y alimenta la esperanza de los pobres.

Desafortunadamente, en algunos casos, también esta indefensión en que aparece el Hijo de Dios parece y puede suscitar y motivar el sentido pasivo y derrotista de la paciencia, el sufrimiento, la carencia y la abnegación. En ambientes más concientizados, esta experiencia religiosa navideña suscita sentimientos y actitudes más reflexivas y críticas y lleva hasta el

inconformismo y la rebeldía ante la pobreza, la desigualdad y la injusticia. El Mesías, esperanza de los pobres, se convierte en acicate de la protesta y la lucha por la liberación y la dignificación del ser humano. Algunos cantos, plegarias, villancicos y expresiones culturales manifiestan y a la vez motivan y alimentan en el pueblo esa esperanza. El recién nacido, el hijo de María, el Niño de Belén, es el Salvador o el liberador. Como tal *se le adora con reverencia, se le invoca con ternura y confianza, se le pide con devoción y se le canta con sencillez e ingenuidad.*

En torno a la experiencia celebrativa de la Navidad popular confluyen y se expresan sentimientos humanos que hablan de anhelos y esperanzas, angustias y frustraciones, necesidades sentidas, peticiones ingenuas y demás sentimientos que acompañan la espiritualidad de los pobres y sencillos. Los pobres también preguntan a sus amistades qué es *lo que le han pedido o le van a pedir al Niño Dios* o comentan entre sí *lo que les ha traído el Niño Dios*. Pero casi siempre con la recóndita inconformidad que produce la injusticia y la desigualdad al “experimentar” que los niños de los ricos son los que reciben los llamados regalos del Niño Dios. Mientras los pobres a lo sumo son objeto de la beneficencia de señoras aristocráticas o agrupaciones particulares o de algunas instituciones que promueven el “aguinaldo del niño pobre”, muchas veces con productos de segunda mano o dados de baja en las tiendas y el comercio, lo cual hace más ofensiva y ambigua la motivación religiosa que lleva consigo la práctica de los regalos de Navidad, según se acostumbra en muchas partes.

Un Dios hogareño en la pobreza familiar

Otro aspecto temático que aparece en la experiencia popular de la Navidad es la consideración sobre el *carácter humano e histórico de Jesús* y su pertenencia al hogar de María y José. Jesús es el hijo de María, nacido de Belén, reconocido y venerado por unos pastores y visitado por unos magos venidos de Oriente, que luego crecerá en el hogar de Nazareth sujeto a sus padres (Lc. 2, 51-52). Esta vinculación hogareña de Jesús generalmente es una ayuda pedagógica de tipo modélico muy explotada por los padres en la educación de los niños: los niños deben ser como Jesús, imitarlo y no ofenderlo.

Al llamado *evangelio de la infancia* (en los evangelios sinópticos) se le ha atribuido un gran realismo histórico y sus rasgos hogareños parecen entrar en perfecta sintonía con la experiencia familiar tradicional del pueblo, así

como el ambiente religioso que aún tiene cierta vigencia especialmente entre las familias de los sectores rurales y suburbanos. En general, este ambiente, incluso en los medios sociales menos afectados por la religiosidad popular, tiene repercusión en la experiencia religiosa de la Navidad popular, bajo este aspecto festivo y hogareño.

La experiencia religiosa popular centrada en la “Sagrada Familia” es motivo y ocasión de fiesta popular. Las gentes hacen una pausa para vivir y compartir la alegría, jovialidad, la familiaridad y el esparcimiento y dan cauce a muchos sentimientos estimulados por el reencuentro con la sencillez de los personajes bíblicos y el *simbolismo de los elementos religiosos y hogareños de la Navidad*.

Las personas mayores se hacen un poco niños al lado de los que lo son y estos se ven un poco reflejados en el niño del pesebre, que es el hijo de María y de José. De esta manera, la experiencia hogareña sostiene la tradición y crea un ambiente propicio para la evangelización. Se puede decir también que el realismo histórico que caracteriza la experiencia popular de la Navidad es algo más que una preparación para vivir como experiencia de fe lo que ha sucedido cuando “llegó la plenitud de los tiempos” (Gal. 4, 4), en que

Dios Padre envió al mundo a su hijo Jesucristo, nuestro Señor, verdadero Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos y verdadero hombre, nacido de María la Virgen por obra del Espíritu Santo. El Hijo de Dios asume lo humano y lo creado; restablece la comunión entre su Padre y los hombres. El hombre adquiere una altísima dignidad y Dios irrumpe en la historia humana, vale decir, en el peregrinar de los hombres hacia la libertad y la fraternidad, que aparece ahora como un camino hacia la plenitud del encuentro con Él¹².

En lo que llevamos dicho sobre la experiencia cristológica de la Navidad popular, quizá nos hemos fijado más hasta ahora en los *aspectos narrativos, antropológicos, existenciales, simbólicos y dinámicos* que encierra esta celebración en el entorno familiar. Es necesario fijarnos más concretamente en los aspectos teológico-dogmáticos, que parecen tener más valor y significación dentro de este contexto.

12 DP. 188; cfr. GS. 38-39.

El niño Dios y la polarización dogmática por la divinidad

Lo primero que debemos observar, en la perspectiva teológica, es que históricamente el *catolicismo ibérico* parece haber enfatizado más en el tema dogmático de la divinidad de Cristo que en la cuestión de su humanidad histórica. Esta herencia doctrinal ha arraigado profundamente en el pueblo iberoamericano a través de los procesos de evangelización y de catequesis que a la vez han estado marcados por esta especie de polarización dogmática.

Desde este presupuesto hermenéutico se puede afirmar que una de las convicciones que demuestran tener más arraigo entre el pueblo es la afirmación dogmática de que Jesús “es verdadero Dios y verdadero hombre”. Así lo ha aprendido el pueblo principalmente a través de la predicación y del catecismo y lo ha repetido en el Credo con las formulaciones abstractas y metafísicas que ordinariamente ponen de relieve el valor de la divinidad y escamotean el realismo histórico y terreno de la condición humana del Hijo de Dios, que es también el hijo del hombre¹³. El pueblo no parece haber llegado a aceptar con todo el sentido antropológico y todas las consecuencias prácticas y éticas de la condición verdaderamente humana e histórica del Hijo de Dios, como nos lo recuerda el Concilio Vaticano II:

El que es imagen de Dios invisible (Col. 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado”. (GS. 22)

13 Las principales formulaciones del catecismo se pueden ver en Gaspar Astete, ob. cit., n. 42, 45-48, 52, 73-112 y otras. En este como en otros ámbitos de la cristología parece subsistir un larvado monofisismo que se expresa, por ejemplo, cuando no se distingue terminológicamente entre Dios y Jesucristo, lo cual ocurre con relativa frecuencia tanto en el pueblo creyente como entre los que han estudiado teología y presiden la liturgia.

Parece atribuirse mayor realismo a nuestra pobre condición pecadora que a la verdadera condición humana de Jesús, pensando tal vez en que así se salvaguarda mejor su divinidad (cf. GS. 13 y 18), sin lograr un verdadero equilibrio dogmático en torno a este núcleo fundamental del credo cristológico. De Jesús ciertamente se dice que es “verdadero Dios y verdadero hombre”, pero, en la conciencia religiosa del pueblo, es la divinidad la que parece prevalecer y reconocerse. En este sentido se ha elaborado una casuística teórica no muy afortunada, que desde las instancias teológicas y catequéticas han tratado de responder preguntas muy sencillas y a la vez profundas que se hace el pueblo sobre la verdadera condición humana de Jesús. En cierta manera, la casuística dogmática ha servido más como subterfugio ante algunos interrogantes inapelables, que como certeras respuestas a los mismos. Se podría decir inclusive que toda la experiencia religiosa de la Navidad se ha orientado a dejar clara en la mente del pueblo la afirmación dogmática de que Jesús es “verdadero Dios y verdadero hombre”, pero no ha favorecido el desarrollo de sus *consecuencias histórico-antropológicas ni éticas*. No ha desencadenado un verdadero proceso de liberación que lleve al campo concreto de las realizaciones históricas la *esperanza mesiánica* alimentada en la piedad de los pobres. La relación dinámica entre la afirmación dogmática sobre la condición humana de Jesús y la vida concreta y ordinaria del pueblo católico no pasa generalmente de ciertas aplicaciones moralizantes o de iniciativas transitorias y a veces oportunistas de solidaridad y beneficencia. El misterio teo-antropológico de la Navidad, expresado en la celebración que transcurre año tras año en el ciclo litúrgico y en la piedad popular, ha mantenido represado o implícito su dinamismo liberador de cambio y renovación¹⁴.

Otras afirmaciones dogmáticas que parecen tener sólida aceptación en el pueblo son que el Hijo de Dios “por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen” o “que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo y nació de Santa María Virgen”, como se repite en el Credo de los Apóstoles. Esta, sin embargo, parece ser una afirmación dogmática entendida y asumida más en favor de la virginidad de María y del poder de Dios, que obra milagrosamente en ella por su Espíritu, que en favor de la verdadera

14 Habría que considerar aquí lo que en las últimas décadas se va logrando de positivo bajo el influjo renovador de movimientos y tendencias eclesiales posconciliares y en particular de la Teología de la liberación, y del sentido positivo que en este contexto se le reconoce al catolicismo popular.

condición humana del Verbo hecho carne, donde se advierte una especie de desequilibrio o incoherencia doctrinal y dogmática. En efecto, la gran sensibilidad mariana que envuelve, por decirlo así, la experiencia religiosa del catolicismo popular ha llevado a enfatizar estas afirmaciones dogmáticas en favor de María y en perjuicio de su verdadero e íntegro contenido y dimensión cristológica; se pueden considerar como *fórmulas dogmáticas leídas más en clave mariológica que cristológica*, debido quizá a una tendencia maximalista que ha tenido como consigna el dicho de que *de María numquam satis* (de María nunca será suficiente lo que se diga), llegando de esta manera a una especie de polarización y desenfoque del credo cristiano; lo cual no quiere decir que se haya separado a la Virgen de su Hijo, porque inclusive la misma imaginaria mariana nos presenta casi siempre a la Virgen con el niño en una especie de exaltación de la maternidad divina de María¹⁵, sobre lo cual se tratará más adelante, a propósito de la mariología popular.

*El hijo de la Virgen como milagro antropológico.
Dios hecho hombre para nuestra salvación*

Otro aspecto dogmático en el que se advierte cierto relieve en el catolicismo popular, dentro de este contexto de la Navidad, es la convicción y creencia de que la Encarnación es por nuestra salvación y por la salvación de todos los hombres; “que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se hizo hombre”, como decimos en el Credo.

Ya nos hemos referido a la esperanza mesiánica que suscita y alimenta en el pueblo pobre el nacimiento y la condición humana del Hijo de Dios. Sobre la forma de entender y apropiarse la salvación hablaremos más adelante. Sin embargo, es necesario anotar que se pone cierto énfasis en la expresión “bajó

15 Si exceptuamos las imágenes de la Virgen de Fátima, la Medalla milagrosa, las que representan la Asunción, la Dolorosa y unas pocas más, la mayoría de las imágenes y advocaciones de la Virgen incluyen siempre al niño. Es de notar que en la imagen de la Virgen del Rosario de Chiquinquirá (Colombia) aparecen dos niños, uno con la Virgen y otro con San Antonio. La plegaria devocional del “Angelus” en todos sus elementos expresa un sabio equilibrio de esta inseparable unidad de Jesús y María, lo mismo que el Rosario y otras fórmulas oracionales y prácticas devocionales de larga tradición y arraigo popular. A propósito de la iconografía del Jesús niño hay que recordar que en algunas partes se tiene especial devoción por el “Niño Jesús de Praga”, de introducción relativamente reciente en el devocionario del pueblo colombiano.

del cielo”, en la que incluso se llega a materializar la bajada del cielo hasta el pesebre, en algunos casos de la celebración litúrgica navideña. Así se insiste en que la salvación viene de Dios de forma gratuita; pero, quizá esto oscurece a su vez la dimensión histórica de la salvación y el papel de la libertad y responsabilidad humana como aceptación vivencial y respuesta al don de Dios. A veces son detalles simbólicos mínimos que encierran o suponen de alguna manera desenfoques o polarizaciones de tipo doctrinal importantes.

La celebración popular de la Navidad es de alguna manera, pues, una celebración festiva de la salvación que trae o realiza el Hijo de Dios, nacido de María la Virgen. En efecto, el tema de la salvación aparece en muchos villancicos populares, lo mismo que en el rezo de la novena de Navidad y en los misterios del Rosario, así como en otros elementos simbólicos y devocionales de la Navidad popular.

Parece que en los aspectos que hemos enunciado se condensa y explica la cristología dogmática en torno a la Navidad popular. No obstante, debemos preguntarnos todavía: ¿Qué relaciones teórico-prácticas tienen estos conceptos y creencias con los demás núcleos teológicos del catolicismo popular? ¿Son únicamente ritos de transición del calendario y ritual religioso devocional? ¿Qué consecuencias socio-históricas tiene en la vida del pueblo la forma de percibir y aceptar el misterio de la Encarnación y la celebración en la Navidad? ¿Cuál es la resonancia práctica de la Navidad popular en la ética individual y colectiva de los creyentes? ¿Qué exigencias teológicas y pastorales plantea esta experiencia religiosa y su interpretación?

Son preguntas que habrá que ir clarificando aún más desde el campo de la reflexión teológica y de la práctica pastoral evangelizadora¹⁶. Algunas pistas hermenéuticas se irán descubriendo a través del presente estudio. Si tuviéramos que dar calificativos teológicos a los rasgos de la cristología que encierra la experiencia religiosa de la Navidad popular podríamos decir que es *teocéntrica*, *mesianica*, *soteriológica*, *festiva* y *devocional*, aunque con las características y matices que hemos señalado anteriormente. La experiencia popular de la Navidad constituye uno de los tiempos fuertes dentro del

16 La predicación y el rezo del Rosario, especialmente en sus misterios gozosos, han ayudado indudablemente a fijar los contenidos dogmáticos en la Encarnación. Sabemos, además, que el Rosario ha sido muchas veces el único Evangelio y catecismo de los pobres: “La piedad mariana ha sido, a menudo, el vínculo resistente que ha mantenido fieles a la Iglesia sectores que carecían de atención pastoral adecuada”, según lo ha recordado el Episcopado latinoamericano. (DP: 284)

calendario religioso popular, aunque su vivencia cristiana tiene sus limitaciones y ambigüedades. A través de su celebración el pueblo ha proclamado su fe en la Encarnación y se ha mantenido abierto a su mensaje salvador, en una convivencia paralela y un poco ecléctica con el consumismo que se acrecienta en esta temporada del calendario sociocultural, religioso y comercial.

La cristología popular: el Cristo de la pasión y muerte en un pueblo acostumbrado al sufrimiento

Consideramos que son suficientemente conocidos los principales rasgos fenomenológicos descriptivos de la celebración popular de la Semana Santa, según lo dicho a propósito del “cuándo” de la religiosidad popular, muy de la mano del ritual litúrgico y de las prácticas devocionales que se irán mencionando, por lo que no consideramos necesario centrarnos en su descripción y fenomenología ahora. Debemos, más bien, acercarnos más directa y explícitamente a *su simbología, a sus contenidos temáticos y a su interpretación teológica.*

La centralidad y convergencia del dolor y la muerte en la cristología popular

*Varón de dolores,
él lo fue desde que empezó a respirar en el pesebre dismantelado y frío
hasta que expiró en una cruz, sufriendo todas las penas,
excepto el remordimiento.*

MARCO FIDEL SUÁREZ

Si quisiéramos caracterizar de una manera global el núcleo temático-devocional de la experiencia cristológica de la Semana Santa popular tendríamos que afirmar que, en este contexto ritual, el pueblo vive y celebra fundamentalmente, con intensidad y patetismo casi siempre, la pasión y muerte del Salvador. Ordinariamente, esto sucede por la larga tradición relacionada con una celebración lúgubre, trágica y dolorista en la que se ha expresado a la vez una forma de *religiosidad de herencia ibérica* junto a los rasgos de una *idiosincrasia*

propensa al abatimiento, en sintonía con los signos de una constante *experiencia socio-histórica de sufrimiento y abandono*. Esta experiencia sicológica y religiosa se prolonga y visualiza en la abundante *iconografía dolorista* que nutre y estimula el fervor popular. En este sentido, los principales santuarios cristológicos, como el del Señor de Monserrate (Bogotá), el santo Cristo de Buga (Valle), el señor caído de Girardota (Antioquia) y otros por el estilo son como una prolongación permanente de la *experiencia religiosa dolorista y pasionaria* que vive el pueblo durante los días santos de la pasión y muerte del Señor. Son a la vez, en un sentido amplio, “lugares teológicos” que ayudan a comprender el sentido de fe que para el pueblo tiene su relación con Cristo y a descubrir el resultado de determinadas prácticas pastorales y costumbres socio-religiosas que se realizan en torno a esos “lugares teológicos”.

La misma función y significado se puede atribuir a la *iconografía cristológica* presente en templos, en hogares y en otros espacios, cuyas raíces se hallan en la imaginería de origen español. En este sentido parece oportuno el comentario del Fernando Díaz-Plaja:

[...] se ha comentado muchas veces el amor de los españoles por los cuadros, estatuas sangrientas y macabras. Las figuras de los “pasos” de Semana Santa tienen las heridas reproducidas con el mayor de los realismos; las espinas parecen realmente clavarse en la carne del Señor: las espadas, en el corazón de la Virgen de los Dolores. El arte barroco mostró mártires decapitados, despellejados, clavados en cruz, procurando hacer llegar al espectador tanto el choque físico como el de la compasión por el inocente¹⁷.

Este patetismo sangrante de la devoción española no solo ha dejado su huella en la imaginería; también ha marcado en cierto modo la espiritualidad, la predicación y, en alguna forma, la literatura¹⁸. Por otra parte, la imaginería cristológica de refiere casi siempre a este aspecto representando al “Señor

17 Fernando Díaz-Plaja. *El español y los siete pecados capitales*, 222; cfr. Federico Gutiérrez. *Semana Santa en Sevilla*, que reproduce fotografías de todos los “pasos” que salen en desfile procesional en la tradicional Semana Santa sevillana.

18 Para poner un solo ejemplo de cierta literatura un poco marginal, bastaría con analizar la forma como aparece tratado el “drama” del viernes santo en la novela de J.J. Benítez. *El caballo de Troya*, Madrid. 1985 (15 ed.), 288-490. No se le escapa ningún detalle para que aparezca con un crudo realismo patético, si se permite la reiteración, como

de la sentencia”, al “Señor del perdón”, al “Señor caído”, al Nazareno atado a la columna, al Santo Eccehomo y demás representaciones similares, así como la presencia constante del símbolo de la cruz en la religiosidad popular.

La soledad, el abandono y el drama en su representación religiosa

En cuanto al sentido mismo de la experiencia religiosa que el pueblo vive en la Semana Santa podemos considerar aplicables y válidas las siguientes observaciones:

La Semana Santa se nos aparece como una celebración seria de recogimiento y silencio. La gente se confiesa, se acuerda de que va a morir, y en presencia de esa posibilidad arregla sus cuentas para el más “allá”. Se predica la penitencia y el arrepentimiento como “cortes” con esta vida y preparación para la otra. Predomina el sentimiento de dolor y la sintonía se da con el Crucificado y la Dolorosa, que son las imágenes sufrientes del hombre y la mujer. Es poca en verdad la sintonía que se produce con el Resucitado y con el nacimiento de la Iglesia. Otro aspecto que resalta es la soledad: soledad de Jesús abandonado por sus discípulos y la soledad de María ante el mundo. La liturgia se expresa de una manera solemne y sencilla porque está triste. Todos estos elementos refuerzan la imagen de la muerte como disociación, soledad, desintegración. Algunos anotan aquí la sintonía del hombre latinoamericano como reflejo de una raza vencida y humillada que, al llorar a Cristo muerto, llora su propia tragedia¹⁹.

El viacrucis como espejo y sacramento del pueblo que sufre

En la *Semana Santa colombiana* ha predominado el sentido del dolor, de la sangre, de la muerte, del sufrimiento, de la soledad, de la gravedad del

sucede igualmente en algunas películas sobre la “Pasión de Cristo” (La de Mel Gibson sirve como ejemplo).

19 ILAPP *Navidad del explotado*, 71. La predicación del denominado “Sermón de las siete palabras”, del viernes santo y el “sermón de la soledad”, el sábado santo, solía acentuar este tipo de reflexiones doloristas.

pecado y de la tragedia del calvario. *El núcleo experiencial devocional ha estado puesto en el Viernes Santo y el Viacrucis*. Y, dentro de este contexto ritual y reflexivo, Jesucristo es ante todo el gran sufriente que carga sobre sí nuestros pecados y muere por nuestra salvación, lo cual acerca la piedad popular a la espiritualidad bíblica del Siervo de Yahvé. Sus dolores y su muerte son por nuestros pecados. Pero ¿Qué sentimientos y actitudes se pueden adivinar detrás de estas consideraciones? Dada la alta carga emocional que activa la experiencia religiosa de la Semana Santa se puede decir que la contemplación de los dolores de Cristo paciente suscita más bien sentimientos profundos de compasión, que claros deseos de identificarse con él y de seguirlo como discípulos. A Cristo parece vérselo más como alguien que soporta la pasión en una actitud más bien pasiva, silenciosa, trágica, conmovedora y casi fatalista, ahistórica y deshumanizada: es alguien a quien llevan al suplicio, a quien flagelan, escarnecen y crucifican en medio de la algarabía de la multitud o la indiferencia de los curiosos. Pareciera que sus torturadores fueran los verdaderos protagonistas del drama de su pasión y muerte, especialmente en algunas representaciones y dramatizaciones en vivo, que suelen hacerse en algunas regiones.

Cristo parece una especie de instrumento expiatorio del Padre, más que una persona libre, agente de una misión histórica y de una entrega radical y amorosa por la salvación de la humanidad. Por eso se hace énfasis en el hecho histórico pasado que ahora en la Semana Santa se recuerda y celebra ritualmente más que representarlo y revivirlo sacramentalmente; esto suscita más sentimientos de compasión y piedad que disposiciones de conversión, identificación y seguimiento; desde esta perspectiva, la experiencia religiosa puede ser vista más como una vivencia psicológica y una expresión cultural, que como una verdadera experiencia de fe evangélica.

Hay, sin embargo, una dimensión existencial que es necesario reconocer y valorar. Los que sufren, especialmente los pobres, viven una especie de autoidentificación con la situación de Jesús en su Pasión. Su dolor, su abatimiento y soledad se parecen; la suerte de Jesús en su pasión se parece a la experiencia cotidiana de ellos. Podríamos afirmar que *mirando a Cristo crucificado se reconocen mejor a sí mismos y mirándose a sí mismos conocen mejor a Cristo crucificado*²⁰.

20 Jon Sobrino. *Jesús en América Latina*, 188. "El 'pueblo humilde se identifica con Cristo crucificado. La imagen de Cristo lacerado y doliente es vivida por nuestro pueblo como parte

El Cristo de la pascua inconclusa

Desafortunadamente esta *autoidentificación con el crucificado* parece agudizar en muchos casos la resignación pasiva y el derrotismo fatalista, porque no se llega a la plena convicción de que Jesús es verdadera e históricamente el “Hijo obediente que encarna ante la justicia salvadora de su Padre el clamor de liberación y redención de todos los hombres” (DP. 194).

Desde este punto de vista parece que toda la actividad de Jesús terminara en la cruz con su muerte expiatoria, como lo expresa el documento de Puebla al afirmar que, “Jesús se entregó libremente a la muerte de la cruz, meta del camino de su existencia” (DP. 194). No se alcanza a percibir y a vivir la experiencia vivificante de la Resurrección del Señor como plenitud de su misma existencia transformada por la fuerza del Espíritu Santo, como triunfo de la justicia de Dios sobre la injusticia del hombre y como prenda de nuestra propia resurrección y de la transformación final del universo y de que *En el centro de la historia humana queda así implantado el reino de Dios, resplandeciente en el rostro de Jesucristo resucitado* (DP. 197; cf. *ibid.*, 194-196). La celebración de la resurrección del Señor pareciera más bien un ritual apresurado para terminar un intenso y emotivo ceremonial religioso devocional y poder despedir al pueblo fatigado que regresa a sus ocupaciones ordinarias.

La proyección que logra tener la celebración de la pasión y muerte del Señor en la vida del pueblo parece limitarse a un plano individualista y moralizante: Cristo murió para expiar por nuestros pecados y purificarnos de nuestras culpas, para reconciliarnos con Dios y ponernos en paz con él. Los que se han confesado sacramentalmente se han puesto ritualmente en paz con Dios y el ambiente de piedad orante y el recogimiento que se ha vivido durante estos días santos crea la sensación de haber cumplido con Dios y de poder tener la conciencia tranquila. Muchas veces no queda claro ni se percibe el compromiso de transformar la vida y las estructuras, de construir

de su existencia, pues lo experimenta agonizando en sí mismo. Es para él un ejemplo en la vida y aliento en sus dolores, pues fue el que murió por su pueblo”, dice Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular*, ob. cit., 37; cfr. José Ignacio González Faus. *Acceso a Jesús*, ob. cit., 95-110, que estudia a “Jesús como figura del hombre sufriente”. Como también lo ha afirmado Enrique Dussel: “En realidad el pueblo oprimido latinoamericano se identifica con el sufrimiento del Cristo abatido por encontrarse en situación análoga. Es una cristología del oprimido que encuentra en Cristo un igual”. CEHILA. I/1, 584. La Teología de la liberación ha desarrollado este aspecto de la cristología con especial interés.

una comunidad renovada por la presencia del Señor y la fuerza de su Espíritu. Son dimensiones teológicas que no se alcanzan a explicitar suficientemente en la experiencia cristológica de la Semana Santa popular. Menos clara aparece aún la dimensión liberadora de Jesucristo, cuyo misterio se ha proclamado y celebrado en la liturgia y en los ritos devocionales, porque, en algunos casos, le suena a una lejana utopía o a una retórica socio-política.

No podemos decir, sin embargo, que el pueblo creyente viva la Semana Santa como una experiencia superficial y rutinaria. En general el pueblo se dedica intensamente a la práctica ritual y devocional según las regiones, sus posibilidades, costumbres, convicciones y restricciones coyunturales, como en el caso de la pandemia (2020-2021).

El *viacrucis* es una de las prácticas individuales y grupales que adquieren especial relieve durante estos días santos, junto a las procesiones, la oración ante el crucificado o ante el santo sepulcro o la imagen de la Virgen Dolorosa, el rezo penitente y reiterado del credo y del padrenuestro, invocaciones simples como los llamados “mil jesusos”, el rezo del rosario, la adoración ante el “monumento” eucarístico del Jueves Santo, además de la participación en las acciones propiamente litúrgicas y sacramentales o su seguimiento a través de la radio, la televisión y demás medios de comunicación.

El creyente vibra intensamente desde el punto de vista religioso y lo manifiesta individual y colectivamente, hace una pausa en sus labores y preocupaciones ordinarias para volverse hacia Dios y entregarse al recogimiento y a la devoción. Quizá podamos decir que el pueblo alcanza a experimentar su relación personal con Cristo, aunque sea difícil determinar el nivel o intensidad de su experiencia de fe evangélica o el grado de permanencia, compenetración, continuidad e integración histórica y existencial. Pero, como ya hemos sugerido, es una experiencia religiosa que no siempre alcanza a culminar debidamente en lo festivo, pascual, triunfante y liberador que encierra la resurrección. La Semana Santa y el misterio de Cristo se han centrado demasiado y durante mucho tiempo en el Viernes Santo, en el dolor, la muerte, el sufrimiento, la soledad, la tristeza, el arrepentimiento, el temor, la sangre y el sepulcro²¹. Es un misterio que el pueblo no ha logrado descubrir en su plena fructificación, *es una experiencia religiosa*

21 Hay en la semana santa popular un predominio del “sentido de la muerte, sentido de la sangre y del sufrimiento, sentido de compasión”, como lo afirma Huberto Restrepo, ob. cit., 177.

que se ha quedado a mitad del camino, un itinerario y obra inconclusa, como tantas construcciones que han quedado en ‘obra negra’ o como tantos proyectos y promesas que se han frustrado. Hay aquí una especie de similitud entre la experiencia religiosa y la experiencia socioeconómica: *las revoluciones inconclusas*, las veces que se ha frustrado el destino del pueblo, los muchos proyectos iniciados y luego abandonados, las muchas promesas incumplidas, la propensión a la ciclotimia, el cansancio prematuro y la inconstancia. Todo esto, unido a la extraordinaria capacidad de sufrimiento y resiliencia que caracteriza a pueblo colombiano, parece estar en una curiosa sintonía con una “experiencia cristológica a mitad de camino”. Es como si una pesada piedra, como la del sepulcro de Jesús, cerrara el paso a los anhelos y proyectos de liberación y aplastara la vida de muchos que siguen enterrados injustamente en su pobreza y que en su religiosidad viven también una pascua inconclusa.

Ni la predicación, ni la pastoral, ni la liturgia renovada, ni las tentativas revolucionarias antiguas y recientes han logrado remover la pesada piedra del sepulcro para que brote la vida nueva en un pueblo en el que, a pesar de que siempre ha estado presente el sufrimiento y la cautividad, también ha estado la voluntad de rebeldía y resistencia y la esperanza de liberación²². La teología, como reflexión crítica sobre la experiencia de la fe del pueblo, tendrá que preguntarse siempre desde la perspectiva del mismo pueblo creyente, “¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? (Mt, 16,13 y par.), y clarificar las respuestas tanto en el ámbito teórico, como en el campo concreto, histórico y operativo, aunque crea tener plena conciencia de que él es “el Cristo, el Hijo del Dios vivo” (Mt, 16, 16 y par.) y así lo enseñe²³.

22 Cfr. Gustavo Gutiérrez. *la fuerza histórica de los pobres*, ob. cit., 264-266; Leonardo Boff. “¿Cómo pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificados?”, en: *REB*, 44 (1984), 58-72, dentro del contexto del sufrimiento, a cuyo tema está dedicado todo este número de la revista; Segundo Galilea. “La predicación de la cruz a los oprimidos”, en: *Revista latinoamericana de pastoral popular*. (Bogotá, 1975), 139, 4-10; Id. *Religiosidad popular y pastoral*, ob. cit., 148-239; Jon Sobrino. *Jesús en América Latina*, 173-191; José Luis Caravias, ob. cit., 104-115; Saúl Trinidad, ob. cit., 216-220.

23 En este sentido se pueden interpretar los objetivos del mencionado *Cuarto Congreso Nacional de Teología* (1979): “Ofrecer las grandes líneas de la fe de la iglesia acerca de Jesucristo, especialmente a la luz de su obra salvadora y liberadora; buscar y ofrecer criterios teológicos, para la presentación hoy, en nuestro medio, de Jesucristo, Salvador y liberador”. *Ponencias y Relaciones*, 3. Hay que destacar también que desde las últimas décadas del siglo xx algunos profesores de teología han trabajado con cierta

En este sentido, podemos releer la invitación que hacía Monseñor Libardo Ramírez a los teólogos al inaugurar en Armenia el Cuarto Congreso Nacional de Teología (noviembre 18-23 de 1979):

Se ha escogido como tema de este Congreso el de 'Jesucristo, Salvador y liberador'. Qué importante profundizar en este tema en un Continente y en una nación en donde tenemos graves desigualdades humanas y gravísima indolencia ante la postración económica y social de tantas gentes que las sume en verdadera esclavitud. Cómo llevar a estas gentes la imagen de Cristo Salvador y liberador, es algo que debe pensar muy a conciencia no solo el pastoralista sino también el teólogo que no puede sumirse en el campo de las reflexiones meramente especulativas. Teólogo y pastor deben acercarse a estas gentes, y con plena fidelidad, sin desfiguraciones ni acomodaciones, deben entregarles la más pura imagen de Cristo y de su mensaje salvador. Qué contribución tan preciosa ante una nación como la nuestra, tan cristiana, pero con tan graves problemas socio-económicos, si entre el Cristo de las sacristías y el Cristo de los fusiles se avanza con sinceridad, amor y objetividad en la delineación del Cristo real. Es deber presentar a un Jesús de Nazareth sin mutilaciones ni desfiguraciones en su personalidad, a ese Jesús, el máximo Salvador y el único pleno liberador de los humanos²⁴.

Después de haber señalado algunos aspectos generales sobre la significación de la experiencia cristológica de la semana santa popular en Colombia, parece necesario hacer un balance más o menos sistematizado de los aspectos temáticos y teológicos implicados en dicha experiencia²⁵.

creatividad la cristología en las distintas facultades y centros de estudios religiosos colombianos, lo mismo que en las Conferencias Episcopales de Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). Cfr. Beatriz Alicia Charria Angulo, O.P. *Jesucristo, Ungido y liberador. Una reflexión cristológica desde América Latina*. Bogotá: Universidad Santo Tomás (Tercera edición, reimpresión 1997).

24 *Ponencias y relaciones*, 12.

25 Para algunos datos históricos, bíblicos y litúrgicos de la Semana Santa, cfr. José Manuel Bernal, ob. cit., 87-196; Adolf Adams, ob. cit., 65-125. Sobre algunos aspectos del rostro de Cristo presentado en Puebla, cfr. Felicísimo Martínez. "La verdad sobre Jesucristo y la religiosidad Popular", en: revista *CIDAL*. (Actas del VII Encuentro, Santiago

Sentido y valor soteriológico de la pasión y muerte del Señor

El primer aspecto teológico destacado en esta experiencia religiosa de la semana santa es *el sentido y valor soteriológico*, atribuido a la pasión y muerte del Señor. Así como se encarnó y se hizo hombre por *nosotros* y por *nuestra salvación*, también *Jesucristo quiso padecer y morir para reparar la ofensa hecha a Dios con nuestros pecados, y para merecernos el perdón junto con la gracia y el derecho al cielo*²⁶. Él es el enviado de Dios para salvarnos y socorrer a los necesitados; vino a dar libertad y a enseñarnos la justicia; murió por amor a su pueblo, por los pecadores; vino a salvarnos del pecado por la cruz; se dejó crucificar y humillar para salvarnos y es un modelo de paciencia y humildad²⁷.

La salvación realizada mediante la pasión y muerte de Jesucristo en la cruz ordinariamente se ha interpretado en el catolicismo popular con el lenguaje teológico de la redención y de la salvación, más que con la de la liberación. Aunque se haya hablado con frecuencia de que Cristo nos ha liberado del pecado y de la muerte, se piensa más en que nos ha redimido del pecado, entendido como ofensa hecha a Dios y quebrantamiento de la justicia divina y nos ha salvado del castigo merecido por nuestros pecados, es decir, de la condenación eterna. Considerado el origen y empleo lingüístico de estas expresiones podemos afirmar que en la interpretación soteriológica de la muerte de Cristo *predomina el simbolismo jurídico, moral, mercantil, ritual, y de sanidad* (redención y salvación), sobre el simbolismo de origen y carácter sicológico, sociopolítico e histórico, asociado a la liberación²⁸.

de Chile, 1983), 125-139. Para algunos aspectos pastorales, cfr. Alonso Llano, ob. cit., 41-42; 57; 75-82.

26 Gaspar Astete, ob. cit., n. 98.

27 Estas y parecidas expresiones son corrientes en el pueblo campesino, cfr. Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular...*, ob. cit., 36-42.

28 Los diccionarios teológicos ordinariamente tratan de redención y salvación (unidas a reconciliación, expiación, justificación, rescate, satisfacción, etc.), pero raramente de liberación. Dentro de esas categorías hermenéuticas se ha desarrollado tradicionalmente la teología católica sobre la pasión y muerte de Cristo; cfr. Santo Tomás, S. Th. III, qq. 48-49, por ejemplo. Por otra parte, es significativo que dos importantes documentos del Papa Juan Pablo II se llamen *Redemptor hominis* y *Redemptoris donum*. Para la relación semántica que entre sí tienen estos conceptos, cfr. Luis G. del Valle. "Liberación, salvación, redención", en: *Revista Christus*, (México), 534 (1980), 44-45.

Dentro de este marco hermenéutico se le reconoce a la muerte de Cristo un valor sacrificial expiatorio que parece expresar un predominio ideológico de la figura del siervo doliente veterotestamentario (cfr. Is. 42, 1-4; 49, 1-6; 50,4-9; 52, 13-53, 12, con las notas de la Biblia de Jerusalén) sobre la concepción del mesías liberador. Cristo, con su muerte dolorosa, expía los pecados de los hombres, aplaca con su muerte sacrificial la “ira de Dios” y reconcilia a los hombres con Él; paga a Dios el precio que el hombre debía por sus pecados²⁹. Se habla generalmente de que el hombre ha contraído con Dios una deuda infinita y que ha ofendido a la infinita majestad de Dios mereciendo la condena eterna, de la que Cristo lo libra por su muerte redentora³⁰. El cómo se manifiesta y reconoce la eficacia concreta e histórica de la obra redentora de Cristo en la religiosidad popular es un aspecto más complejo que se tratará más expresamente a propósito de los temas de la soteriología, los sacramentos y la escatología, que se abordan más adelante. El pueblo católico celebra en la semana santa el misterio de su salvación; en ella venera y acompaña a su Salvador y Redentor que muere en la cruz, condenado por nuestros pecados; sabe también que ha resucitado gloriosamente y que de esa manera ha triunfado el poder de Dios, como recordaba San Pablo a los Corintios: “Porque, aunque fue crucificado en su debilidad, vive por el poder de Dios. Y así somos nosotros débiles en Él, pero vivimos en Él para vosotros por el poder de Dios (2 Cor. 13, 4)”.

El acompañamiento ritual del Cristo doliente y vencido

Dentro de la interpretación soteriológica de la muerte de Cristo, la experiencia cristológica de la semana santa popular es vivida por el pueblo como una

29 El énfasis del valor sacrificial expiatorio de la muerte de Cristo dado por los misioneros entró fácilmente en sintonía en la tradición sacrificial de los muiscas, que al parecer ofrecían sacrificios humanos al sol para aplacarlo, y con la temerosidad religiosa que caracteriza su sicología, debido, entre otras causas, al “derrumbe que sufrió el mundo religioso aborígen al ver sus dioses vencidos y su culto suplantado”. Pedro José Díaz Camacho. *La religiosidad popular en la historia de Colombia*, ob. cit., 49.

30 Hay que observar cómo hasta hace poco en Colombia se había conservado en el Padre-nuestro (como está vigente hoy en España) la fórmula jurídico-económica de Mateo: “perdónanos nuestras deudas” (Mt, 6,12), que se ha cambiado con la renovación litúrgica por la fórmula “perdona nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden”, versión que encierra un sentido más antropológico y sociopolítico, si se quiere.

conmemoración ritual de un hecho histórico pasado que ahora se recuerda con cierto realismo dramático en un ambiente ritual de piedad y recogimiento. A ello ha contribuido el patetismo dolorista de la imagería, del ceremonial y de la predicación. Las representaciones teatrales acentúan también esta dimensión y los actos religiosos expresan ritualmente y actualizan simbólicamente el hecho histórico al que se refieren los evangelistas y la liturgia. Los creyentes no son simples espectadores de toda esta dramatización ritual rememorativa: participan activamente en su desenvolvimiento y parecen conscientes de su eficacia. No es fácil decir si se vive realmente una experiencia sacramental, pero ciertamente es una experiencia religiosa que participa de la estructura y el dinamismo propio de la sacramentalidad. Hay algunos aspectos de la Semana Santa popular que son presacramentales o parasacramentales, si se quiere.

La participación activa del pueblo creyente en la dramatización ritual y rememorativa de la pasión y muerte de Cristo, espaciada a lo largo de varios días y en escenarios diversos, se expresa con actitudes de acompañamiento solidario y penitente, como *una especie de seguimiento ritual de Cristo paciente*; esto parece significar *la práctica de la confesión, del ayuno, la austeridad, el recogimiento, la oración penitencial*, que se intensifica en estos días santos, *el viacrucis, la oración y meditación vigilante ante el “monumento eucarístico”, ante el Crucificado, o ante el santo sepulcro, la asiduidad a las procesiones, la especial sintonía de la piedad individual con la Virgen dolorosa* y, en fin, la mayor dedicación a los actos de piedad y al fomento de ciertas disposiciones personales, familiares y ambientales favorables a la paz social y a la devoción.

Este acompañamiento solidario, como seguimiento ritual de Cristo expresado transitoriamente en los días santos, es sin duda un aspecto experiencial importante que se ha de tener en cuenta en orden a explicar mejor las exigencias históricas y evangélicas del seguimiento de Cristo como respuesta de la fe en la vida diaria del pueblo. En la experiencia ritual de la semana santa hay germinalmente una teología del seguimiento de Cristo que no parece desarrollada aún en todas sus dimensiones y posibilidades³¹.

31 Para algunas pistas sugestivas sobre el seguimiento de Cristo dentro del contexto latinoamericano, cfr. Segundo Galilea. *Religiosidad popular y pastoral*, ob. cit., 241-327; Gustavo Gutiérrez. *Beber en su propio pozo*, 48ss; Jon Sobrino. *Jesús en América Latina*, ob. cit., 153ss.

El triunfo del poder divino en la pasión del Señor

Dentro de los conceptos teológicos que subyacen en la experiencia religiosa de la semana santa popular en Colombia, hay que señalar también el papel que se atribuye a Dios, a la manifestación de su poder, su soberanía, su voluntad, su justicia y su amor en el hecho de la muerte de Jesucristo, y cómo en su resurrección triunfa el poder de Dios sobre la injusticia y la maldad de los hombres. El pueblo reconoce la resurrección de Cristo como una acción poderosa de Dios, así como en su pasión y muerte reconoce una manifestación de ese amor divino que ha entregado a su propio Hijo para salvarnos del pecado y de la muerte, según se ha insistido en la predicación popular y en la catequesis. Al pie de la cruz, el pueblo vuelve a apropiarse de alguna manera la confesión del Centurión romano: “Verdaderamente este era hijo de Dios” (Mt, 27,54). El pueblo creyente parece estar muy cerca, aunque por otros caminos, de lo que los teólogos han denominado “el Dios crucificado” o la “teología del dolor de Dios”³², que es, dicho sin matices, la teología de Pablo y de Jeremías.

La resurrección del Señor, según lo dicho, ocurre como una especie de milagro para probar que el Crucificado era Dios verdadero³³. Es como el final feliz de un drama doloroso. Y, como en muchas dramatizaciones, el público comienza a retirarse antes de que termine la representación³⁴. Como ya hemos dicho, este final de triunfo sobre la muerte no ha llegado a formar parte verdaderamente culminante y profunda de la experiencia cristológica de la semana santa popular; tampoco aparece clara su relación con la vida

-
- 32 Hacemos referencia concretamente a dos obras: Jurgen Moltmann. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (22 ed.). Salamanca, 1977; Kazoh Kitamori. *Teología del dolor de Dios*. Salamanca, 1975; cfr. Jon Sobrino. *Jesús en América Latina*, ob. cit., 173ss.
- 33 Algunas cuestiones sobre la atrofia de la teología de la resurrección de Cristo fueron planteadas por Karl Rahner. “Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual”, en: *Escritos de Teología*, IV (Madrid, 1961), 159-175. La teología y la predicación hicieron durante largo tiempo un uso apologético de la resurrección de Cristo casi de modo exclusivo. Además, el énfasis en la teoría jurídica de la satisfacción de la muerte de Cristo no facilitó el desarrollo de la teología de la Pascua, todo lo cual repercutió en la piedad popular que se centró en la pasión y muerte de Cristo.
- 34 Se quiere aludir aquí al hecho de que la participación popular masiva suele llegar hasta el viernes santo y no culmina en la Vigilia Pascual o el domingo de pascua. La participación al final es escasa, salvo algunas excepciones.

concreta del creyente, ya que este, como la hermana de Lázaro, piensa que la resurrección es un evento final: “Ya sé que resucitará en la resurrección, el último día” (Jn, 11,24). La resurrección de Cristo se acepta, pero tal vez como un hecho histórico pasado modélico de lo que nos ocurrirá a todos, pero al final de los tiempos, en el “más allá”. Cristo resucitado no llega a ser propiamente considerado como mediador y camino para llegar al Padre. Los teólogos colombianos ya han advertido este vacío al reconocer que, *en la piedad popular, incluidos sacerdotes, no aparece suficientemente el papel de Cristo mediador para llegar al Padre; y esto a pesar de la liturgia que sistemáticamente insiste en dicha mediación*³⁵.

Finalmente, hemos de señalar que la experiencia religiosa de la Semana Santa popular no parece traspasar el plano de lo individual, intimista, penitencial y coyuntural, si nos atenemos a las pocas consecuencias éticas y al escaso dinamismo de cambio que genera en las personas, en la familia y en la sociedad. No es porque sea en sí misma una experiencia superficial o rutinaria ciertamente o porque la piedad popular sea por sí misma generadora de pasividad y conformismo o que actúe desligada de la existencia concreta de las personas y de los grupos.

Tenemos que volver a recordar a este propósito que hay una larga experiencia histórica de sufrimiento y frustración, cierto atavismo dolorista en la espiritualidad, algunas tendencias negativas de la propia idiosincrasia popular, deficiencias en el campo de la evangelización y la catequesis, como también otros factores que influyen negativamente sobre la conciencia ética del pueblo creyente y su relación con la religiosidad que practica. La reflexión teológica sobre la experiencia cristológica del pueblo deberá poner más de relieve no solo en el valor central y culminante de la resurrección en el misterio de Cristo, sino también en la fuerza nueva y transformadora de su victoria sobre las fuerzas destructivas y de muerte que agobian continuamente al hombre. La ortodoxia, significación y coherencia de la cristología deberá tener en cuenta que la resurrección de Cristo es signo, prenda y dinamismo operativo de la liberación integral del hombre y de todos los hombres y de

35 Cuarto Congreso Nacional de Teología. *Ponencias, relaciones*, ob. cit., 140. Una de las actuales Plegarias eucarísticas desarrolla especialmente este aspecto de Cristo como camino hacia el Padre.

la transformación final del universo³⁶; el pueblo deberá activar el recuerdo de Cristo, como experiencia de que el crucificado vive y de que la causa del Dios de la vida y su designio de salvación para la humanidad prevalecerá definitivamente, porque ni la muerte ni la esclavitud tienen la última palabra, según enseña la teología.

La presencia y el uso de la cruz como eje y símbolo de la práctica religiosa popular

*A él, crucificado en desnudez lastimosa,
acude el pobre que carece de pan y abrigo.*

MARCO FIDEL SUÁREZ

El epígrafe del presente apartado resume en cierta manera lo que significa la cruz en el catolicismo popular. En efecto, la cruz es la insignia o señal de identificación religiosa del cristiano en cuanto que es la figura de Cristo crucificado, como se ha enseñado en el catecismo³⁷; como expresión gestual trazada con las manos y los dedos significa y acompaña la bendición y la invocación trinitaria; también aparece como un símbolo de la dura existencia que lleva el pueblo, que de alguna manera une su sufrimiento a los dolores del Crucificado o busca en él la fortaleza y el consuelo³⁸, como decía hermosamente san León Magno: “Porque tu cruz, fuente de todas las bendiciones, es

36 Cfr. DP 195-197; GS, 22, 38-39. En esta perspectiva se puede leer igualmente el documento de la Congregación para la Doctrina de la fe. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*. (Roma, 22 de marzo de 1986).

37 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit., 5-6; Stanislas Breton. *Le Verb et la Croix*. París, 1981, cuyas reflexiones sobre distintos aspectos temáticos en torno a la cruz son muy sugestivos. Para algunos aspectos históricos y hermenéuticos sobre la iconografía cristológica, cfr. Luis Maldonado. *Génesis del catolicismo...*, ob. cit., 54-57, 146-148 y 177-188; Id. *Introducción a la religiosidad...*, ob. cit., 82-91; André Grabar. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid, 1985.

38 Muy sugestivamente, Luis Maldonado dice que el crucifijo es como el “eje trágico de la religión de los pobres”, cfr. *Génesis del catolicismo...*, ob. cit., 146-147.

ahora causa de todas las gracias: por ella los creyentes encuentran fuerza en la debilidad, gloria en el oprobio, vida en la misma muerte”³⁹. La cruz es fundamentalmente promesa y signo de la victoria de Cristo y de la fe cristiana.

Para proceder con cierto orden metodológico en el desarrollo de este tema dentro de la experiencia cristológica popular parece necesario considerar en primer lugar *cómo se manifiesta la presencia de la cruz en el pueblo y el uso que de este signo hace en su vida ordinaria y en sus expresiones de piedad*; luego habrá que considerar la *significación y el dinamismo* que se le atribuye dentro de este contexto de religiosidad popular, es decir, su *valor simbólico y operativo*. Este será el horizonte conceptual y el panorama hermenéutico de la presente exposición sobre la cruz en el catolicismo popular colombiano.

Por la historia de la evangelización sabemos que la “cristianización” del pueblo colombiano estuvo presidida físicamente por el signo de la cruz, que a veces servía de estandarte de las expediciones misioneras y que fue implantada en los lugares claves de la religiosidad aborigen, donde habían estado antes sus templos, adoratorios o imágenes religiosas. De esta manera la cruz se erigió como signo primordial de la cristiandad naciente en el Nuevo Mundo y como señal indicadora de la presencia misionera entre los pueblos aborígenes. *La cruz quedó entonces convertida en signo de evangelización y de victoria de la fe cristiana sobre el paganismo*⁴⁰ y como una señal indicadora de una nueva religión.

La señal del cristiano y su valor convergente

Desde aquellos lejanos tiempos de la evangelización inicial (siglo xvi) ha permanecido la costumbre de erigir en un sitio prominente una cruz (generalmente de grandes proporciones), como signo y testimonio de una experiencia misionera en cada pueblo, barrio, vereda o región donde se ha realizado una

39 San León magno. *Sermones*. Sermo. LIX, cap. VIII; PL. 54, 341.

40 Luis Francisco Téllez G. *Iberoamérica y sus inicios cristianoculturales*. Bogotá: Ántropos, 1992, 127; Pedro José Díaz Camacho. *La religiosidad popular en la historia de Colombia*. ob. cit., c. 2; Juan Manuel Pérez. *Predicadores del Nuevo Mundo. Los Dominicos en el siglo xvi*. Bogotá: Ariel, 1987; cfr. DP. 444-469. Hay que tener en cuenta que esta cruz misionera traía en cierta manera el inconsciente sociocultural español de las Cruzadas y de hecho estaba unida a la espada y a su simbolismo, como aparece en los escudos de la Inquisición. “Ambas se esgrimen contra el monstruo primordial”, dice Juan Eduard Cirlot. *Diccionario de símbolos*, 156; cfr. CEHILA. I/1, 584-585.

misión de evangelización popular. *La Santa cruz de la misión* (o también la cruz de la Santa Misión) es un elemento simbólico del constante esfuerzo evangelizador de la Iglesia y de la buena disposición del pueblo colombiano para acoger y cultivar la fe cristiana expresada con este emblemático símbolo religioso. Es también un recuerdo y una interpelación, así como una referencia histórica, puesto que dicha cruz suele tener inscrita la fecha correspondiente a la misión a la que hace referencia. Su preparación, ornamentación, bendición e instalación, en la que suele haber una mayor participación de hombres adultos, constituye en su conjunto una especie de paraliturgia dinámica y participativa.

En los pueblos y campos de Colombia se encuentran a veces *cruces recordatorias de misiones realizadas* hace ya mucho tiempo, las cuales sirven como punto de referencia para reconocer la tradición religiosa popular y conectar los sentimientos y la memoria del pueblo con ella. Esta primera forma de presencia de la cruz está asociada principalmente a una experiencia concreta de pastoral misionera y sirve como recordatorio, testimonio y signo de referencia espacio temporal tanto para el pueblo como para los agentes eclesiales de la evangelización.

El multiforme uso de la cruz y su polisemia

La cruz también está físicamente presente en los lugares donde el pueblo acostumbra a celebrar su fe o a expresar su devoción (templos, capillas, santuarios, altares, ermitas, monumentos religiosos, etc.). También donde transcurre gran parte de su vida y de su actividad laboral (la casa, la escuela, las fincas y parcelas y algunas oficinas y medios de transporte)⁴¹. También muchas personas, creyentes o no, acostumbran a llevar consigo la cruz como signo religioso decorativo en cadenas, manillas y prendedores, y algunas instituciones civiles y eclesiales la han incorporado como componente de su heráldica⁴².

41 La devoción hacia la cruz de mayo tuvo hasta hace pocos años vigencia popular, y aunque ha desaparecido en muchos lugares, hay todavía personas y familias que la hacen bendecir y la ponen en sus labranzas y parcelas, como también en sus casas o apartamentos de las ciudades.

42 La cruz aparece en los escudos de Cartagena, Popayán, San Andrés y Providencia, Medellín y Santa Marta, así como en los escudos episcopales y de instituciones religiosas, principalmente, y también en el himno nacional de Colombia.

Sin falta encontramos la cruz *en el cementerio* (ordinariamente en cada lápida, tumba o mausoleo) y en su prolongación por los *caminos y carreteras* donde ha muerto alguien; igualmente junto a los agonizantes o entre las manos del recién fallecido. Asimismo, la cruz se halla a veces *asociada a los nombres de personas* (formando nombres compuestos), *lugares geográficos e instituciones*. También está ligada lingüísticamente a ciertas campañas sociales de distinta índole que se denominan “cruzadas”, aparece en algunas canciones y poemas.

Se puede afirmar que esta presencia constante de la cruz en los diversos ámbitos de la historia, de la vida y de la organización del pueblo colombiano se halla asociada cuasi sacramentalmente a la muerte de Cristo, ya que “La santa cruz es la señal del cristiano, porque es la figura de Cristo crucificado que en ella nos redimió”⁴³.

Por otra parte, la cruz adquiere una dimensión dinámica y profundamente devocional y catequética a lo largo de las estaciones del viacrucis, que no falta en los templos y capillas, así como en los alrededores de algunos santuarios.

También la *presencia gestual de la cruz* es importante dentro de la experiencia religiosa del catolicismo popular y de su ámbito hermenéutico dada su riqueza simbólica. El pueblo aprendió de sus mayores y del catecismo a hacer la señal de la cruz con respeto y devoción, a veces con espontaneidad casi instintiva (no propiamente mágica) y generalmente con fervor y cierta convicción religiosa. El creyente suele hacer la señal de la cruz al acostarse y al levantarse, antes y después de las comidas, al emprender un viaje, al entrar en el templo, frente a su puerta principal, al comenzar los trabajos ordinarios, al despedir a un hijo que viaja o que va contraer matrimonio, al comenzar y al terminar la oración o algún ejercicio de piedad, ante los moribundos, ante alguna necesidad, tentación o peligro y ante las tempestades o alguna mala noticia o ante un logro deportivo o ante el dinero recibido por una primera venta en una tienda cualquiera. En general, la cruz está presente antes de hacer alguna cosa importante o grave, inclusive antes de disparar un arma o de emprender una contienda.

Existe, además, especialmente entre los hombres, la costumbre de hacer la señal de la cruz con la mano derecha juntando los dedos índice y pulgar

43 Gaspar Astete, ob. cit., n. 6; cfr. *ibid.*, 5-18.

para “jurar por Dios” y darle así fuerza de credibilidad y respaldo a una palabra o compromiso asumido. Ante los pastores, especialmente frente a los obispos, el creyente hace la cruz santiguándose para recibir la bendición sobre sí mismo o sobre objetos religiosos que presenta para que se le bendigan⁴⁴.

El sufrimiento humano en el espejo de la cruz

La presencia de la cruz se extiende además al campo del *arte y de la literatura* y a ella se refieren también algunos himnos religiosos y canciones populares⁴⁵.

La imagen del crucificado es uno de los elementos iconográficos más abundantes y significativos en el campo del arte religioso colombiano, en el que predominan los *cristos sangrantes* y están casi del todo ausentes los *cristos impasibles, gloriosos o majestuosos*⁴⁶. Hay igualmente algunas muestras significativas de “cristos” modernos de diversa factura y estilo y de simbolismo más complejo. Sin embargo, merecen especial atención *los pequeños cristos* que tienen los pobres en sus hogares o que adornan sus camándulas, a los que les faltan propiamente los rasgos corporales precisos del rostro o presentan un cuerpo notablemente descuidado o desfigurado, como si fueran una especie de representación plástica de lo que en muchos casos son ellos mismos: hombres sin rostro, sin identidad o en cuyos rostros se ha desfigurado la imagen humana o desdibujado su dignidad. ¿Será esto también un signo de la imagen de Cristo que hay en los pobres, además de ser un descuido artesanal y estético de la producción y venta de objetos religiosos? Cualesquiera sean las mediaciones artísticas asequibles al pueblo pobre y creyente, este parece

44 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit., n.14; también, Alonso Llano, ob. cit., 42, 78-79 y 91-93. Es corriente que los pobres le digan al sacerdote: “Padrecito: la bendición”, o alguna expresión parecida. El Papa Juan Pablo II hizo una alusión a esta costumbre en su viaje al Perú (1985) y en esa ocasión habló de la conveniencia de hacer una ‘Teología de la bendición’.

45 Sobre “Jesús en el arte y en la literatura”, cfr. AA.VV. *Christus. Enciclopedia popular*, Vol.11, 403-684. Sobre el Crucifijo trata en pp. 493-573. La cruz aparece también, con frecuencia, en el mundo de la caricatura en los periódicos con distintos motivos y significaciones, como elemento cultural, aunque no propiamente ni siempre caricaturizada.

46 El pueblo generalmente habla del ‘cristo’ para referirse al crucifijo o imagen del Crucificado, haciendo una especie de fijación semántica y teológica de identificación entre el Crucificado y su representación iconográfica. El pueblo compra sus ‘cristos’, los hace bendecir y los venera.

comprender siempre el mensaje del Crucificado, como intenta expresarlo una estrofa del Himno Nacional de Colombia, que dice:

La humanidad entera
que entre cadenas gime,
comprende las palabras
del que murió en la cruz.

Esta especie de *universalidad de la presencia y del mensaje de la cruz* alcanza a su modo a los pobres y a los ricos de ahora como lo era, sin discriminación, para chibchas y españoles de antes, según lo ha proclamado poéticamente don José Joaquín Casas en los siguientes versos:

Ahí sobre el opresor y el oprimido,
sobre el roto eslabón de cautiverio.
Ahí, con tonos de cántiga y gemido,
de esperanza y perdón, como un salterio,
árbol de paz, que, entre el dolor nacido,
del dolor y el perdón cifra el misterio,
de indio zarzal entre floridos lazos,
abre la cruz de la misión sus brazos.

Bajo esa zarza que a la cruz se adhiere
cual la mujer que penitente llora,
entre largo rumor de miserere
duermen raza vencida y vencedora,
guarda la cruz al que por ella muere,
guarda la cruz al que inocente ignora;
y así dijeron y dirán los soles:
¡Cristo murió por chibchas y españoles!

Ahí, al pie de esta cruz, fiel monumento
que a redimir la humanidad se exhibe,
de pasada su nombre y pensamiento
cada fugaz generación escribe;
ahí, pese a la ira de enemigo viento,
ella es la sola que perenne vive;

pueblos y siglos entre el polvo, y ella,
cuanto más rica de dolor más bella ⁴⁷.

Finalmente, la presencia simbólica de la cruz marca de manera especialmente profunda y a veces dramática la existencia concreta del pueblo creyente que se ha apropiado de su misterio *bajo el concepto y significado de peso, carga o yugo*, ordinariamente unido al dolor, sufrimiento, esfuerzo y adversidad. En este sentido se habla con cierta frecuencia de *la cruz del matrimonio* para referirse al aspecto pesado y difícil de la tolerancia, la comprensión, la perseverancia, la fidelidad, la unión y la convivencia. También, se habla de *la cruz del sufrimiento*, especialmente con referencia a la enfermedad, a la pobreza o a la muerte trágica o inesperada; igualmente se expresa este concepto para referirse a las pesadas obligaciones ordinarias (como las de muchas madres de familia en la sociedad colombiana), se suele hablar metafóricamente de una pesada cruz o de *la cruz de cada día*. De este tipo de cruces generalmente se piensa que son enviadas o impuestas por Dios y se aceptan con una resignación tan ejemplar, como a veces incomprensible⁴⁸. Ante este tipo de cruces, algunas personas suelen tomar una actitud de compasión y admiración por las personas que las llevan, mientras estas tratan de no olvidar que también la cruz es signo y símbolo de victoria y esperanza. Esto parece acercarnos un poco a la admiración que sentían los primeros cristianos por sus mártires y por el martirio⁴⁹.

Podemos decir que, en estas situaciones y casos, se advierte una especie de autoconciencia de estar viviendo una experiencia crucificada, aunque quizá sin la consciente explicitación creyente del “estar crucificado con Cristo”, que decía san Pablo (Gal. 2,19), o de cargar la cruz de Cristo todos los días. El cuerpo sangrante de Cristo crucificado, sus llagas, su costado traspasado y la desfiguración de su rostro son una *aproximación simbólica a la existencia sufriente del pueblo pobre oprimido y a la vez creyente*; a la inversa, también este tipo de existencia sufriente del pueblo nos recuerda al Crucificado y

47 José Joaquín Casas. *Antología poética*, ob. cit., 129-130 (Corresponde a la sección titulada *Cantos de la Patria Chica*).

48 Para algunas reflexiones sobre estos aspectos, cfr. Christian Duquoc. “Cruz de Cristo y sufrimiento humano”, en: *Revista Concilium*, 119 (1976), 403-413. Generalmente los escritos hispanoamericanos sobre cristología abordan este tipo de reflexión hermenéutica.

49 Orígenes, “Exhortación al martirio”, en *Escritos espirituales*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, pp. 69-119.

completa a su modo lo que falta a su pasión, como decía san Pablo (Col.1, 24; Gal.6, 17; 2Cor.4, 10; Fil. 1,20, etc.). De esta manera la presencia de la cruz se convierte para el pueblo en una realidad omnipresente, profundamente existencial y teologal que sobrepasa el ámbito físico, conmemorativo e instrumental, como veremos a continuación.

La apropiación simbólica de la cruz en la existencia sufriente del pueblo

Aunque ya se han enunciado algunos aspectos sobre el valor simbólico y el dinamismo de la cruz en la experiencia religiosa popular, parece necesario explicitar más aún algunos rasgos simbólicos de la cruz ya que además de ser el patíbulo del Crucificado, es también la cátedra del maestro que enseña y la fuente de todas las gracias y bendiciones, etc.⁵⁰. La cruz aparece, pues, como una realidad de extraordinaria riqueza simbólica, es una realidad polisémica⁵¹ de valor universal:

Después del sacrificio de Jesús, la cruz se ha convertido en uno de los símbolos más universales: el símbolo perfecto del amor de Dios hacia el hombre, —expresado en el sacrificio de su hijo por los pecados del mundo— el símbolo de la redención del género humano, de la gloria y del triunfo de la fe cristiana⁵².

50 Por ejemplo, cfr. San Agustín, *Sobre el Evangelio de San Juan*, Tract.119, Cap. XIX, 24-30; PL.35,1950; San León Magno, *Sermón LIX*, Cap. VIII; PL.54,341; Santo Tomás, S. Th., III, q.46, a 4; Jean Hani. "Le signe de la croix", en: *Symbolisme dans le culte des grandes religions* (Louvain-la-Neuve 1985), 315-329 y Julien Ríos. *Le signe et le symbolisme de la croix dans les religions non chrétiennes*", en: *Ibid*, 295-314, con importante bibliografía al final.

51 Sobre el simbolismo general de la cruz, de Cristo y de la crucifixión, cfr. Juan Eduardo Cirlot. *Diccionario de símbolos* (6° ed.). Barcelona. 1985, 153-156; José Antonio Pérez-Rioja. *Diccionario de símbolos y mitos* (2° ed.). Madrid, 1984, 147-148; José Luis Morales y Marín. *Diccionario de Iconología y Simbología*. Madrid. 1984, 108-111; Mircea Eliade. *Historia de las creencias*, ob. cit., II, 390; Ermano Ancilli (dir.). *Diccionario de espiritualidad*. Barcelona. 1983, I. 509-512; Stefano de Fiore y Tello Goffi (dir.). *Nuevo diccionario de espiritualidad*. Madrid. 1983, 310-317; además de los vocabularios bíblicos y diccionarios teológicos de uso corriente, que desarrollan, desde puntos de vista diversos, el simbolismo de la cruz.

52 José Antonio Pérez-Rioja, ob. cit., 147. Damos por supuesto el amplio panorama de la teología de la Cruz en sus múltiples aspectos y nos limitamos al ámbito del catolicismo popular, conforme a nuestro objetivo y metodología.

Esta dimensión universal del sacrificio de Cristo y del símbolo de la cruz adquiere en cada pueblo un significado y un dinamismo peculiar en relación, entre otras cosas, con su propio proceso de evangelización y su experiencia religiosa a lo largo de la historia. Por eso hay que apelar a la experiencia religiosa popular para saber lo que significa Cristo y el valor de la cruz, como símbolo primordial de su pasión y muerte, para el pueblo creyente, como bien lo sugería el Cardenal Alfonso López Trujillo, al decir que,

Si hay un “sensus fidei” del Pueblo de Dios fruto de una evangelización de cinco siglos, hay que preguntar al corazón de nuestro pueblo cómo ve a Cristo... se puede recoger por doquiera el testimonio artístico y de religiosidad popular que pone de manifiesto un Cristo encarnado, que ha puesto su pie, comprometiendo toda su existencia en la historia. Es la fe del Cristo doliente, en el Siervo de Dios, que sufre y se compadece de nosotros, como nos llegó de Europa y como lo acogieron, por el trabajo de nuestros misioneros, nuestras gentes. Es, en su más honda entraña, el Jesús histórico, en el cual se confiesa al Señor, al Salvador, al Cristo de la fe. [...] Nuestras gentes no se postran ante un profeta vencido o ante un hombre que solamente comparte nuestras angustias. Ven en el Varón de dolores no solamente un hombre, sino la cercanía del mismo Dios⁵³.

Este es un primer aspecto fundamental del simbolismo religioso de la cruz en el catolicismo popular colombiano. En ella, más que en cualquiera otra imagen religiosa, se mediatiza la cercanía de Dios, se expresa su poder y su misericordia. El pueblo no se plantea problemas teóricos sobre la “instrumentalidad” de la cruz o de la humanidad de Cristo; tiene cerca la cruz y la “adora” con profunda y sincera devoción especialmente el Viernes Santo, la adorna con flores y enciende para ella sus cerillas, le reza y busca en ella consuelo, fortaleza y bendición porque sabe que es un símbolo de la cercanía de Dios. A la vez esta relación con la cruz de Cristo dinamiza su religiosidad y su existencia creyente: la cruz estimula y sostiene el temor de Dios.

53 Card. Alfonso López Trujillo. *Cristología en América Latina*. Ponencia en el encuentro Latinoamericano de Cristología (Río de Janeiro agosto, 1982), en: *Caminos de evangelización*, Madrid. 1985, 21.

Aquí los conceptos sobre Dios y sobre Cristo no solo se compenetran, sino que generalmente se homologan y confunden, si se quiere.

La cruz como esperanza y oferta de salvación para los pobres

El rasgo simbólico que constituye como la raíz de toda significación y dinamismo de la cruz, es indudablemente su dimensión cristológico-soteriológica. Como se enseñaba en el catecismo, la cruz “es figura de Cristo crucificado que en ella nos redimió”⁵⁴. Este simbolismo básico parece conservarlo siempre, sea que se trate de la cruz desnuda o con la imagen del Crucificado pendiendo en ella. La cruz se convierte en una especie de memoria que recuerda al creyente que el Dios hecho hombre por amor al hombre fue crucificado por maldad de los hombres y por nuestros pecados, es testimonio de fidelidad absoluta, manifiesta el poder victorioso de Dios y adquiere una peculiar dimensión de enseñanza y ejemplaridad. A la vez que es signo de sacrificio, entrega y abandono, es también señal de gloria, triunfo y bendición. En algunos casos, donde se ha madurado más en una conciencia crítica se acentúa el simbolismo de solidaridad de Cristo con los pobres y los que sufren, la cruz llega a ser una especie de “sacramento contestatario”⁵⁵ de las violencias y muertes injustas, a la vez que un modelo y un camino, ya que en la muerte de Jesús se nos presenta un signo único de la fidelidad en el amor, porque en ella,

La fidelidad de Jesús ha llegado al extremo, y su resurrección es la prueba de que no fue vana: Desde entonces, los que lo siguen hasta el sacrificio de la cruz pueden transformar esa experiencia en fuente de liberación y santidad⁵⁶.

54 cfr. Gaspar Astete, ob. cit., n.6; Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular...*, ob. cit., 37.

55 Esta expresión la utiliza Leonardo Boff en el artículo sobre el “sufrimiento”, en: *Conceptos fundamentales de Pastoral*, 983. Hay que tener en cuenta que el culto a la cruz es como una reminiscencia simbólico-devocional de la experiencia cristológica de la semana santa y a la vez su prolongación multifacética en los diversos ámbitos de la vida ordinaria del creyente, con énfasis en la experiencia del viernes santo y en el valor redentor de la cruz.

56 Segundo Galilea. *Religiosidad popular y pastoral*, ob. cit., 305.

Dentro del *simbolismo soteriológico de la cruz*, el catolicismo popular enfatiza su sentido sacrificial y expiatorio; reconoce que por ella Cristo nos ha alcanzado la victoria sobre la muerte, el demonio y el pecado y se ha convertido en instrumento de salvación. La venera como signo de la fe y del triunfo de la fe cristiana sobre el paganismo y sobre los enemigos de la fe y le atribuye un dinamismo protector y de bendición, como ya se ha indicado. El mensaje de la cruz se ha transmitido y recibido más con una lectura salvífica de carácter devocional y ritual que propiamente en su sentido histórico-salvífico y no se ha explicitado suficientemente su dimensión de escándalo y cómo en su misterio está la auténtica originalidad de la fe cristiana que predica a un “Dios crucificado”, que sigue siendo locura para los ‘griegos ilustrados’ y escándalo para los ‘judíos ortodoxos’ (1Cor.1, 23)⁵⁷. En efecto, la reflexión sobre la cruz se ha orientado más hacia lo devocional, ascético y místico con cierto descuido de la dimensión histórica y de sus consecuencias éticopolíticas, favoreciendo más las actitudes ritualistas (cercanas a veces a lo mágico) que las exigencias históricas del seguimiento del crucificado. Como lo advierte Leonardo Boff:

Los temas de la cruz, del sufrimiento, de la humillación, de la obediencia, de la pobreza, han originado a veces cierto culto al sufrimiento que exaltaba a la cruz por la cruz, al sufrimiento por el sufrimiento, etc., sin llevar al hombre hacia un combate por superar las causas que engendran el sufrimiento y la cruz ⁵⁸.

Estos aspectos del mensaje de la cruz se han hecho compaginar históricamente con cierto sentido fatalista, catastrófico y negativo de los aborígenes, cuya sensibilidad aún pervive y se manifiesta en la sicología de los colombianos, especialmente en algunas regiones y épocas, como lo han expuesto algunos autores⁵⁹.

57 Cfr. Jon Sobrino. “La Muerte de Jesús y la liberación en la historia”, en: *Cristología en América Latina*, ob. cit., 43s.

58 Leonardo Boff. *La vida religiosa en el proceso de liberación*, 99. En términos parecidos se expresa Jon Sobrino: “La cruz “culturalizada” ha corrido el grave peligro de terminar en una cruz “deshistorizada”, del mismo modo que el “culto” ha tenido el grave peligro de sustituir al “seguimiento” real de Jesús”, ob. cit., en la nota anterior, 55.

59 Cfr. Abel Naranjo Villegas. *Morfología de la nación colombiana*, ob. cit., 103-104; cf. Luis López de Mesa. *De cómo se ha Formado...*, ob. cit., 22.

Esta situación es quizá uno de los retos más importantes de la pastoral popular en orden a descubrir el *dinamismo liberador de la cruz*. De lo contrario la cruz perdería su simbolismo fundamental y su sentido espiritual.

La cruz dejaría de ser lo que es para el cristiano: símbolo y signo de victoria, si el Cristo que nos representa allí clavado solo sirviese para hacer más firme nuestra voluntad de sufrir y aumentar nuestra capacidad de víctimas⁶⁰.

La actitud devocional del pueblo creyente ante la cruz ha sido admirablemente expresada en la llamada “Oración a Jesucristo” por el entonces presidente de Colombia, Marco Fidel Suárez, en los siguientes términos:

Jesús, influyendo sobre el mundo por medio de su evangelio, de su Iglesia y de su presencia real, redime perennemente. A él, crucificado en desnudez lastimosa, acude el pobre que carece de pan y abrigo. A él, puesto entre infames, afrentado y calumniado, vuelve los ojos el que se siente injustamente perseguido o convertido en ludibrio de los hombres. A él, coronado de espinas, se dirige el que padece los dolores de la mente, el recuerdo del bien perdido, la viudez amarga, la comprensión del propio mal, la comprensión de la injusticia ajena. A esas manos clavadas pide alivio aquel que no puede obrar porque se le desconoce su derecho. A esos pies adheridos a un madero pide libertad aquel que sabe ‘cuan áspera es de subir la escalera de un amo’. A él, descoyuntado y hecho retablo de heridas y de sangre, se dirige el que siente las enfermedades de este cuerpo, pasto ahora de pasiones y mañana de gusanos. Y a él acude el que acaba, porque él, a fin de completar su redención, quiso también ser moribundo y enseñar a morir... En su centro (de la Iglesia) está Cristo crucificado, difundiendo de sus llagas los favores de su redención

60 J. C. Brusola. “El crucifijo”, en *Christus, Enciclopedia popular*, II, 572, Desde esta perspectiva habría que reinterpretar la enseñanza del catecismo sobre el uso, veneración y poder de la cruz “contra los enemigos del alma”, y su fuerza victoriosa; cfr. Gaspar Astete, ob. cit., n. 14-18. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, cfr. Jon Sobrino. “La muerte de Jesús y la liberación en la historia”, en: Seladoc. *Cristología en América latina*, 43-88; Id. *Jesús en América Latina*, 173-192; Segundo Galilea. *Religiosidad popular y pastoral*, ob. cit., 298-305.

y de su providencia: en las de sus pies recibe el llanto de los pecadores, que se regeneran por el arrepentimiento; de las llagas de sus manos corren todas las bendiciones y todos los consuelos; y en la de su costado se recuesta la pureza y se duerme la inocencia de los párvulos que sueñan con el cielo al sentir palpar el corazón de Dios⁶¹.

Ciertamente la experiencia religiosa del pueblo creyente encuentra en su relación con la cruz múltiples motivos para expresarse y un punto de convergencia de su dinamismo devocional, de su existencia cotidiana, de su experiencia sufriente y de su universo simbólico. El pueblo creyente que venera la cruz ve en cierta manera reflejada allí su propia existencia ya que: *en sentido ideal y simbólico, estar crucificado es vivir la esencia del antagonismo base que constituye la existencia, su dolor agónico, su cruce de posibilidades y de imposibilidades, de construcción y destrucción*⁶².

Para finalizar estas reflexiones sobre la experiencia cristológica popular en torno a la cruz debemos hacernos algunas preguntas que creemos necesarias, aunque puedan parecer un poco irreverentes o retóricas: ¿La cruz de Cristo ha sido o es para el pueblo colombiano signo, fuente o motivo de alienación o sufrimiento? ¿Cuál es su dimensión histórica, su dinamismo existencial y su fuerza redentora para este pueblo que la tiene continuamente presente y la venera con tan profunda devoción? ¿Cómo se relaciona el “uso” devocional de la cruz con su mensaje y dinamismo de liberación? ¿Además de ser signo de consuelo y esperanza, estímulo de paciencia en el sufrimiento y el dolor, lo es también de triunfo y de alegría? ¿Cuáles son las exigencias de seguimiento que nos plantea el escándalo de la cruz y cuáles los signos de su aceptación?

Quizá algunos de estos y muchos otros interrogantes subyacen en esa silenciosa resistencia con que muchos creyentes se aproximan al “misterio escandaloso” de la cruz para tratar de descubrir su poder liberador y su sabiduría. Las respuestas no pueden ser unilaterales ni simplistas, porque la experiencia antropológica popular de la cruz se manifiesta compleja y polivalente

61 Marco Fidel Suarez. *Oración a Jesucristo*. Pronunciada el 11 de septiembre de 1913, en la segunda asamblea general del *Primer Congreso Eucarístico Nacional*. Además de ser una pieza clásica de la literatura colombiana, es también un hermoso texto de teología popular digno de consideración.

62 Juan Eduardo Cirlot, ob. cit., 155-156.

y se halla articulada a otros aspectos o dimensiones de la vida y de la religiosidad tanto en el campo teórico como en la práctica individual y colectiva⁶³. *La cruz preside la expresión religiosa popular a la vez que está en el centro de la misma experiencia y le da sentido* y sigue siendo signo dialéctico de muerte y de victoria, así como fuente de consuelo y fortaleza. Podemos decir que el pueblo tiene “fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consume la fe, el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia, y está sentado a la derecha del trono de Dios” (Heb.12, 2), por eso no desfallece falto de ánimo y carente de esperanza. Sin embargo, no podemos decir que el pueblo haya descubierto la múltiple riqueza del misterio de la cruz ni que se haya apropiado debidamente de su fuerza liberadora. Esto a la vez que sigue siendo un vacío en la religiosidad y la espiritualidad popular, constituye un reto en el campo de la evangelización. *El mismo sentido de la fe del Pueblo de Dios, en su devoción llena de esperanza en la cruz de Jesús, percibe la fuerza que contiene el misterio de Cristo Redentor*⁶⁴.

La experiencia cristológica popular de la Eucaristía

*Bendito, adorado y alabado sea
el santísimo Sacramento del altar.
Sea para siempre bendito y alabado*

INVOCACIÓN EUCARÍSTICA POPULAR

63 A propósito de la complejidad simbólica de la muerte en cruz Santo Tomás decía que “hoc genus mortis plurimis figuris respondet”, y lo aplica a siete aspectos, al preguntarse si *Debió Cristo padecer en la cruz*, así: Para ejemplo de virtud, para satisfacer por el pecado, para santificar, desde lo alto, el aire quien había santificado la tierra, para preparar nuestra subida al cielo, porque corresponde a la salvación universal de todo el mundo, para indicar con este género de muerte varias virtudes, y porque este género de muerte corresponde a varias figuras que fueron llevando como por escalones al madero de la cruz. S.Th. III, q.46. a 4.

64 Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción. Sobre libertad cristiana y liberación*, 22; cfr. *ibid.*, 51, 71 y 98.

Para iniciar y contextualizar este apartado acerca de la visión y experiencia sobre la Eucaristía en el catolicismo popular en Colombia, es oportuno tener en cuenta que la experiencia popular, en este campo, ha girado en torno a cuatro grandes ejes eucarísticos, a saber: a) La celebración de la primera comunión de los niños, b) el cumplimiento de la misa de precepto dominical y fiestas de guardar, c) la visita y adoración del Santísimo, la exposición y procesión, como expresión de la devoción eucarística y d) el viático o comunión de los enfermos, como práctica pastoral y ejercicio ministerial. Todos estos ejes temáticos y prácticos, como elementos dinámicos de evangelización y de la conservación de la vida cristiana, constituyen el culmen y centro de la vida de la Iglesia, como lo ha recordado el pasado Concilio Vaticano II, a propósito de la liturgia (SC, 6 y 7).

La Eucaristía como instrumento de cristianización y expresión de fe y la práctica devocional

Aunque la Eucaristía pertenece temáticamente al núcleo sacramental y cultural, en la práctica religiosa del catolicismo popular forma parte de la experiencia cristológica y desde este punto de vista se considera aquí. En efecto, a lo largo de la historia religiosa del pueblo colombiano la Eucaristía ha jugado un papel destacado como instrumento y signo de “cristianización”, y a la vez el pueblo ha expresado su devoción y su adhesión creyente a Cristo a través de la práctica eucarística en sus distintas manifestaciones, la cual *ha llegado a ser parte nuclear de la experiencia cristológica popular y manifestación central de la fe y de la devoción del pueblo*, así como componente asociado a los procesos misionales y de evangelización. Inclusive ordinariamente se determina el ser creyente por la práctica eucarística: los cristianos son los que van a misa y creen en el misterio de la Eucaristía, reciben la comunión, adoran en ella la presencia real de Cristo y reconocen su soberanía proclamándolo como “nuestro amo sacramentado”⁶⁵. Como bien lo afirma Eduardo Cárdenas, “La

65 Para algunos aspectos históricos sobre la práctica eucarística popular en Colombia, cfr. Juan Manuel Pacheco. *La evangelización en el Nuevo Reino...*, ob. cit., 396-398; Id. *La consolidación de la Iglesia...*, ob. cit., 534-536; Carlos E. Mesa. *Manifestaciones eucarísticas en la primitiva historia colombiana*, en: RACHE. 19-20 (1970), 303-329; Alonso Llano, ob. cit., 43, 58, 97-103; Eduardo Cárdenas. *Religiosidad popular y métodos*, 100-102; Id. “La fiesta: expresión popular”, en: *Theológica Xaveriana*, 27 (1977), 182-194. Sobre la historia del Corpus Christi en Colombia, cfr. Susana Friedmann, ob. cit., 21-73, con

piEDAD eucarística es, sin duda alguna, lo que más profundamente quedó arraigado en la religiosidad de nuestros antepasados coloniales. Todo puede faltarles, excepto la presencia de Cristo en el sacramento eucarístico”⁶⁶.

Desde el punto de vista de la significación cristológica de la práctica eucarística popular, se puede decir que esta se halla centrada en los siguientes aspectos: La Eucaristía es para el pueblo principalmente la celebración incruenta del mismo sacrificio de Cristo en la cruz, una acción misteriosa del poder de Dios, la posibilidad de adorar la presencia real de Cristo y el reconocimiento y proclamación de su soberanía⁶⁷. Quizá estos conceptos explican de alguna manera cierta prevalencia que se le da a la adoración de la Eucaristía sobre la comunión, a lo devocional sobre la participación, a la sacralidad ritual sobre la sacramentalidad propiamente dicha, a la ofrenda sobre la cena o banquete, a la “asistencia a misa” por cumplimiento sobre la celebración de la fe, a la presencia real sobre la acción litúrgica, a la transubstanciación sobre el dinamismo sacramental y a lo escénico espectacular sobre lo simbólico vivencial. Pero, antes de seguir adelante en el desarrollo hermenéutico, veamos primero algunos aspectos fenomenológicos y morfológicos de la piedad eucarística popular.

Componentes morfológicos devocionales de la piedad eucarística popular y su horizonte simbólico

Los aspectos característicos de la práctica eucarística popular como experiencia cristológica se expresan con mayor o menor fuerza y claridad en la *adoración de la hostia* consagrada, en la “exposición con el Santísimo”, como signo visible de la presencia real de Cristo, y en los ritos y costumbres religiosas que la acompañan. En este sentido se puede interpretar la preeminencia

las fuentes históricas que cita, especialmente los estudios de Guillermo Hernández de Alba. También, Constantino Bayle. *El culto del Santísimo en Indias*. Madrid, 1951; Orian Jiménez Meneses y Juan David Montoya Guzmán. *Fiesta, memoria y nación*. ob. cit., 186-194.

66 Eduardo Cárdenas. *Religiosidad popular y métodos...*, ob. cit., 100.

67 En todo esto hay que advertir la aplicación de la doctrina eucarística tridentina y la práctica pastoral en el Nuevo Mundo sobre la administración de los sacramentos, cfr. Carlos E. Mesa. “Administración de los sacramentos en el período colonial”, en: RA-CHE. (1971), 72-106, aspectos que no corresponde ampliar aquí.

espacial, artística y devocional que suele tener en los templos y capillas el *sagrario* y el *ostensorio* o *custodias*, las prácticas piadosas de la *exposición y bendición con el “Santísimo”*, las tradicionales *cuarenta horas* de *velación* y *adoración*, la práctica de la *visita al Santísimo* y demás ejercicios de adoración ante el “Sacramento del altar”, la especial solemnidad religiosa, familiar y social que suele dársele a la celebración de las *primeras comuniones* en las ciudades y en los campos. Como ya se mencionó en la primera parte de este estudio, la particular devoción y temor con que se recibe la comunión eucarística tanto en la misa como en la forma de viático de los enfermos, la práctica de la comunión de los *jueves eucarísticos* y de los *primeros viernes* de cada mes, además de las denominadas *horas santas* con exposición y la adoración del “Santísimo”, las actividades piadosas de las *cofradías del Santísimo* y de los *grupos de veladoras y adoradores (caballeros del Santísimo)* que en algunas partes aún persisten.

De un modo más patente aún debemos tener en cuenta, en este sentido devocional, el particular relieve que tiene la adoración ante el monumento el día Jueves Santo, con la visita a varios monumentos de las distintas iglesias en las grandes ciudades, así como la celebración de la *fiesta del Corpus Christi*, cuya solemnidad aún se conserva en algunas regiones del país, aunque no con la riqueza simbólica, artística, folclórica, ritual y participativa de tiempos pasados⁶⁸.

En torno a estas prácticas eucarísticas y en orden a su devoto cumplimiento confluyen muchos otros elementos decorativos, simbólicos y funcionales que no debemos olvidar, como es la presencia de la *lámpara del Santísimo*, como señal de la presencia sacramental e invitación al recogimiento, la profusión de flores y cerillas ante el altar del Santísimo, el particular esmero con que tradicionalmente se ha tratado lo referente a todos los *utensilios y objetos relacionados con el culto eucarístico*, como las custodias, ostensorios, palios, candelabros, ornamentos, floreros, velos, cálices, copones, patenas,

68 Sobre esta tradición, Susana Friedmann afirmaba en su momento que esta Fiesta tiene importancia “en unas pocas poblaciones, como sombras solitarias de una tradición que vibrara con sentimiento popular y místico en una época rica en manifestaciones particulares de un pueblo y de sus antecedentes históricos”, ob. cit., 67. Aún conserva una importancia y especial renombre la fiesta del Corpus en Anolaima (Cundinamarca), llamada la *capital frutera de Colombia*, en cuya celebración se integra lo religioso con lo Folclórico y costumbrista dentro de un contexto de cosecha de frutas y atractivos turísticos variados, así como sucede en otras regiones y pueblos de Colombia.

corporales, purificadores y otros, como parte de la herencia religiosa y artística española, como con razón lo reconoce Carlos E. Mesa, a propósito de una exposición de custodias:

Es universalmente conocido el lujo deslumbrador de las custodias españolas. Una exposición de las más bellas y famosas pudimos contemplar durante el Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona. Ese piadoso alarde eucarístico de la Madre Patria fue imitado en Indias y dejó en Colombia tesoros maravillosos⁶⁹.

La práctica ritual en torno a la Eucaristía se ha verbalizado generalmente a través de los *cantos populares* como “Tú reinarás”, “Cantemos al amor de los amores”, “Oh buen Jesús, yo creo firmemente”, como también a través de plegarias sencillas como la de “Alma de Cristo, santifícame” y “Bendito sea Dios” o de invocaciones populares como “Bendito, adorado y alabado sea el Santísimo Sacramento del altar: sea para siempre bendito y alabado”; “Jesús, mi dulce amor y consuelo, quién te amara tanto que de amor muriera” o también en la exclamación que acompaña al gesto de la “elevación” de la hostia en la misa y que el pueblo musita con devoción: “Señor mío y Dios mío” (cf. Jn. 20, 28). Estas y otras fórmulas devocionales populares expresan el contenido cristológico popular de la Eucaristía como sacrificio incruento, como misterio y milagro, como presencia real y soberanía de Cristo. A la vez, todo ello, constituye el modo de expresar la relación de adoración y confianza del pueblo en el “Señor sacramentado”.

A partir del Concilio Ecuménico Vaticano Segundo, por fuerza de la reforma litúrgica y de la renovación de la pastoral sacramental, los nuevos

69 Carlos E. Mesa. “Manifestaciones eucarísticas...”, ob. cit., 317. He podido conocer personalmente las custodias de Toledo, Córdoba, Sevilla y Salamanca como maravillosos símbolos artísticos devocionales de un pueblo que trasplantó su fervor eucarístico al Nuevo Mundo. En Colombia desafortunadamente muchos de estos tesoros maravillosos han desaparecido casi por completo y solo quedan pocas muestras significativas de lo que fue esplendoroso tributo a la Eucaristía. Desde otra perspectiva habría también que considerar la relación del culto eucarístico con las cuestiones socioeconómicas. Como lo advierte Enrique Dussel, a propósito de los primeros tiempos de la evangelización: “La vinculación de la estructura económica con el culto eucarístico es la llave de toda esta época y, quizá, de toda la historia de la Iglesia en América Latina”, CEHILA. I/1 234. Pero estos son aspectos que desbordan nuestro cometido hermenéutico teológico.

textos litúrgicos y cantos van inculcando en el pueblo nuevas ideas cristológicas y sacramentales y fomentando diversos sentimientos y actitudes ante el misterio de la Eucaristía, a la vez que van cambiando algunas prácticas populares en torno a la comunión y al culto eucarístico; prácticas que originalmente fueron inculcadas y cultivadas en forma colectiva y devocional en consonancia con el sentido colectivo de la religiosidad de los aborígenes, que siempre encontraron dificultad para adaptarse a los aspectos subjetivos e individualistas de la comunión sacramental. En este sentido son válidas también en Colombia las siguientes afirmaciones citadas por Enrique Dussel:

La devoción subjetiva e individualista ante la eucaristía era casi inexistente entre los indígenas. Para la cristiandad ‘los indios son tan poco devotos de llegarse a la Mesa Sacrosanta del Altar que apenas hay alguno o muy pocos, fuera de la Pascua de Resurrección, que reciban este Sacramento’. Para la cristiandad de Indias el sentido comunitario de la Eucaristía había perdido sentido, no así para el indio que poseía un sentido colectivo de su religiosidad. Por ello, lo que para el español era accidente externo, para el indígena tenía sentido social e histórico. El esplendor del culto era, en la magnificencia de las fiestas litúrgicas, mayor causa de devoción que un fervor individual y subjetivo. Los altares iluminados, los tapices, las flores, y muy especialmente la música, eran el complemento eucarístico necesario⁷⁰.

Podemos decir que este desacuerdo entre lo subjetivo individual y lo colectivo demostrativo de la práctica eucarística popular aún pervive y presenta dificultades pastorales que no han sido abordadas con suficiencia desde el punto de vista de la antropología teológica y de la reflexión sacramental, con su consiguiente aplicación en la catequesis y la pastoral popular. Este es un campo también en el que las últimas reformas pastorales han creado algún desconcierto entre los fieles por falta de un estudio atento de la sensibilidad popular, del *sensus fidei* y de la historia de la práctica religiosa popular.

Si nos preguntamos qué funciones desempeña la práctica eucarística dentro de la experiencia religiosa global del pueblo, tenemos que volver

70 Enrique Dussel. CEHILA. I/1. (El texto citado es de: De la Peña Montenegro. *Tratado de la Confesión*, VI, sec. VI, 363).

un poco sobre algunos aspectos de la historia de la evangelización y de la fenomenología de su religiosidad. Ya hemos dicho que la Eucaristía, junto con la Cruz y la Virgen María, ha sido uno de los instrumentos y símbolos de la evangelización y transmisión de la fe del pueblo colombiano a lo largo de la historia de su religiosidad católica. Se dice que a principios del siglo XVII dos celosos jesuitas a quienes el arzobispo Lobo Guerrero les había confiado el pueblo indígena de Cajicá, “Para quitarles a los indios la adoración y culto que tan atrás habían dado a los ídolos, tomaron por medio ponerles a la vista y colocarlas en la Iglesia la hostia consagrada”⁷¹ y que “esta fue la primera iglesia de indios que en todo este reino tuvo Santísimo Sacramento”⁷².

Cualesquiera sean los protagonistas de estas prácticas, es cierto que la presencia de la Eucaristía en los templos y capillas desde el principio de la evangelización, su exposición solemne para la adoración, su traslado procesional y demás prácticas piadosas han cumplido una función positiva y socializadora en el proceso de la evangelización y en el cultivo de la piedad popular. Esto nos indica que de alguna manera se intuía que la *Eucaristía es el centro y la cumbre de la vida y de la acción de la Iglesia, raíz y quicio de la comunidad cristiana* y que, como los demás sacramentos, tiene también un fin y una función pedagógica⁷³. Por otra parte, la práctica eucarística popular, en su diversidad, ha cumplido también una función apologética y de transculturación, especialmente a través de la fiesta del Corpus, como lo sugiere Susana Friedmann, al decir que,

En este país, la fuerza festiva del Corpus Christi era una manifestación muy auténtica de un sentido religioso que deseaban exaltar hasta donde fuera posible quienes estaban convencidos de que el

71 Cfr. Carlos E. Mesa. “Manifestaciones eucarísticas...”, ob. cit., 326.

72 Juan Manuel Pacheco, CEHILA, VII, 38

73 Cfr. SC, 10 y 47; P0, 6; *Eucharisticum Mysterium*, 1; SC, 59. Sabemos también que actualmente en la pastoral misionera de tipo popular la celebración de la Eucaristía tiene gran importancia y constituye uno de los aspectos culminantes de la experiencia religiosa del pueblo, aunque su eficacia pastoral y espiritual pueda ser en algunos aspectos limitada y cuestionada. El anuncio del Evangelio y la ‘cristianización’ del pueblo siguen indefectiblemente unidos a la celebración y presencia de la Eucaristía, lo cual relativiza el planteamiento crítico alternativo de ‘evangelización’ o ‘sacramentalización’ con que se ha enjuiciado un poco simplistamente la práctica pastoral popular tradicional.

homenaje a la Eucaristía no solo era singularmente indicado para suscitar el fervor y la unción de las muchedumbres indígenas recién evangelizadas, sino también para establecer un clamoroso testimonio del espíritu de la contrarreforma. Hasta se llegó a permitir que los nativos contribuyeran a la celebración con sus elementos festivos; así, el Corpus Christi se convirtió en una mezcla de aportes hispánicos y aborígenes, de bosque nativo y de simbolismo bíblico, de rancia tradición eclesiástica y de danza aborígen, de auto sacramental o remembranza de los misterios medievales españoles y de la ingenua manera que el naciente espíritu provinciano adoptaba para solemnizar la más grande fecha de su credo⁷⁴.

El culto eucarístico ha sido igualmente una de las prácticas religiosas populares más estrechamente unidas a lo folclórico y a los múltiples aspectos culturales y festivos autóctonos de la religiosidad popular.

El funcionalismo social y político de las prácticas eucarísticas populares

La rica y variada práctica eucarística popular ha sido históricamente un eficaz *instrumento de socialización y fraternización* en medio de las profundas desigualdades y desequilibrios socioculturales, económicos y políticos que se han vivido y aún superviven en la realidad social colombiana. En torno al culto eucarístico, en sus diversas formas, han convivido pacíficamente, o en externa tolerancia, las generaciones de colombianos de distinto origen, condición y cultura, aunque *en algunas épocas la misma práctica eucarística traducía en lo religioso las discriminaciones sociales y económicas*. Sin embargo, hoy se puede decir sin ingenuidad que, desde la Eucaristía, como desde la cruz, Cristo sigue atrayendo a todos hacia sí, a pesar de las múltiples y arraigadas diferencias e inequidades. En cada pueblo o ciudad el templo “se convertía desde el principio en centro de irradiación eucarística y al mismo tiempo de reunión común y de concentración urbana. De este modo la Eucaristía seguía siendo vínculo de hermandad y de caridad”⁷⁵. Este fue precisamente

74 Susana Friedmann. ob. cit., 72; cfr. Huberto Restrepo, ob. cit., 70-73.

75 Carlos E. Mesa. “*Manifestaciones eucarísticas...*”, ob. cit., 310.

el lema del Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá en 1968: la Eucaristía como “vínculo de amor”⁷⁶.

También en Colombia, como en otros países latinoamericanos de tradición cristiana, el arte ha expresado de diversas maneras la religiosidad del pueblo y su devoción por la Eucaristía. Podemos decir que el símbolo privilegiado en este ámbito es la capilla del sagrario contigua a la catedral de Bogotá que originalmente fue decorada con más de cincuenta cuadros del pintor Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos (1638-1711).

En cuanto a la práctica de la comunión eucarística por parte del pueblo colombiano, hay que observar que la falta de acuerdo que en el principio se vivió sobre la conveniencia o no de admitir a los indígenas a la recepción del sacramento y el énfasis pastoral puesto sobre las disposiciones espirituales para acercarse a comulgar y otras interpretaciones parcializadas de la Eucaristía han mantenido al pueblo tradicionalmente alejado de la práctica de la comunión sacramental y no se han logrado superar aún ciertos prejuicios, escrúpulos y malentendidos en este campo⁷⁷. Esta observación nos introduce finalmente en la consideración teológica sobre el significado de la Eucaristía en el ámbito del catolicismo popular en Colombia. ¿Qué es Cristo-Eucaristía para el pueblo creyente? ¿Qué aspectos teológicos hay implicados en la experiencia cristológica de la práctica eucarística popular?

Algunos aspectos teológicos relevantes del culto y de la devoción eucarística

Generalmente el pueblo ha cultivado un profundo sentido de respeto y temor ante el “tremendo sacrificio”, ha acudido con gran devoción ente “nuestro

76 Cfr. Comisión Teológica del Congreso Eucarístico. *Vínculo de amor*. Lema del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional. Bogotá, 1968, cuyas alocuciones y ponencias fueron recogidas en: *Ecclesiástica Xaveriana*, volumen XVIII, 2 - 1968.

77 Algunos aspectos históricos sobre la práctica de la administración de la Eucaristía a los nativos los ha expuesto Carlos E. Mesa. “*Manifestaciones eucarísticas...*”, ob. cit., 320-322; Id. “*Administración de los sacramentos...*”, ob. cit., 72-106; Juan Manuel Pacheco. CEHILA, VII, 36; Id. *La Evangelización del Nuevo Reino...*, ob. cit., 396-398. Para mucha gente piadosa e ilustrada, la confesión sacramental solo les da derecho a comulgar una vez porque creen que no pueden acercarse a la comunión eucarística sin haberse confesado antes y además, por distintos motivos, viven alejados del sacramento de la confesión. Este distanciamiento se observa especialmente entre los hombres, más que en las mujeres.

amo sacramentado” o “nuestro amo bendito”, ha orado vigilante y fervoroso ante el “prisionero del sagrario” y se ha acercado por lo menos una vez al año a recibir al “Señor sacramentado”, con ocasión de la Pascua,⁷⁸ expresando de esa manera la sensación de hallarse ante una tremenda realidad misteriosa que le sobrepasa y sobrecoge: Ante la majestad divina su actitud es de respeto y adoración. Lo que ocurre en la celebración eucarística y lo que esta implica no parece interesar tanto como el misterioso resultado de la presencia real de Cristo en la hostia consagrada. De esta manera, la Eucaristía, que es más bien el signo de una ausencia y de una promesa, se ha convertido para el pueblo en la materialización de una presencia como concreción locativa y fixista de la divinidad. El Dios santísimo, lejano y todopoderoso, realiza en la Eucaristía una presencia misteriosa, visible y concreta, pero a la vez trascendente y soberana. No se puede decir que estemos lindando el campo de lo mágico o supersticioso, pero sí nos encontramos ante una concepción teológica parcializada del sacramento. Por esto el creyente, que expresa su fe dentro de este contexto, adora el misterio de la presencia real, pero no se familiariza con el sentido vivencial y el simbolismo evocador del sacramento; reconoce el milagro, pero no participa debidamente del pan de la vida que se le ofrece; tiene el sentido de la devoción y demostración piadosa más desarrollado que el de la celebración y participación consciente, activa y fructuosa (SC. 10-13).

Volviendo un poco a la historia de la teología, la catequesis y la pastoral católica, podemos decir que tal vez el demasiado énfasis puesto en los aspectos doctrinales referentes a la presencia real de Cristo, a partir de la teología del Concilio de Trento y de la enseñanza del catecismo⁷⁹, así como el *fomento apologético triunfalista del culto a la Eucaristía y a las imágenes*, nos ha dirigido a una especie de “iconización” de la hostia consagrada, ya que se ha venerado y expuesto en las procesiones, tal como se hace con las imágenes de los santos y como a estas se le rinde culto en los templos

78 Los entrecomillados son expresiones acuñadas por cierta piedad y que aún se emplean en algunos ambientes devocionales y que expresan no solo una experiencia religiosa sino también un tipo de conciencia social.

79 Cfr. Gaspar Astete. ob. cit., n. 420-449, sobre el sacramento de la Eucaristía. DZ. 873a-893.

y capillas⁸⁰. El pueblo difícilmente logra distinguir las diversas clases de culto que la teología ha acuñado, ni diferencia sus sentimientos y actitudes cuando las realidades que se le presentan son tan semejantes. Esta especie de “iconización” de la Eucaristía parece estar también subyacente en las motivaciones que acompañan la construcción y mantenimiento de los templos: Se trata de que la “divina majestad” tenga una digna morada y el creyente un lugar propicio para la adoración.

Como ya lo hemos sugerido, parece que en la experiencia eucarística popular subyacen fundamentalmente, aunque no de modo exclusivo, *cuatro aspectos doctrinales concretos*: a) la experiencia de estar ante un *gran milagro* manifestativo del poder de Dios, b) la realización actual e incruenta del *sacrificio* de Cristo en la cruz por nuestros pecados, c) la adoración de la *presencia* de Cristo en la hostia consagrada (Jesús hostia santa) y d) el reconocimiento y proclamación de su *soberanía divina*. Este último aspecto se ha unido tradicionalmente a la fiesta de *Cristo Rey* y a la devoción hacia el *Sagrado Corazón*. La adoración de la Eucaristía es, a la vez, el reconocimiento de un gran milagro visto como acción poderosa de Dios que transforma el pan y el vino mediante el poder dado al sacerdote que, a su vez, representa a Cristo y obedece el mandato recibido en la última cena: *haced esto en conmemoración mía*. Por otra parte, este poder sagrado que ostenta y ejerce el sacerdote en este ámbito sacral, es ordinariamente extrapolado al campo social y le confiere un peculiar prestigio y liderazgo ante el pueblo. Este poder sacral es también con cierta frecuencia una de las motivaciones de los aspirantes al sacerdocio: aspiran a tener ese poder para hacer el milagro de la Eucaristía, de poder ‘*decir misa*’, según el lenguaje popular.

La experiencia cristológica que supone y expresa la práctica eucarística popular es en muchos aspectos unilateral e incompleta, y sacramentalmente adolece de profundas incoherencias y limitaciones. Esto nos indica que en el campo teológico es necesario reflexionar más profundamente sobre la dimensión cristológica y sacramental de la Eucaristía y aplicar sus consecuencias pastorales a fin de que la experiencia religiosa del pueblo, reinterpretada e iluminada teológicamente, se purifique y acreciente en un sentido verdaderamente evangélico, eclesial, sacramental y liberador desde el encuentro y

80 Para algunas observaciones sobre la Eucaristía como ‘imagen’ de Cristo en el contexto polémico del culto a las imágenes, cfr. Mircea Eliade. *Historia de las creencias...*, ob cit., III/1, 72-74 y 308-309.

el seguimiento de Cristo y la celebración de la fe que tiene su centro y culminación en la Eucaristía⁸¹, y se valore debidamente su sentido simbólico evocador y la dimensión profética⁸².

El culto y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el catolicismo popular. Simbolismo y función religiosa y social

Sagrado Corazón de Jesús, en Vos confío.

INVOCACIÓN POPULAR

*Corazón de Jesús, en que están todos los tesoros
de la sabiduría y de la ciencia.*

LETANÍA AL SAGRADO CORAZÓN

Entre los elementos especialmente representativos de la piedad popular latinoamericana y, por supuesto colombiana, ocupa un lugar destacado la devoción al Sagrado Corazón (DP. 454, 172 y 912), como componente significativo de la experiencia religiosa y cristológica popular. Desde este punto de vista nos interesa analizar su *simbolismo y su función religiosa y social*. Dejaremos de lado, pero sin olvidarlos, los aspectos generales del simbolismo del

81 En este sentido se puede tomar lo expresado por la Conferencia Episcopal de Colombia: *La Iglesia ante el Cambio*, 214, 218, 230 y 254-256; Id. *Identidad cristiana*, 127-128; DP. 923. En el presente apartado no hemos querido abordar explícitamente lo relacionado con la celebración de la misa por pertenecer más propiamente al campo de la liturgia oficial que a la religiosidad popular; pero hemos aludido a ciertos aspectos devocionales de la misma.

82 Cfr. José Luis Espinel. *La Cena del Señor, acción profética*. Madrid, 1976 y Germán Correa. *La fuerza evocadora de una Eucaristía. Nueva lectura de los testimonios eucarísticos*. Bogotá: San Pablo, 2005.

corazón⁸³ y los fundamentos teológicos de la devoción al Sagrado Corazón,⁸⁴ para, de esta forma, fijarnos más específicamente en su significación cristológica y la interpretación de la función que esta devoción ha desempeñado y conserva en el catolicismo popular en Colombia.

Una larga experiencia histórica devocional con arraigo popular

Lo primero que se advierte es que esta devoción ha logrado un *profundo arraigo popular*, tiene una larga historia y su significación traspasa el ámbito de lo religioso hacia lo sociopolítico. Esto se comprueba con algunas referencias históricas y bibliográficas que consideraremos en seguida.

Los historiadores eclesiásticos dicen que recién introducida la imprenta al país por los Jesuitas (hacia 1737), una de las primeras obras que se imprimieron fue el *Septenario del Corazón doloroso de María Santísima y Novena al Corazón de Jesús*⁸⁵. Esto nos indica que ya desde mediados del siglo XVIII se introdujo una literatura devocional que hizo posible una difusión más amplia de esta práctica devocional en Colombia, aunque ya formaba parte de la experiencia religiosa popular. Es importante tener en cuenta que esto ocurre un siglo antes de que Pio IX extendiera la fiesta litúrgica a toda la Iglesia y mucho antes de que otros pontífices le dieran impulso y fundamentación teológico-pastoral y de que surgieran algunas congregaciones religiosas con la finalidad específica de apoyar sus proyectos fundacionales y su espiritualidad en esta devoción y de promover su culto, el de la fiesta litúrgica.

83 Sobre el simbolismo del corazón en el ámbito religioso, cfr. José Luis Morales. ob. cit., 105; Juan Eduardo Cirlot. ob. cit., 145; José Antonio Pérez Rioja. ob. cit., 138-139 y 377; Ermanno Ancilli (dir.). *Diccionario de espiritualidad*, I, 487-490; S.G.F. Brandon (dir.), *Diccionario de religiones comparadas*, I, 421-422.

84 Sobre algunos aspectos teológicos, cfr. Bernard Haring. *El Sagrado Corazón de Jesús y la salvación del mundo*. Bogotá, 1984; Roger Vekemans (Ed.). *Cor Christi. Historia-Teología-Espiritualidad y Pastoral*. Bogotá, 1980; Karl Rahner. "El sentido teológico de la devoción al Corazón de Jesús", en: *Escritos de Teología*, Madrid, 1969, t. VII, 517-527; Luigi María Ciappi, *Il cuore di Cristo, Centro della salvezza*. Roma, 1981; Instituto Internacional del Corazón de Jesús. *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*. Bogotá, 1982. Más referencias histórico-bibliográficas en: Baldomero Jiménez (dir.). *Historia de la espiritualidad*, Barcelona, 1969. II, 495-497, entre la abundante bibliografía al respecto.

85 Cfr. Juan Manuel Pacheco. CEHILA, VII, 204. que cita a Banco de la República. *Incunables bogotanos: siglo XVIII*, Bogotá, 1959, 51-54.

Acerca de los primeros testimonios de la promoción de esta devoción en Colombia nos dice Juan Manuel Pacheco:

La devoción al Sagrado Corazón de Jesús llegó en esta época [mediados del siglo XVIII] al nuevo Reino. Uno de los primeros testigos de esta devoción es la Novena al Corazón de Jesús ya mencionada. En 1743 establecieron los Jesuitas en Santafé la congregación del Corazón de Jesús, congregación que se fundó también en Cartagena, Ocaña, Mompós y otras poblaciones. En este mismo año de 1743 apareció en Barcelona el libro *Práctica de la devoción a los santísimos amabilísimos corazones de Jesús y María*, obra del jesuita siciliano José María Maugeri: (1690-1759), quien había sido rector del colegio de Pasto⁸⁶.

En Colombia esta devoción al Sagrado Corazón de Jesús no logró mucho auge en aquellos tiempos, entre otras causas por la expulsión de los jesuitas que fueron originalmente sus principales promotores. A nivel mundial alcanzó gran incremento a finales del siglo XIX, especialmente por acción de distintas congregaciones religiosas fundadas expresamente para promover su culto, como ya se dijo. En 1899 el Papa León XIII, consagró el mundo al Sagrado Corazón y dio gran impulso a esta devoción durante su pontificado (1878-1903). En Colombia se instauró un rito semejante cuando en 1902, a raíz de la terminación de la llamada ‘Guerra de los mil días’, se *consagró el país al Sagrado Corazón*, en una ceremonia religioso-política encabezada por el presidente de la república, José Manuel Marroquín (1827-1908), con el propósito de dar gracias al Señor por la paz lograda y como un “*voto nacional*” de trabajar por el establecimiento y conservación de la paz en todo el país, teniendo como *fondo motivacional los valores religiosos y patrióticos nacionales (Dios y Patria*, según se lee en el escudo de la Policía colombiana), en íntima conjunción. A partir de entonces se determinó por ley nacional que cada año, en la fecha correspondiente a la fiesta litúrgica del Sagrado Corazón, se

86 Juan Manuel Pacheco, en: CEHILA, VII, 206; cfr, Alonso Llano. ob. cit., 59, 103-104; Sociedad Colombiana Tradición Acción. *Sagrado Corazón de Jesús ¡Salvad a Colombia!* Cali, 2008 (Folleto para la Campaña de difusión de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús).

renovara dicha consagración⁸⁷. Como símbolo de esta práctica y de este compromiso nacional se construyó también la basílica llamada El Voto Nacional en Bogotá, frente al parque de Los mártires, actualmente confiada al cuidado de los padres claretianos, llamados también “cordimarianos”, basílica que ha sufrido los rigores del descuido y deterioro en algunas temporadas, pero que sigue siendo un símbolo y emblema religioso y patriótico de Bogotá y del país, templo reconstruido en la primera década del siglo XXI.

Desde 1952, por ley de la República, la fiesta del Sagrado Corazón se convirtió en un *día de acción de gracias en todo el país* y como tal se reconoció como fiesta nacional con la correspondiente vacancia laboral⁸⁸, aunque suele ser una fecha y un rito de interpretación y valoración polémica, como bien lo sugieren las consideraciones del editorialista del periódico católico *El Catolicismo* a propósito de la ceremonia en 1985, quien, después de referirse

87 Esta práctica tradicional e institucional que parece una réplica local de la consagración del mundo hecha por León XIII tiene también una gran semejanza ritual y simbólica con la ya larga tradición institucional española de la *Ofrenda nacional*, hecha anualmente en Santiago de Compostela al santo patrono en el día de su fiesta (25 de julio). El rito de la ofrenda lo hace o el rey personalmente o un delegado regio dentro de la celebración litúrgica después de la proclamación del Evangelio y consiste en leer una plegaria y una reflexión en la que confluyen las ideas de religión, tradición, cultura, instituciones, situación actual, propósitos altruistas nacionales, etc., con un sentido de acción de gracias, de invocación y de ratificación del compromiso creyente del pueblo español allí representado. Los medios de comunicación informan puntualmente acerca de esta ceremonia anual en España. El poeta colombiano Aurelio Martínez Mutis (1885-1954), al final de su poema “La Epopeya de la Espiga”, decía: *Sobre Colombia exangüe y dolorida, / el Corazón de Jesús impera, / por caminos de gloria, hacia la Vida / Él llevará la tricolor bandera. / Ya la paz como aurora bendecida, / presagia los orientes del futuro.* (Poema proclamado en el Primer Congreso Eucarístico Nacional, en el Teatro Colón de Bogotá (1913).

88 Cfr. Rodolfo Ramón de Roux, en: CEHILA. VII, 579, la nota 78. Con la Constitución Política colombiana de 1991, se fue abandonando este sentido y práctica devocional de carácter nacional debido a la declaración de Colombia como un Estado laico, hasta que, después de algunas vacilaciones y diversas controversias jurídicas, la Corte Constitucional de Colombia, en la sentencia C-350 de 1994, “tumbó” la consagración de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús, como práctica oficial e institucional de carácter nacional, para ahondar el sentido de la laicidad del Estado y su separación de las religiones, que la misma Corte había reconocido mediante la sentencia C-027 de 1993 y otros pronunciamientos semejantes. En este contexto, es ilustrativo el ensayo de Cecilia Henríquez: *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia. Un estudio histórico simbólico*. Bogotá: Altamir, 1996. Con esta autora tuve oportunidad de intercambiar algunas ideas al respecto, en su momento.

al inocultable sarcasmo de algunos escritores y periodistas que hablan con desdén de “este país del Sagrado Corazón”, comentaba:

Hoy día es difícil hacerse cargo del sentimiento nacional que, a raíz de la guerra de los mil días, llevó a los colombianos de ese entonces a poner a Dios por testigo del propósito de construir un país nuevo, sobre el olvido de las muertes y los odios, con la convicción de que el país solamente se rehabilitaría mediante ese pacto de concordia sellado ante la divinidad, que en el Corazón de Cristo ofrece a los hombres paz, amor y perdón. Y, sin embargo, es en un momento como el que actualmente vive Colombia cuando tendríamos que pensar si no es hora de que el país vuelva a buscar en las raíces de su fe cristiana las respuestas que no encuentra en lo humano. No con ese sentimiento de angustia que impulsa a los desesperados a pedirle a Dios que supla lo que ellos culpablemente omitieron, sino mediante un valiente movimiento de interiorización y de reflexión que lleve a rectificar conductas que, precisamente por el olvido de la fe y de la moral cristianas, han conducido a extremos de descomposición política y social... el país del Sagrado Corazón se avergüenza de su profesión cristiana o la disimula como algo que hay que ocultar a los demás, cuando en realidad es su gloria y su esperanza. La pena es que Colombia le ha fallado al Sagrado Corazón; que, si no fuera por este, quién sabe en dónde estaríamos⁸⁹.

Además de esta *especie de función pública que se le ha dado a la devoción del Sagrado Corazón en Colombia*, también en el ámbito individual y familiar ha sido importante la práctica devocional que, especialmente, durante la primera mitad del siglo xx fue ampliamente promovida por la jerarquía católica siguiendo las orientaciones pontificias⁹⁰. Especialmente se impulsó la devoción

89 Editorial del periódico *El Catolicismo*, junio 16 de 1985. Por su parte el periódico *El Espectador*, como otros periódicos, publicó oportunamente una foto de la ceremonia en que aparece el jefe del Estado (Belisario Betancur), los Ministros del despacho, representantes de las Fuerzas Armadas y personalidades del sector político y privado, junto a los miembros de la jerarquía eclesiástica, en la Catedral primada de Bogotá. El tema de los mensajes, como casi siempre, fue el de la paz y la justicia social.

90 Algunos de los documentos pontificios que hay que tener en cuenta en este sentido son: León XIII, *Encíclica Annum Sacrum*, del 25 de mayo de 1899; Pío XI. *Encíclica*

a través de la consigna y práctica ampliamente promovida de *entronizar la imagen del Sagrado Corazón* en todos los hogares cristianos del país, consigna prácticamente cumplida, en su momento, en la mayor parte de los hogares colombianos: Casi todas las familias tienen para su devoción o como símbolo religioso una imagen del Sagrado Corazón, imagen que nunca falta en los templos, las librerías católicas y en las ventas de artículos religiosos. Igualmente la *dedicación del mes de junio para honrar al Sagrado Corazón de Jesús* y la práctica devocional sacramental de la confesión y comunión eucarística en los *primeros viernes* de cada mes, las letanías del Sagrado Corazón, han sido medios pedagógicos y pastorales muy eficaces en la promoción y cultivo de la devoción al Sagrado Corazón dentro de una *espiritualidad cristocéntrica y sacramental*, pero considerada a veces como una práctica demasiado sentimental y llena de motivaciones no siempre coherentes con la fe evangélica, ya que a veces se hacía demasiado énfasis en las promesas implicadas en la práctica ritual periódica minuciosa⁹¹.

Hay que recordar también la relación de esta práctica devocional con la también tradicional celebración de los jueves sacerdotales de cada mes, promovida en algunas épocas y parroquias, especialmente entre los jóvenes escolares a través de los grupos denominados ‘cruzados’ de la Eucaristía. Estos jóvenes escolares acudían procesionalmente cada primer jueves de mes debidamente ataviados con una banda adornada con una cruz roja y cantando entusiastas el himno “Yo soy cruzado”. De esta manera, la devoción a la Eucaristía y al Sagrado Corazón se desenvolvía en un ambiente vocacional sacerdotal. De hecho, la devoción al Sagrado Corazón se ha unido histórica y ecológicamente a la espiritualidad sacerdotal⁹². En efecto, la imagen del Sagrado Corazón suele representarse con vestiduras sacerdotales y talante regio.

Miserentissimus Redemptor, del 8 de mayo de 1928; Pío XII, Encíclica *Haurietis Aquas*, del 15 de mayo de 1956; Juan Pablo II, Encíclica *Dives in misericordia*, del 30 de noviembre de 1980, y, por analogía: Benedicto XVI. *Deus caritas est* (25-12, 2005), entre otros.

91 Dentro de estas prácticas devocionales hay que considerar también el uso de los llamados detentes (especies de medallas de tela bordadas) en cuyo respaldo se lee: ¡Detente! El S.C. de Jesús está “aquí”, lo cual implica una confianza en la protección divina y el cumplimiento de una promesa.

92 Cfr. Oswaldo D. Santagada. “El misterio del corazón de Jesús y el sacerdocio ministerial”, en: *Revista Tierra Nueva*, 48 (1984), 62-69 y 49 (1984), 46-54.

Por otra parte, la misma liturgia de la Iglesia ha puesto dentro del calendario relativamente cerca las celebraciones en honor de *Jesucristo Sumo y Eterno Sacerdote*, la del *Cuerpo y la Sangre de Cristo* y la del *Sagrado Corazón*, cercanía en el tiempo del año litúrgico que nos ayuda a descubrir y comprender los diversos aspectos funcionales y las interrelaciones de la piedad popular con la liturgia y la espiritualidad, que no vamos a examinar aquí pero que se han de valorar debidamente. Además, se debe tener en cuenta cierto auge que ha tomado la devoción a la “misericordia divina” (Señor de la misericordia) con la promoción de la “Novena a la Divina Misericordia” (del 2 al 10 de abril) y otras prácticas de intercesión, lo cual puede considerarse como una forma peculiar de cultivar la devoción al Sagrado Corazón, con énfasis en la necesidad del perdón y fomento de los sentimientos de piedad e intercesión, pero sin motivaciones explícitas a practicar las obras de misericordia y los compromisos por la justicia, que se sugieren desde el simbolismo religioso del corazón.

Simbolismo y espiritualidad en la devoción popular al Sagrado Corazón

Mirando al simbolismo de los gestos devocionales y de las acciones religiosas, tenemos que decir que la práctica de la *entronización de la imagen del Sagrado Corazón*, a la cual ya aludimos, además de implicar el colocarla en un sitio destacado de la vivienda, local u oficina para su veneración, expresa simbólicamente el reconocimiento y proclamación de la *soberanía de Cristo*, la consagración de la familia o del grupo social al Corazón de Jesús y la imprecación de su poder protector, a la vez que como estímulo y cultivo de otros sentimientos religiosos⁹³. También nos ayuda a comprender el simbolismo de esta devoción el recordar que el pueblo creyente ha invocado tradicionalmente al Señor con fórmulas tan sencillas y a la vez fervientes como: “Sagrado Corazón de Jesús, en vos confío” o “Jesús, manso y humilde de corazón, haced mi corazón semejante al vuestro”, o simplemente con la exclamación: “¡Sagrado Corazón de Jesús!”; también, en una forma más elaborada aunque de uso poco frecuente, a través de las letanías del Sagrado Corazón

93 Dentro de estos conceptos habría que interpretar, por ejemplo, la entronización de la imagen del Sagrado Corazón en el palacio presidencial en 1920, siendo presidente de la República don Marco Fidel Suárez.

de Jesús, contenidas en algunos misales y devocionarios para promover los ejercicios de piedad, letanías que encierran una profunda teología y expresan enseñanzas bíblicas sobre la misericordia de Dios y su amorosa protección sobre los creyentes y el mundo entero.

Desde el punto de vista de las actitudes y sentimientos religiosos implicados en esta devoción, hay que decir que la piedad popular parece fijarse más en la figura del *corazón traspasado por nuestros pecados*, el cual suscita sentimientos de dolor y compasión hacia él, a la vez que es reconocido como signo eminente del amor y de la misericordia de Dios hacia los hombres, especialmente hacia los pecadores arrepentidos. Aquí parecen expresarse los mismos sentimientos que se manifiestan ante la cruz y los dolores del Crucificado y surgen igualmente motivaciones de contrición y arrepentimiento⁹⁴. Ante el Corazón de Jesús la piedad popular se hace íntima, evocadora y sugerente. Esta sintoniza sentimentalmente con los sufrimientos del Señor y expresa la profunda afinidad que hay entre la religiosidad popular y la cultura latinoamericana que “está sellada particularmente por el corazón y su intuición”, como bien lo expresaron los obispos en Puebla (DP. 414). También aquí se descubren algunas intuiciones afines a las expresadas en la teología sobre el dolor de Dios⁹⁵.

Desde el punto de vista de la significación dogmática, la devoción al Sagrado Corazón ha ayudado a desarrollar histórica y doctrinalmente las ideas de que la *Iglesia y los sacramentos brotan del costado abierto de Jesús crucificado*, según se nos recuerda en la liturgia de la Semana Santa, y de que este corazón es fuente del Espíritu y de todas las gracias⁹⁶. La experiencia cristológica popular en este contexto devocional es de marcado *carácter soteriológico y sacramental*, entre otras razones por su inmediata referencia a la Pasión de Cristo y al derramamiento de su sangre redentora, por su consideración como

94 Cfr. Johann Auer. “Devoción al Corazón de Jesús y Teología de la conversión”, en: *Revista Tierra Nueva*, 46 (1983), 62-82. Compagina con estos aspectos el sentido que se le da al pecado como “ofensa” hecha a Dios. A lo cual ya hemos aludido. Los ritos religiosos de desagravio parten de estos conceptos y se apoyan en ellos.

95 Cfr. Kazoh Kitamori, ob. cit., y Jürgen Moltmann, ob. cit. Hay que advertir por lo demás que esta intuición sobre “el sufrimiento de Dios” aparece en algunos místicos occidentales. como el maestro Eckhart. *Tratados y Sermones*, 110-111; 204-210; 277, etc.

96 Cf. Johann Auer, art. cit., 71; Justo Collantes. “La Iglesia nacida del Corazón de Cristo”, en: *Revista Tierra nueva*, 38 (1981), 41-64.

signo y fuente del amor misericordioso de Dios, por la idea de que “del corazón traspasado de Cristo nació la familia de los redimidos” (DP. 287), es decir, la Iglesia, y de que su costado abierto es fuente del Espíritu y de los sacramentos, así como principio dinámico y eficaz de reparación y expiación. Son temas catequéticos y de predicación frecuentemente aducidos en el ejercicio pastoral y misionero popular para suscitar o alimentar la devoción.

Desde el punto de vista antropológico, esta devoción es de gran riqueza simbólica ya que el corazón es el que da, distribuye, armoniza y conserva la vida y está siempre actuando y fluyendo como motor central del organismo humano. En el plano hermenéutico en que nos movemos se considera de modo semejante que “El corazón de Cristo es el lugar de su amor infinito al mismo tiempo que el centro ontológico de su persona y de todo su cuerpo”⁹⁷. Enunciados teológicos y catequéticos de alguna frecuencia en la predicación, pero de difícil comprensión para el pueblo.

Desde otros puntos de vista, sin embargo, se ve por lo menos con cierta desconfianza la carga desmedida de sentimentalismo que generalmente conlleva cierta forma de interpretar y expresar esta devoción popular, de lo cual no podemos ocuparnos aquí.

La pastoral popular que, en ocasiones menospreció y desalojó, o simplemente ignoró la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en las décadas y años recientes, tendrá que volver a sintonizar con el corazón del pueblo (“ese Dios que hay dentro del hombre”, que decían los egipcios) para reencontrar en esta práctica de la piedad popular los valores evangélicos auténticos, y por tanto su *dimensión cristológica y sacramental*, y descubrir así sus nuevas posibilidades dentro del dinamismo evangelizador en que se halla empeñada actualmente la Iglesia en una cultura “sellada particularmente por el corazón”, según nos lo han recordado los obispos latinoamericanos en Puebla, como ya lo mencionamos atrás (DP. 414) ⁹⁸.

97 Jean Hanni, ob. cit. 106.

98 Para alguna sugerencia pastoral, cfr. Alonso Llano. ob. cit., 103-104; varios trabajos que constatan esto, aparecen en algunos números de la revista *Tierra Nueva*, en las dos últimas décadas del siglo XX, especialmente desde el punto de vista de la espiritualidad.

CAPÍTULO QUINTO

NÚCLEO PNEUMATOLÓGICO: EL ESPÍRITU SANTO, LO ESPIRITUAL Y LA ESPIRITUALIDAD EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA POPULAR

203

Espíritu Santo: ilumínanos y santifícanos.

INVOCACIÓN POPULAR

El propósito de este capítulo es preguntarnos sobre el papel que ha jugado el conocimiento y el lugar del Espíritu Santo en el ámbito del catolicismo popular en Colombia y la conciencia que el pueblo creyente parece tener de su presencia y acción, así como sobre los conceptos y figuras que utiliza para expresar sus creencias y convicciones en este campo de su experiencia religiosa.

¿Una presencia anónima o una realidad ausente en el catolicismo popular?

No podemos generalizar ni simplificar las posibles respuestas a semejantes preguntas hablando de la conciencia general que expresa la Iglesia de que “El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles”¹ o de que quizá el pueblo creyente no es plenamente consciente de la presencia y la acción del Espíritu en la vida cristiana, como les pasaba a los creyentes de Éfeso, quienes le dicen a Pablo que ni siquiera habían escuchado que existía el Espíritu Santo (Hch, 19, 2).

1 LG. 4.

Tenemos que buscar en la misma experiencia religiosa del pueblo algunos signos que nos ayuden a clarificar la conciencia creyente y la significación del Espíritu Santo dentro de este contexto religioso del catolicismo popular en Colombia.

El documento de Puebla (1979) nos presenta de manera muy significativa, dentro del tema de la “Verdad sobre Jesucristo”, una especie de profesión de fe histórica en la acción del Espíritu Santo, en los siguientes términos:

El Espíritu que llenó el orbe de la tierra, abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; Él mismo les ayudó a recibir el Evangelio; Él sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la historia del Continente. (DP. 201)

El mismo documento en otros números expone algunos aspectos fundamentales sobre la presencia y acción del Espíritu Santo y, retomando una idea de la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, lo designa como “el principal evangelizador”², dentro de un marco doctrinal cristológico y eclesiológico coherente, dinámico e histórico. Podríamos inclusive decir, en sentido más amplio, que dentro de una perspectiva experiencial, cultural y popular.

La dimensión histórico-cultural de la anterior declaración, a la vez que encierra cierta novedad, es de gran valor para el desarrollo de nuestro tema ya que tradicionalmente la presencia y la acción del Espíritu ha sido referida temáticamente al ámbito de lo psicológico, lo ontológico y lo jerárquico, con énfasis en algunas manifestaciones “carismáticas” de índole popular.

De esta presencia y de la fuerza evangelizadora del Espíritu Santo también parecía ser consciente el Episcopado Colombiano cuando al hablar del carácter comunitario de la evangelización, decía:

Por otra parte, es el mismo Espíritu Santo que habita en nuestros corazones, el que realiza esa admirable comunión de los fieles entre sí, como miembros del Cuerpo Místico de Cristo y el que al mismo

2 Cfr. DP, 198-208; 1294-1296, etc.; EN, 75. Documentos que recogen sintéticamente gran parte de la doctrina y experiencia eclesial sobre el Espíritu Santo.

tiempo despierta y sostiene en nosotros el sentido de la fe que nos permite adherirnos totalmente a la Palabra de Dios³.

A pesar de estas declaraciones sobre la vinculación del Espíritu Santo a la evangelización, a su proceso y a sus resultados, cuando los documentos de la Iglesia hablan sobre los rasgos positivos de la piedad popular no suponen ni mencionan ninguna expresión devocional referida al Espíritu Santo⁴. Parece que no existe ni histórica ni documentalmente atestiguada ninguna práctica devocional dirigida al Espíritu Santo en el ámbito del catolicismo popular, más allá de lo propiamente litúrgico. Por otra parte el Espíritu Santo ha sido representado simbólicamente por una paloma, por lenguas de fuego, como un viento impetuoso, por la brisa suave, el agua, la nube, la luz y el crisma y, prácticamente, ha carecido de iconografía antropomórfica, además, ha sido un ausente en gran parte de la literatura teológica, espiritual y devocional, con pocas excepciones y, en cierta forma, su presencia ha sido, en general, muy discreta en la oración del pueblo⁵.

Sin embargo, el pueblo cristiano ha vivido y expresado su fe y su devoción dentro de una mentalidad trinitaria y se ha referido al Espíritu Santo en la doxología trinitaria, al persignarse y al recibir la bendición de sus pastores, al enunciar los misterios del Rosario, en algunas fórmulas oracionales y en algunas celebraciones litúrgicas, como la del domingo de Pentecostés. En el credo, el pueblo creyente ha proclamado siempre, con mayor o menor conciencia, que cree en el Espíritu Santo, *Señor y dador de vida*; y aprendió en el catecismo que es la tercera persona de la Santísima Trinidad, que es Dios como el Padre y el Hijo, que está en todas partes pero especialmente

3 CE. *La Iglesia ante el cambio*, 281; Cfr. LG, 4.12; AG. 4; SC. 6; DV. 2, 5. 7. 9. 11, etc. Textos oficiales del episcopado que desarrollan o repiten dichos conceptos.

4 Cfr. DP, 454, 172, 444-469; CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 212-221. 276-277, 307-308; EN, 48; *Documentos de Medellín*, "Pastoral popular", 1-9 y 12.

5 En esta situación, el catolicismo popular colombiano es tributario de la mentalidad religiosa occidental que en general ha sido más 'binitaria' que trinitaria o ha llegado a suplantar al Espíritu Santo con la Iglesia, en su aspecto jurídico e institucional, o con la Virgen María y los santos. Esta apreciación me parece fundamentada, aunque no es posible desarrollarla y discutirla más a fondo ahora. Cfr. Walter Kasper. *El Dios de Jesucristo*, ob. cit. 231-264. Los Factores teológicos y eclesiales que han guiado el proceso de renovación del catolicismo desde finales del siglo XX, han contribuido también a replantear la teología del Espíritu Santo dentro del contexto trinitario. Cfr. *Lumen Gentium y Dei Verbum*.

en la Iglesia Católica y en el corazón de los justos, que fue enviado a la Iglesia en Pentecostés y que permanecerá con ella hasta el fin del mundo para asistirle, defenderla, dirigirla y santificarla; que María concibió por obra y gracia del Espíritu Santo y que nosotros lo recibimos en el sacramento del Bautismo y especialmente en la Confirmación; también se ha aprendido algo, de manera enunciativa quizá, sobre los dones y frutos del Espíritu Santo⁶.

Los anteriores enunciados generales es lo que el pueblo ha escuchado y aprendido sobre el Espíritu Santo. Sin embargo, no parece que haya logrado descubrir y percibir el Espíritu Santo en su experiencia religiosa concreta y cotidiana, a pesar de algunas excepciones y algunos contextos de grupos carismáticos que sí lo han “percibido” de manera cotidiana. Quizá ha ocurrido en este ámbito lo que descubrió Pablo en Efeso en aquellos discípulos del Bautista que no sabían del cumplimiento de la profecía mesiánica sobre la efusión del Espíritu a pesar de que por referencias debían conocer su existencia (Hch.19, 1-7).

Por otra parte, en el ámbito católico y catequético, no se solía escribir sobre el Espíritu Santo, ni se trataba con diligencia ni abundancia sobre la tercera persona de la Trinidad, de lo cual ya se quejaba san Agustín⁷. Quizá una de las razones de esta especie de *ausencia o marginalidad del Espíritu Santo en la teología y en la religiosidad popular*, proceda de que la experiencia religiosa popular del Espíritu Santo ha sufrido las consecuencias de las tensiones históricas y doctrinales que llevaron a

Ciertas estrecheces en la tradición: una eclesialización, o más exactamente, institucionalización del Espíritu, de una parte, y una interiorización, de otra. La libertad y la universalidad de la acción del Espíritu fueron perdiendo vigor. Al fin se relegó la cuestión del Espíritu Santo a la doctrina trinitaria, donde encajaba correctamente, pero no podía mostrar su fecundidad⁸.

6 Cfr. Gaspar Astete. ob. cit. nn.12, 43; 83.113-119,340-350, 374, 383, por ejemplo.

7 “De Espíritu Sancto autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis divinarum Scripturarum tractatoribus”. *De fide et symbolo*, c.9.19; PL. 40.191.

8 Walter Kasper. ob. cit. 243; cfr. Yves M-J. Congar. *El Espíritu Santo*. Barcelona, 1983, 101-112. Los documentos del Concilio Vaticano II demuestran un redescubrimiento del Espíritu Santo y son numerosos los lugares de los textos conciliares donde se hace

Algunos factores de la discreción pneumatológica en el catolicismo popular

Otros factores históricos, doctrinales y eclesiales habría que tener en cuenta a este respecto, para comprender lo que ha significado el Espíritu Santo dentro de la experiencia religiosa popular en su dimensión cristológica y trinitaria, lo cual desborda nuestro cometido. Ciñéndonos al ámbito particular de nuestro estudio, podemos aducir algunas posibles razones o explicaciones sobre esta especie del *vacío o marginalidad de Espíritu Santo* en el catolicismo popular o de su “presencia discreta”.

En el campo de la predicación y de la catequesis, en general en la enseñanza religiosa, se puso casi exclusivamente el énfasis en los aspectos teóricos y enunciativos del credo cristiano, llevando el planteamiento del misterio trinitario más al campo de lo teórico, doctrinal y especulativo que al evangélico, vivencial y espiritual, dándole preponderancia casi unilateral a un cierto conceptualismo ontológico, sin mayor desarrollo, ni apoyo catequético y pastoral. Esto lleva a que, para algunos cristianos del ámbito popular, estos enunciados parezcan verdaderos trabalenguas teóricos sin repercusiones prácticas en la vida concreta de los creyentes. En este espacio teórico estaba recluido el Espíritu Santo y en él no podía entrar fácilmente la mayoría del pueblo que estaba sumido en un nivel general de analfabetismo teológico o que estaba más acostumbrado y capacitado para conocer las cosas a través de imágenes y representaciones simbólicas. Este es uno de los campos en que la enseñanza religiosa no ha concordado con la cultura y lenguaje popular y una de las razones que parecen explicar el hecho de que la experiencia del Espíritu Santo no haya formado parte o parezca como ausente o marginal en la fenomenología del catolicismo popular que estudiamos.

Otro factor explicativo de esta situación parece ser la práctica de la pastoral sacramental de proceder a la *celebración prematura del sacramento de la Confirmación*. Los niños de edades tempranas no parecen tener la capacidad

referencia a su presencia y acción en la vida cristiana. La revista *Concilium* dedicó al tema Espíritu Santo en la dimensión teológica, entre otros, el n. 148 (1979); también otras revistas han tratado, en los años posconciliares, diversos aspectos sobre el Espíritu Santo, y también la *literatura sobre la espiritualidad* ha crecido un poco en este campo en las últimas décadas, sin embargo, es una literatura que no suele estar al alcance del pueblo.

de discernimiento, decisión y libertad ni suelen recibir una preparación adecuada y suficiente para “recibir” el sacramento de la Confirmación. El cambio actual de esta práctica pastoral va demostrando positivamente sus frutos y el enriquecimiento de la experiencia religiosa de las nuevas generaciones de creyentes, en el contexto de la iniciación cristiana y del catecumenado, como preparación catequética y pastoral más esmerada.

También se puede decir que el espacio religioso (espacio físico, mental, psicológico y simbólico) del pueblo creyente ha estado en cierta manera saturado de lo que podría considerarse como *sucedáneos del Espíritu Santo*. La constante o recurrente apelación a los ángeles, especialmente al ángel de la guarda, la creencia en los *espíritus*, *duendes*, *demonios* y *espantos*, el poder atribuido a las *almas del purgatorio* y a las *fuerzas impersonales de ultratumba* y la peculiar vinculación de la piedad popular con *la devoción a los santos* y *a otras instancias celestiales* han hecho prácticamente imposible la conciencia o innecesaria la presencia y la acción del Espíritu Santo. Lo que podríamos denominar como “espíritus”, en su abigarrado conjunto, no dejaban campo al Espíritu⁹.

El pueblo creyente, lleno de imágenes y objetos religiosos sin una jerarquización ni coherencia y, más bien, en trance de *competencia auxiliadora* y *taumatúrgica*, no ha podido fácilmente adecuar su conciencia y su práctica religiosa a la experiencia del Espíritu como presencia invisible del Resucitado, de un *Espíritu Santo sin iconografía*. La imagería religiosa sobre Cristo, María, los ángeles y los santos ha jugado, en cierta manera, un papel sucedáneo para llenar el vacío iconográfico y simbólico del Espíritu Santo, lo cual ha generado alguna confusión doctrinal en los fieles.

Desde el punto de vista de las mismas estructuras religiosas oficiales, se puede decir que el pueblo creyente ha vivido más o menos aprisionado entre esquemas y determinaciones pastorales, jurídicas, morales y mentales, y dentro de una concepción social jerárquica, jurídicista de tipo piramidal que han dejado poco espacio a la libertad creativa como signo de la acción del Espíritu, al discernimiento y al descubrimiento y ejercicio consciente de

9 Por ejemplo, cfr. María Teresa del Castillo. “Los diablos del infierno a Colombia”, en: *Revista del Jueves (El Espectador, Bogotá)* marzo 1 de 1984, 14-15; María Cristina de Restrepo. “¿Se ha encontrado alguna vez con el Mohán o la patasola”? En: *Revista del Jueves (El Espectador, Bogotá)*, s.d; Yves Congar, ob. cit., 188-194; Francisco Zuluaga. *La Religiosidad popular*, ob. cit., 100ss.

los *carismas de talante popular*. La obediencia de la fe no se ha vivido tanto como obediencia al Evangelio y al Espíritu, cuanto como obediencia al magisterio oficial e incorporación a las prácticas y estructuras religiosas oficiales.

Quizá existan otros factores determinantes de esta especie de ausencia de Espíritu Santo, sin embargo estos, a partir de nuestra consideración, han sido los más determinantes o concomitantes de esta particular situación de la experiencia religiosa popular católica en relación con el Espíritu Santo hasta hace pocos años (experiencia que aún persiste en algunos sectores religiosos populares).

Sin embargo, *no todo es vacío en este campo*, ni podemos hablar exclusivamente de ausencia, marginalidad o anonimato para referirnos al Espíritu Santo en el catolicismo popular colombiano. El pueblo creyente, en su conjunto y en algunos de sus grupos y líderes naturales en particular, ha manifestado siempre un sentido profundo de la fe, una especie de *sensibilidad y sentido común religioso*, unas *intuiciones profundas*, algo muy cercano al instinto del Espíritu Santo o al llamado *sensus fidelium*¹⁰. Tal vez desde este punto de vista podría evaluarse lo relacionado con la interacción funcional entre el clero y el pueblo fiel y el desempeño de ciertas funciones individuales y corporativas dentro del catolicismo popular colombiano, a modo de *ministerios laicales informales*, como se ha tratado en la primera parte de este estudio (*quiénes y cómo*).

Por otra parte, desde hace varias décadas, Colombia ha asistido al despertar y propagación más o menos significativa del *movimiento de renovación carismática y del pentecostalismo*, en distintas variantes, y a la multiplicación de otros grupos y movimientos de inspiración semejante¹¹. Dentro de esta nueva experiencia religiosa popular han jugado un papel decisivo los creadores y responsables del barrio y programas de “*El Minuto de Dios*” (Bogotá)

10 Cf. LG. 12; AA. 2-3; DP. 207. El tema del llamado “sensus fidelium” ha sido ampliamente estudiado desde diversos puntos de vista y con especial referencia a la religiosidad popular especialmente en revista *Concilium*, 200 (Julio. 1985) y en *Foi Populaire Foi savante*. Paris, 1976. Esta última obra recoge las actas del V Coloquio del Centro de Estudios de Historia de las Religiones, realizando en el Colegio Dominicano de Teología (Ottawa. Octubre. 1974).

11 Sobre algunos aspectos históricos y doctrinales de la llamada Renovación, cfr. Salvador Carrillo Alday. “La Renovación en el Espíritu”, en: *Revista Medellín*, 38 (1984), 185-230; 39-40 (1984), 515-536; 41 (1985), 43-59; cfr. Yves Congar. *El Espíritu Santo*, 349-415.

y del *Seminario de Cristo Sacerdote* (La Ceja, Antioquia), ambas obras eclesiales caracterizadas por una especial y reconocida sensibilidad popular. Bajo su impulso o paralelamente han ido multiplicándose las experiencias religiosas de talante carismático y la literatura teológica popular sobre estos temas.

También es aún frecuente encontrar publicada en alguna prensa escrita del país (sección de avisos) la conocida oración de acción de gracias al Espíritu Santo, en la que públicamente se reconocen sus beneficios y se pretende propagar una especie de devoción al Espíritu Santo¹².

Así mismo los grupos de oración, de distinta índole y consistencia teológica y pastoral, por no decir ortodoxa, dan una mayor importancia al Espíritu Santo en sus prácticas de piedad y a la oración dirigida al Espíritu Santo, como la denominada “Oración fuerte al Espíritu Santo”. El “descubrimiento” del Espíritu Santo va mostrando frutos en el ámbito del catolicismo popular y de su pastoral y se van reconociendo los valores que los *grupos de renovación carismática* y otros por el estilo han aportado a la experiencia religiosa del pueblo¹³. Aquí no podemos estudiar a fondo lo que pudiéramos llamar la *fenomenología de los movimientos del Espíritu (carismáticos)*, dentro de la religiosidad popular.

En este capítulo, nos hemos preguntado por el lugar y la significación del Espíritu Santo en la experiencia católica popular y en parte hemos dado algunos elementos o pistas de respuesta. Una especie de “presencia anónima, marginal o ausente” del Espíritu se detecta en el conjunto de la experiencia religiosa del pueblo y en particular en el campo concreto de la experiencia trinitaria y cristológica. La conciencia de filiación que es tan honda y a la vez elemental entre el pueblo creyente y su vinculación con el misterio de Cristo, es uno de los signos de esa presencia del Espíritu, puesto que “todos

12 El mencionado texto que se publica con frecuencia en la prensa colombiana dice: *Oración al Espíritu Santo. Espíritu Santo, Tú que me aclaras todo, que iluminas mi camino para que yo alcance mi ideal. Tú que das el don divino de perdonar y olvidar el mal que me hacen y que en todos los instantes de mi vida estás conmigo, quiero en este corto diálogo agradecerte por todo y confirmar una vez más que nunca quiero separarme de ti. Por mayor que sea mi ilusión material, deseo estar contigo y todos mis seres queridos en la gloria perpetua. Gracias por tu misericordia para conmigo y los míos.* “(La persona deberá rezar esta oración durante tres días y será alcanzada la gracia por más difícil que sea). Publicar en cuanto se reciba la gracia”.

13 En Colombia, en el *Cuarto Congreso Nacional de Teología* (1979), una comisión estudió el tema de “Las sombras y las luces cristológicas del movimiento carismático y algunas líneas de respuesta”. Cfr. *Ponencias relaciones*, 145-147.

los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios” (Rm. 8,14). Igual podríamos decir de la profunda conciencia que tiene el pueblo sobre el amor misericordioso de Dios, manifestado particularmente en la muerte redentora de Cristo, amor vinculado a la acción del Espíritu, puesto que “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm. 5,5; cf. Gal. 2,20), como se expresa en una de las moniciones para antes del Padrenuestro en la liturgia eucarística.

La fortaleza con la que el pueblo creyente ha perseverado en su fe, ha defendido sus valores religiosos y sus tradiciones y testimoniado su *adhesión especial a la iglesia y a sus pastores* pueden interpretarse como signos de que no había recibido un espíritu de timidez, sino de fortaleza para pasar trabajos por causa de la fe y defenderla (2Tim. 1,7-8). Igualmente se puede hablar del profundo espíritu de oración, de confianza y piedad con que el pueblo se dirige a Dios y expresa su plena adhesión a Él (Rm. 8,26-39), así como de otras expresiones de religiosidad en que ciertamente actúa el Espíritu Santo en medio del pueblo creyente, aunque no se tenga una conciencia explícita de esta realidad.

En fin, la esperanza de salvación, como obra de Jesús por su muerte en la cruz y su resurrección, es también un signo del Espíritu por cuanto “ambos están asociados en la realización de la obra de salvación en todas partes y para siempre” (AG. 4). El pueblo creyente es dócil al Espíritu y produce muchos de sus frutos y se ha esforzado, aun sin saberlo o sin mayor conciencia, en vivir según el Espíritu (Gal. 5,22-26), aunque esos frutos no sean aun plenamente maduros y existencialmente evidenciados. Ciertamente no se ha explicitado, de manera notable, la conciencia de la acción del Espíritu en la experiencia religiosa del catolicismo popular bajo formas concretas de devoción, pero no podemos negar que la experiencia cristológica supone y desarrolla este dinamismo en el pueblo, aunque los signos y la fenomenología no sean tan explícitos, ni sean del todo claros ni coherentes.

Sobre los dones y frutos del Espíritu Santo, la catequesis ha sido un poco desentendida y ligera, sin lograr mucho impacto en la conciencia popular ni en sus sentimientos y prácticas religiosas devocionales; tampoco ha avanzado más allá de su enunciado para memorización pasajera. Podemos decir que la pneumatología, es una “asignatura pendiente” en el catolicismo popular, tanto en lo doctrinal y pastoral, como en lo vivencial, si, además, desde factores asociados a la idiosincrasia y condiciones sociales, podemos decir que vivimos en la superficie, como desde fuera, en la exterioridad del ruido

y el bochinche y el enfrentamiento constante, incapaces de cultivar, cuidar y consolidar la paz; no sabemos del valor del silencio y no fomentamos la meditación y la vida interior, como experiencia de Dios y cultivo de la fe evangélica. Un pueblo sin conciencia de la acción del Espíritu del Resucitado puede ser muy orante y piadoso, pero alberga signos de un corazón ausente y con la sensación de un Dios lejano y de última instancia, según se dijo atrás a propósito de las imágenes y conceptos sobre Dios.

CAPÍTULO SEXTO

NÚCLEO SOTERIOLÓGICO: LA VIDA,
LA SALUD Y LA SALVACIÓN.

ALGUNOS RASGOS DE LA
SOTERIOLOGÍA POPULAR

215

*Dios no envió a su Hijo al mundo para condenarlo,
sino para salvarlo por medio de él (Jn. 3, 17).*

Así como se dice, con los historiadores de las religiones, que el cristianismo es una de las “religiones de salvación”, es decir, *una religión soteriológica*, se puede afirmar quizá con mayores razones que *el catolicismo popular considera la salvación como uno de los ejes fundamentales de su estructura fenomenológica y de su dinamismo doctrinal, ritual, moral y experiencial*, y a ella le da primacía tanto en el ámbito motivacional como en el de la práctica religiosa, lo cual tiene un fuerte arraigo en la tradición litúrgica y orante del catolicismo. *El catolicismo popular es fundamentalmente una soteriología* o, mejor, una interpretación soteriológica de la fe, de la religión y de la vida en relación con Dios y con Jesucristo.

Dada su importancia, se podrían tratar desde la perspectiva soteriológica los diversos aspectos o núcleos teológicos implicados en el estudio del catolicismo popular; la cuestión soteriológica es una dimensión presente en cada uno de sus temas teológicos fundamentales, a modo de una línea transversal. A partir de las necesidades de este libro, no se ha abordado este tema en continuidad y como parte de la cristología, aunque se han expuesto las referencias pertinentes, sino de manera particular como un capítulo separado. Luego encontraremos también varios aspectos en los temas de la Iglesia, los sacramentos, la ética y la escatología, principalmente¹. Aquí nos limitaremos

1 No hemos considerado conveniente dedicar un capítulo más extenso a tratar de la “soteriología popular” porque nos planteaba algunos problemas metodológicos que

a exponer solamente algunos aspectos generales que nos ayuden a definir su horizonte de comprensión dentro del conjunto temático general de la hermenéutica teológica del catolicismo popular y desde la perspectiva de la experiencia cristológica popular, en particular. En cada uno de los capítulos y núcleos temáticos siguientes irán apareciendo las consideraciones y referencias correspondientes a este componente temático y experiencial de la salvación, como se ha mencionado a propósito los conceptos sobre Dios, sobre la Navidad, la Semana Santa, el significado de la cruz, la Eucaristía y el Sagrado Corazón de Jesús.

La búsqueda de la salvación es una de las experiencias fundamentales del alma popular y una motivación de la práctica religiosa del pueblo. “Nuestro pueblo clama por la salvación” (DP. 340) y busca hacer méritos suficientes para lograrla a través de la práctica religiosa y de una vida honesta. Desde esta perspectiva concreta nos interesa aquí la “soteriología popular”, aunque no queremos desconocer otros posibles enfoques, especialmente el de la Teología de la liberación².

Visión panorámica de la soteriología popular

Para tratar de comprender lo que significa la salvación en el ámbito del catolicismo popular colombiano podemos acercarnos a la enseñanza tradicional del catecismo que durante mucho tiempo ha fijado los conceptos y los esquemas interpretativos de la experiencia religiosa popular. De manera general, podemos decir que la enseñanza del catecismo ha estado polarizada por la motivación de que el pueblo creyente debe *saber, creer y practicar la doctrina cristiana* para honrar a Dios y “conseguir la salvación”, ya que en

desbordaban el ámbito de nuestro trabajo y nos podía hacer perder de vista su función dinámica, transversal y articuladora de los demás núcleos temáticos considerados en los capítulos siguientes; y porque, además, nos generaría repeticiones o redundancias innecesarias.

- 2 Para la interpretación de la soteriología dentro del tema y la praxis de la liberación, cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (22 de marzo de 1986); DP 8, 353-355. 470-506, 1013.1305 y 1308, principalmente.

la doctrina cristiana se encuentra *lo que debemos creer, orar, hacer y recibir*, dentro de esta búsqueda de la salvación³.

La doctrina de la salvación, que se le ha enseñado al pueblo desde las instancias doctrinales, catequéticas y pastorales católicas, generalmente ha puesto el énfasis en dos ideas fundamentales que forman como el núcleo doctrinal y hermenéutico de la soteriología popular. a) La primera expresa que *Dios es el Salvador de todos los hombres* y que nos dio a su propio Hijo para redimirnos y librarnos de los males del pecado⁴, sobre lo cual insiste la liturgia y la devoción popular durante la semana santa; b) la segunda consiste en que *la salvación se cumplirá definitivamente como un juicio a todos los hombres al fin del mundo* en que Dios “dará sentencia de salvación a todos los que mueran en estado de gracia” y “sentencia de condenación a todos los que mueran en pecado mortal”⁵. En una visión comparativa desde el punto de vista neotestamentario, este esquema doctrinal equivale a decir que “Jesús es el Salvador” y que “la salvación es objeto de esperanza” (Mt. 1, 21; Lc. 2,11; Rm. 8,24 y 5, 1-11; 1Tim. 1,1.15). Pero esa doble dimensión de la soteriología popular tiene algunas particularidades interpretativas que es necesario considerar en un escrutinio teológico de carácter hermenéutico.

Desde el punto de vista simbólico, la soteriología como experiencia cristológica popular está íntimamente asociada a la imagen de Jesús crucificado, que padeció y murió en el pasado (“en aquel tiempo”) por nuestros pecados, y a la imagen del Señor como juez de vivos y muertos, que en los umbrales del “más allá” nos juzgará a todos para darnos a cada uno justamente lo merecido, según las obras realizadas y los méritos adquiridos. Dentro de esta tensión cristológica simbólica se juega la salvación cristiana en la dialéctica histórica del “ya” y el “todavía no”. En su búsqueda religiosa de salvación el

3 Por ejemplo: Gaspar Astete. ob. cit., 19-27. Los catecismos posconciliares son más bíblicos y plantean esquemas doctrinales diferentes dentro de diversas metodologías, pero en ellos subyacen estas ideas fundamentales expresadas con otro lenguaje. Véase: *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992). Índice temático: Salvación, salvador, Salvar, entre otras categorías temáticas.

4 Cfr. Ibid. 52,74, 77, 78,98. Aquí se supone la doctrina del pecado y otros temas que no hace falta explicitar por ahora, pero que tampoco se deben olvidar como componentes fundamentales de la doctrina moral.

5 Cfr. Ibid. 110-111, 139-149. El tema de los novísimos llegó a tener mucho auge en ciertas épocas dentro de la predicación popular y aún hay generaciones de creyentes bajo esa influencia en cierta manera aterradora y algo patológica, si se quiere.

creyente hace memoria de Cristo en su pasión y muerte redentora y espera el *juicio salvador* de Dios. Así, la salvación que espera alcanzar se halla enmarcada entre el pasado y el futuro, entre la memoria y la esperanza, entre la “kénosis” y la venida gloriosa, entre la muerte pasada y la vida futura, entre el pecado y el juicio, entre el sufrimiento y la felicidad, y se concibe como salvación del pecado y de la muerte eterna⁶.

La interpretación popular de la salvación se desenvuelve dentro de *una visión sacralizada de la realidad, un poco distante de la ética en la práctica de la vida*, más cercana a la escatología que a la historia, entre lo mitológico y lo filosófico, entre la predestinación y la libertad, entre la misericordia y la justicia divina, entre la gracia de Dios y el mérito de las buenas obras, entre el pasado y el “más allá”.

Desde estos presupuestos hermenéuticos la existencia terrena del creyente se halla jalonada por las buenas obras y las “instituciones de salvación”. *La teoría del mérito, como un aspecto de la soteriología*, se halla bastante arraigada en la mentalidad religiosa popular y está profundamente asociada al sufrimiento y a las buenas obras como cumplimiento de los mandamientos y de las bienaventuranzas evangélicas, dentro de un esquema que podría calificarse de signo o connotación mercantilista en el horizonte de la “economía de la salvación”. La salvación será una recompensa y a la vez una especie de revancha, operará en definitiva como una sentencia retributiva después de una vida virtuosa y de una buena muerte. Dentro de este esquema “ideo-práctico” juega un papel importante el tener una buena muerte porque la salvación eterna en gran parte se decide en los umbrales del “más allá”, en el instante agónico final. Por eso no importaría tanto una coherencia ética integral y constante, sino la acumulación de méritos e indulgencias para la cuenta final ante Dios⁷.

6 Para algunos aspectos teológico-pastorales sobre el mal, el pecado y la muerte, cfr. Casiano Floristán y... (ed.). *Conceptos fundamentales de pastoral*, 594- 603, 737-756 y 658-664 respectivamente, entre otros escritos, especialmente en los diversos diccionarios de teología.

7 Sobre el mérito, cfr. Ermanno Ancilli (dir.), ob. cit., II. 585-590. La espiritualidad católica cultivó o enfatizó en algunos momentos la “preparación para la buena muerte”, y ha acudido a la devoción a San José y a los ángeles custodios como abogados y asistentes para la “buena muerte”, cuestiones que se van relegando cada vez más a las clínicas y a las empresas funerarias, según se dirá más adelante.

Las “instituciones de salvación”, como la Iglesia, los sacramentos, el culto a la Virgen, a los santos y a los difuntos (almas del purgatorio) cumplen una función intermediadora y preparatoria para alcanzar la salvación eterna. A ellas apela el creyente como instancias eficaces en su lucha contra el mal, el pecado y la muerte, en su afán de purificarse, de hacer méritos y acrecentar la gracia, en orden a alcanzar la vida eterna, a entrar en la gloria, a volver al paraíso, es decir, a *lograr la salvación eterna*, en una interpretación personalista más que en la línea de la “comuni3n de los santos”. Todos estos conceptos, imágenes, creencias y metáforas expresan a su modo una misma realidad sacral, un poco alejada de la condici3n histórica del seguimiento de Cristo, sin establecer muchas veces una relaci3n conceptual y práctica adecuada entre la salvaci3n final o definitiva y eterna y los signos anticipativos o preparatorios de la misma en la historia personal y comunitaria. Al privilegiar el concepto de decisi3n final y soberana de Dios que juzga, se pierde la perspectiva histórica del plan salvífico de Dios y se absolutiza lo subjetivo para pensar más en la voluntad salvífica de Dios que, en las exigencias o dimensiones históricas de la salvaci3n, distorsionando el dinamismo de la esperanza. Como bien lo advierte Leonardo Boff, hay que tener presente que,

La esperanza cristiana y la recta comprensi3n de la escatología nos garantizan a decir que este mundo no es solamente el palco sobre el cual se representa el drama de la salvaci3n, sino que pertenece al mismo drama. La salvaci3n definitiva y escatológica se nos da en mediaci3n, se anticipa y se concreta en liberaciones parciales intrahistóricas en todos los niveles de la realidad en la historia y está siempre abierta hacia una plenitud y una totalidad, solamente alcanzable en el reino⁸.

La polarizaci3n hacia lo sacral de los ‘medios de salvaci3n’ ha creado o alimentado esa distorsi3n de la esperanza de salvaci3n y ha reducido su

8 Leonardo Boff. “Jesucristo liberador. Una visi3n cristológica desde Latinoam3rica oprimida”, en: Seladoc. *Cristología en América Latina*, 26. Pienso que en el esfuerzo de clarificaci3n y discernimiento de la teología latinoamericana no se ha hecho aún la debida confrontaci3n entre la soteriología popular y las diversas corrientes teológicas más recientes en orden a una mejor comprensi3n de la experiencia religiosa del pueblo y de los requerimientos de su nueva evangelizaci3n, así como de una exposici3n adecuada de la “economía de la salvaci3n”.

significación histórica al pasado que se recupera ritualmente, y al “más allá” que se busca a través del mérito ante la promesa y “decisión retributiva” de Dios. Sin embargo, hay que advertir que, en ambientes de mayor concientización y formación religiosa y catequética, el pueblo católico o algunos grupos eclesiales, van articulando con más coherencia y sentido evangélico las diferentes dimensiones de la soteriología cristiana⁹.

Dentro de esta visión panorámica y un poco esquematizada y casi simplificadora de la soteriología en el catolicismo popular aparecen también otros conceptos vinculados a la cristología que es necesario por lo menos enunciar ahora.

Algunos rasgos particulares de la soteriología popular

La soteriología popular es profundamente mesiánica, como lo es la misma historia humana en su más profundo dinamismo. Como bien lo ha expresado Roberto Roxo,

La historia es intrínsecamente mesiánica, espera y necesita de Cristo; y el mesianismo es la palpitación profunda del corazón de la historia, su instinto de realización por la liberación de todos los males y posesión de todos los bienes; es concretamente, la confesión de la incapacidad cósmica y humana de llegar a su glorioso destino sin aquel que debe venir, el único que puede salvar del no-ser, del pecado, de todo mal¹⁰.

El pueblo creyente es especialmente sensible y muchas veces ingenuamente crédulo, ante las propuestas mesiánicas que surgen en los diversos campos de su devenir histórico y de su desenvolvimiento sociocultural; su religiosidad está cargada de esta expectativa mesiánica y a la vez el mesianismo influye sobre su experiencia religiosa en general y sobre sus concepciones y creencias

9 Hay que tener en cuenta la mayor o menor incidencia de los enfoques que en este campo planteó la Teología de la liberación, en cuyo estudio no podemos entrar dadas las limitaciones de nuestro trabajo.

10 Mons. Roberto M. Roxo. “Consideraciones generales en torno a lo teología de la liberación”, en: Celam. *Liberación: Diálogos en el Celam*, ob. cit., 314.

soteriológicas. *El mesianismo es uno de los rasgos que definen la religiosidad popular tanto a nivel ideológico como en el campo práctico*, y sin embargo no ha sido considerado debidamente por los estudiosos, que parecen remitirse con cierta facilidad al campo de lo mágico¹¹. Podría pensarse que esta *proclividad facilista e inmediateista a lo mesiánico* en la mentalidad religiosa popular, ha sido uno de los factores facilitadores del proselitismo que ejercen, con resultados significativos, muchos grupos llamados “cristianos” o evangélicos, como también algunos predicadores que ejercen gran impacto a través de las modernas redes sociales, ante la innegable búsqueda de lo religioso, más allá de las dinámicas de la secularización; además, algunos políticos de mentalidad caudillista y populista explotan esta tendencia o predisposición popular de índole mesiánica, con resultados engañosos y frustrantes.

En la soteriología popular ocupa un lugar destacado el sufrimiento; tanto en la búsqueda de explicación del sufrimiento, como en el esfuerzo por superarlo, las motivaciones religiosas juegan un papel preponderante. La especial condición socioeconómica y cultural de gran parte del pueblo colombiano hecha de sufrimiento y frustración constante parece haber sintonizado con la idea de que la salvación viene de Dios, pero no mediante un proceso mágico o de dominación sino mediante el sufrimiento purificador y meritorio. El sufrimiento que, en sus múltiples formas sobrelleva tan ejemplarmente el pueblo y que desde su fe considera altamente meritorio ante Dios, no es, sin embargo, el signo de una resignación pasiva y de la aceptación fatalista de la historia (o, mejor, de la antihistoria, si se quiere): expresa muchas veces una silenciosa esperanza y una especie de callada resistencia dentro de las escasas posibilidades que le ofrece una cultura marcada por la exclusión, la inequidad y el silencio¹². La proliferación de la “iconografía dolorista”, que ya se mencionó en el contexto de la semana santa popular, como elemento frecuente en la religiosidad popular expresa igualmente la función que tiene

11 Cfr. José Luis Caravias, ob. cit., 30-40; Manuel Marzal. “Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular”, en: Seladoc. *Religiosidad popular*. ob. cit., 128-135; Celam. *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Documento final, n. 4-62 (p. 394-396); Segundo Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*. ob. cit., 20-31.

12 Para algunos aspectos hermenéuticos de la llamada cultura del silencio. cfr. Jesús de Olmedo y Rivero. *La Cultura del silencio en América Latina*. Madrid, 1985.

el dolor y el sufrimiento dentro de este contexto y su relación con la salvación y la experiencia cristológica¹³.

La soteriología popular está aún marcada profundamente por las imágenes intimidatorias y retributivas de los novísimos y especialmente por el temor a los tormentos del infierno y las penas del purgatorio, como se verá, más adelante, en relación con las cuestiones de la escatología popular. La predicación popular y la catequesis utilizaron durante largo tiempo estas imágenes impactantes y logró fijarlas en la conciencia de los creyentes para motivar la conversión, la piedad, el cumplimiento de la ley de Dios, la vida recta y las costumbres sanas. La utilización pastoral y catequética de este universo simbólico metahistórico logró su penetración en el alma popular por su sintonía con algunos rasgos de la escatología aborígen, y la peculiar capacidad imaginativa de la idiosincrasia popular. Algunas devociones (como la del escapulario de la Virgen del Carmen) y algunas expresiones iconográficas, así como las teorías del mérito y de las indulgencias, ayudaron a sustentar estos rasgos de la soteriología popular en el catolicismo colombiano.

Finalmente, hay que señalar el papel que en este contexto juega *la profunda confianza que el pueblo creyente tiene en Dios salvador*, como ya se explicitó. A través de la práctica pastoral popular se descubre que, aun en niveles insospechados de miseria y deshumanización, el pueblo creyente logra mantener una última esperanza de salvación y cree que al final solo le queda el Dios misericordioso y justo juez, y a él acude en última instancia, sin renunciar a su fe en medio de la oscuridad, la incertidumbre y la impotencia, como ya se indicó a propósito de los conceptos sobre Dios. En estos casos extremos se descubren a veces situaciones de difícil ponderación que lindan el campo de lo patológico y de lo místico y que es parte de esa riqueza a veces indescifrable que encierra la religiosidad popular. De alguna manera el pueblo en sus situaciones límite expresa la intuición de que Dios es grande y poderoso, que es *el único que salva de todo y para siempre, como el "Goel" bíblico*, y como se expresa en varios salmos de la Biblia.

13 El Concilio Vaticano II nos ha recordado que, "Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad" (GS. 22, final), y también que él "nos enseña con su ejemplo a llevar la cruz que la carne y el mundo echan sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia" (GS. 38).

Una consecuencia de estos enfoques en el modo de pensar la salvación en el ámbito de la religiosidad popular católica es el *notable énfasis sobre la dimensión individual de la salvación* y la dificultad para articular coherentemente este rasgo con las exigencias históricas de solidaridad en el compromiso de humanizar las condiciones de vida colectiva y el sentido de la “comunidad de los santos”¹⁴. El abstencionismo en diversos campos de la vida, el poco sentido de arraigo y pertenencia sociocultural y el aislamiento, la insolidaridad y la marginación son a la vez manifestaciones de individualismo y condiciones para su desarrollo y persistencia. La manera de concebir la salvación en el ámbito de la religiosidad popular, como algo casi exclusivamente individualista, tiene que ver también con algunos rasgos de la idiosincrasia popular del colombiano, con la forma de interpretar la experiencia sacramental y, en general, con ciertas formas de espiritualidad que dejaron en la marginalidad o en la penumbra la dimensión comunitaria de la salvación y el sentido y alcance de la “comunidad de los santos”, según profesamos en el credo católico. Este es uno de los rasgos más negativos no solo de la soteriología sino en general del catolicismo popular y de la espiritualidad que este supone y expresa. La reflexión teológica y la misión evangelizadora de la Iglesia tienen en este campo muchos interrogantes por resolver y tareas por realizar en el campo de la nueva evangelización¹⁵.

Como se puede deducir de las diversas cuestiones analizadas en torno a la *cristología y la soteriología popular*, son muchos los aspectos socioculturales y teológico-pastorales que se plantean en este campo y que aún se deberán profundizar más en orden a un mejor conocimiento global y objetivo del sentido, riqueza y limitaciones de la experiencia religiosa del pueblo en lo más nuclear y característico de la misma: en su forma propiamente evangélica y cristiana. Por otra parte, creemos que, para nuestro cometido, no hace falta explicitar monográficamente los resultados de lo que hemos dicho sobre el campo de la cristología popular en relación con la soteriología; a propósito

14 El Concilio Vaticano II nos ha recordado que “fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente”. LG. 9; cfr. GS. 32 y 38.

15 Cfr. CEC. *La Iglesia ante el cambio*, n.202-312. Muchas de las propuestas evangelizadoras de este documento, aunque conservan su validez y urgencia, no han encontrado cauces adecuados para su realización, especialmente en el campo de las líneas de acción que proponía frente a la religiosidad popular.

de cada aspecto tratado se han propuesto algunas líneas de interpretación y se han sugerido pistas para la investigación y la confrontación. Lo que sí parece necesario recalcar es que la cuestión del catolicismo popular y su visión de la salvación es, primordialmente, una cuestión cristológica que hay que dilucidar todavía aún más desde el punto de vista teológico y pastoral y, por supuesto, de la espiritualidad católica.

CAPÍTULO SÉPTIMO

NÚCLEO SACRAMENTAL: LA IGLESIA Y LOS SACRAMENTOS EN EL CATOLICISMO POPULAR

227

*Creo en... la santa Iglesia católica,
la comunión de los santos, el perdón de los pecados...*

CREDO DE LOS APÓSTOLES

La experiencia eclesial en el catolicismo popular colombiano

La cuestión eclesiológica en el catolicismo popular es particularmente compleja y con frecuencia se convierte en objeto de debate en diferentes ámbitos eclesiales, teológicos y pastorales, así como en algunos contextos socioculturales. Aquí nos limitaremos a tratar algunos aspectos de su relación con la experiencia religiosa popular, ateniéndonos a las limitaciones metodológicas y temáticas, como también a los objetivos que nos hemos propuesto en esta investigación de hermenéutica-teológica¹. Solamente consideraremos

1 Con la ayuda de varios expertos en diversas áreas teológico-pastorales, el CELAM estudió la relación entre la Iglesia y la religiosidad popular, aunque desde una perspectiva y preocupación primordialmente pastoral. Los trabajos, discusiones y el documento final se hallan publicados en: CELAM. *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y documento final*. Bogotá, 1977, documento que ya hemos citado. También el tema de la *Iglesia popular* ha sido objeto de estudio y debate en algunos contextos teológicos y pastorales de Latinoamérica, especialmente después del Concilio Vaticano II. Para una aproximación teológica, socio-pastoral al tema, cfr. Teólogos varios: *Una buena noticia: La Iglesia nace en el pueblo. Identidad de la Iglesia en América Latina*. Bogotá, 1979; Equipo de pastoral para América Latina: *Pueblo e Iglesia en América Latina*. (2.^a ed.). Bogotá 1976; Jon Sobrino. "El Vaticano II y la Iglesia en América Latina", en: *El Vaticano II, veinte años después* (ed. Casiano Floristán y Juan José Tamayo). Madrid, 1985, 105-134; DP. 263. Las conferencias episcopales de América Latina han abordado con frecuencia estas problemáticas.

aquellos aspectos de la experiencia religiosa popular en que se advierten expresiones de una *práctica eclesial popular* que de alguna manera nos ayuden a descubrir y a interpretar teológicamente *el sentido de Iglesia que se ha infundido y se percibe en la práctica del pueblo creyente*.

La Iglesia, desde distintas instancias y de diversas formas, ha declarado con toda razón su relación íntima y solidaria con el pueblo latinoamericano al afirmar en Puebla que ella “Ha estado durante casi cinco siglos a su lado y en su corazón” (DP. 162). Por lo tanto, es necesario investigar de qué manera y con qué efectos eclesiales ha vivido el pueblo colombiano esta experiencia de cercanía solidaria de la Iglesia en sus distintas instancias. El problema que nos planteamos aquí consiste primordialmente en ver la *relación del pueblo creyente y su religiosidad con la Iglesia como realidad institucional*, así como los conceptos eclesiológicos que subyacen o guían la experiencia religiosa en el catolicismo popular colombiano.

En este contexto tratamos igualmente sobre la práctica sacramental como experiencia religiosa popular y los conceptos teológicos asociados a dicha práctica. No partimos, pues, de un esquema teórico “a priori”, sino de los *signos populares que expresan concretamente la relación pueblo e Iglesia*, en el contexto del catolicismo popular, para explicitar e interpretar teológicamente su contenido, su significación y sus posibilidades de comprensión².

El pueblo creyente y la Iglesia. Relación y mediaciones histórico-prácticas

La relación pueblo-Iglesia es primeramente un asunto histórico-práctico, es decir, una experiencia socio-histórica, cultural y evangélica concreta, antes que una elaboración y concepción teórica. Aunque ciertamente, como bien lo ha dicho el Documento de Puebla, “tal experiencia entraña una profunda intuición de fe acerca de la naturaleza íntima de la Iglesia” (DP. 221). El pueblo creyente ha conocido de una manera práctica *qué es, qué significa y qué hace la Iglesia*, desde su experiencia religiosa concreta y a través de ciertas

2 Para una adecuada comprensión del tema que ahora nos ocupa se ha de tener en cuenta el contexto histórico que hemos desarrollado en: *La religiosidad popular en la historia de Colombia* (1996) y el estudio sobre algunas funciones individuales y corporativas tratadas en la primera parte del presente estudio. Allí se han descrito hechos, procesos y datos que no repetimos en este capítulo. Solo hacemos alusiones cuando creamos estrictamente necesario referirnos a ellos para mayor claridad.

mediaciones históricas y culturales, antes que desde las instancias teóricas y dogmáticas³, no obstante los procesos catequéticos y doctrinales asociados a dichas prácticas.

Aunque es demasiado obvio, hay que recordar que el pueblo colombiano ha llegado a ser un pueblo creyente o un pueblo católico por la acción evangelizadora de la Iglesia, también por su acción catequética y su enseñanza doctrinal. Más aún gran parte de la cultura y del progreso del pueblo se le debe a la Iglesia, y muchas de las instituciones civiles, educativas y de salud principalmente, tuvieron y mantienen aún vínculos de diversa índole con ella. La acción de la Iglesia sobre el pueblo colombiano ha sido constante y fecunda, aunque muchas veces también ambigua, negativa y constantemente cuestionada por “opinadores” y algunos pensadores y analíticos sociales. De esta manera y en forma global tiene validez la apreciación que hace el historiador Rafael Gómez Hoyos:

Desde la urbe populosa hasta el rincón solitario de la aldea lejana, y desde el alba del descubrimiento hasta los días que corren, ha inspirado la Iglesia o impulsado, toda empresa de aliento, toda obra de adelanto y bienestar, toda idea de progreso⁴.

El poder de convocación y cohesión popular que aún, en el siglo *xxi*, ejerce la Iglesia en Colombia es otro hecho incontrovertible que se ha de tener en cuenta y que se ha manifestado especialmente con motivo de las visitas de los papas a Colombia: Paulo VI (1968), Juan Pablo II (1986) y Francisco (2017), eventos masivos en los que el catolicismo popular expresó sus

3 Los elementos teóricos transmitidos por el catecismo son mínimos y de carácter más bien enunciativo general y memorístico, cfr. Gaspar Astete, ob. cit., nn.120-135. Teóricamente se ha insistido en que la Iglesia es una, santa católica y apostólica; que ha sido fundada por Cristo, que está dirigida por la jerarquía bajo la primacía y autoridad magisterial del Papa; que se entra a formar parte de ella por el bautismo en orden a la salvación, entre otras formulaciones comunes. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), 748-987, que recoge la enseñanza del Concilio Vaticano II, especialmente de la Constitución *Lumen Gentium*.

4 Rafael Gómez Hoyos. *La Iglesia en Colombia*. Bogotá, 1955. p. 85. Cfr. Benjamín Edward Haddox. *Sociedad y religión en Colombia*. Bogotá, 1965. Hay que anotar también que generalmente la historiografía eclesiástica colombiana se ha desarrollado dentro de una mentalidad más bien apologética y a la defensiva de sus críticos constantes u ocasionales. Cfr. Carlos E. Mesa, *Historiografía eclesiástica colombiana de 1860 a 1968*.

raíces y valores de piedad, escucha y acogida al pastor como signos de participación y comunión eclesial, así como en algunas épocas de calamidades y peligros de disolución, como bien lo hacía notar en su momento el sociólogo Orlando Fals Borda:

[...] en los periodos de calamidades públicas con peligro de disolución nacional (como la “violencia” actual), la Iglesia ha sido prácticamente la única fuerza positiva que ha tratado de mantener unida la estructura nacional: por lo menos es la institución que unifica al mayor número de colombianos. Otras fuerzas, especialmente las políticas, han tendido a polarizar la población. De ahí que la Iglesia goce en Colombia de una situación especial, lo cual obviamente acarrea consecuencias en las actividades educativas⁵.

Estos hechos y testimonios nos indican un tipo de relación masivo y englobante de la Iglesia con el pueblo colombiano como realidad sociocultural. Pero lo que nos interesa aquí propiamente es ver *cómo se relacionan los colombianos como creyentes católicos con la Iglesia y qué es lo que buscan, esperan y sienten de ella*.

En este sentido podemos decir que el catolicismo popular colombiano ha tenido como principales *lugares eclesiológicos* el clero, el templo, el culto y los mandamientos de la Iglesia. Estas han sido las principales categorías eclesiológicas y mediaciones de relación y experiencia eclesial del pueblo creyente en Colombia. A través de estas instancias mediadoras el pueblo ha tenido la experiencia de Iglesia, como experiencia histórica concreta y como parte de su experiencia religiosa global. Veamos de qué modo se ha articulado socio-pastoralmente esta experiencia.

5 Orlando Fals Borda. *La educación en Colombia. Bases para su interpretación sociológica*. Bogotá, 1962, 9. El autor se refiere a que la educación en Colombia ha sido un ‘monopolio eclesiástico’ como consecuencia del gran influjo social de la Iglesia, hasta la Constitución Política de 1991 y sus implicaciones en la relación Estado-Iglesia. Esta relación ha sido abordada hace unas décadas, por ejemplo, en una tesis doctoral: Humberto Arturo Agudelo, *Iglesia y sociedad en la República de Colombia contemporánea (1934-1970)*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1983; indirectamente: Moisés Wasserman. *La educación en Colombia*. Bogotá: Grupo editorial Penguin Random House, 2021, entre otros escritos de diversos autores. Por otra parte, los grupos armados ilegales siguen reconociendo a la Iglesia como un factor de confianza y mediación, por ejemplo, en la liberación de personas secuestradas.

En el *clero*⁶, el pueblo se encuentra con los *poderes sagrados* que proceden de Dios, percibidos como principios motivacionales, mediadores y vinculantes con la divinidad y con el sentido trascendente de su vida. A esos poderes apela el pueblo y el clero para justificar y mantener su interrelación. Son los ‘poderes de enseñar, gobernar y santificar’, según se ha enseñado en el catecismo⁷ y que condensan la triple ministerialidad (diaconía) de la Iglesia. Por el ejercicio de estos ‘poderes’ el pueblo ha aprendido del clero el credo, los mandamientos, los sacramentos y las obras de misericordia y algunos elementos básicos de la doctrina cristiana, así como ciertas pautas morales más concretas de comportamiento individual y social; por la acción del clero el pueblo ha entrado en la vida sacramental, ha desarrollado múltiples formas de piedad y se ha vinculado, con sentido de comunión y participación, de alguna manera al aparato institucional y a las fuerzas directivas de la Iglesia que lo han guiado, conservado y corregido en su experiencia religiosa.

El pueblo creyente está acostumbrado a ver en el clero el ejemplo de ciertos valores morales, virtudes cívicas y buenas costumbres y se muestra a veces intolerante frente a sus pecados, debilidades y equivocaciones, a pesar de esa especie de respeto “sagrado” que aún siente el pueblo sencillo por el clero. También se le reconoce al clero su capacidad de convocación para la unidad, la reconciliación y la búsqueda del bien común. Del clero ha aprendido el pueblo también a agruparse primero en las “doctrinas”, luego en las cofradías, asociaciones, cooperativas, sindicatos, ministerios laicales y muchas otras organizaciones sociales de distinta índole y múltiples propósitos.

El clero ha ayudado al pueblo a tomar conciencia de su pertenencia social y eclesial, de sus carismas, de sus posibilidades ministeriales y de otras exigencias más actuales de comunión y participación. Por esta presencia constante

6 Aquí y en otras partes del presente estudio utilizamos la palabra *clero* sin más especificaciones por cierta comodidad literaria, aunque somos conscientes de su complejidad semántica y de cierta imprecisión teológica y social que puede darse.

7 Gaspar Astete, ob. cit., 120-135. Comparar con LG, 24-27; CD. 12-21; PO, 4-6 AA, 6-8. Por otra parte, hay que tener en cuenta que muchas veces el pueblo creyente considera al clero y a los religiosos y religiosas como una especie de aristocracia eclesial, aunque su estilo de vida sea verdaderamente sencillo y cercano a los pobres. Lo que se denomina la opinión pública y los medios de comunicación suelen ser inmisericordes críticos del clero, por diversos motivos y en ciertas situaciones coyunturales, como ha ocurrido con los casos de pederastia en algunos sectores y miembros de la Iglesia y, en tiempos pasados, debido a su injerencia en la política.

y acción múltiple del clero sobre el pueblo, se ha llegado a establecer una especie de identificación y personificación de la Iglesia ‘una, santa, católica y apostólica’ con todo lo clerical y religioso institucional de una manera casi exclusivista, con múltiples consecuencias teológicas y pastorales⁸.

Podemos decir que desde esta *relación pueblo-clero, como lugar eclesiológico*, el pueblo creyente ha tenido una experiencia de relación eclesial de tipo descendente y dependiente y a veces dentro de un contexto autoritario y dogmático; aunque no hay que olvidar la imagen de bondad y sencillez paternal y fraterna que muchos sacerdotes han tenido y tienen ante el pueblo. Esta relación ha sido, sin embargo, una experiencia eclesial incompleta y limitada porque el pueblo se ha encontrado con una Iglesia hecha y en funcionamiento a la que de alguna manera se le ha incorporado o bien ha sido asumido por ella o se le ha impuesto de una manera inconsciente⁹. Este tipo de relación a la vez que supone una cierta eclesiología popular, la favorece y desarrolla a través de la pastoral, como veremos un poco más adelante. La experiencia eclesiológica en el catolicismo popular es en gran medida tributaria de este tipo de relación pueblo-clero y ha cargado con diversas consecuencias positivas y negativas en el ámbito sociocultural y pastoral.

El templo (al que también suele llamarse iglesia) no es solamente un lugar sagrado, teofánico y simbólico, o una especie de aula magna de múltiples usos religiosos y culturales. El templo cumple también una función mediadora y un punto de referencia simbólica de la experiencia eclesial del pueblo, como ya se mencionó en la primera parte .

En el templo se reúnen periódicamente los creyentes que ordinariamente viven dispersos y muchas veces aislados y marginados de las instancias colectivas e incommunicados entre sí, especialmente en los contextos

8 Baste considerar en cómo, dada la alta valoración que tiene el pueblo sobre el clero, han sido a veces graves las repercusiones que sobre la religiosidad popular ha tenido el complejo proceso de la denominada *crisis sacerdotal* especialmente desde los años sesenta en adelante y los constantes desconciertos a los que se ve sometido el pueblo creyente con los problemas de distinta índole que afrontan los miembros del clero. Cfr. CEC. *Iglesia ante el cambio*. 321-332; *Documento Medellín*: “Sacerdotes”, 1-11; DP: 91,527, 696, etc. El pueblo creyente suele ser especialmente sensible a los problemas sacerdotales relacionados con el celibato, lo económico y lo político.

9 Debemos tener en cuenta que ya se han tratado algunos aspectos de esta relación clero-pueblo en la primera parte de este escrito y que aparecerán a propósito de otros temas de este trabajo.

rurales y en las grandes ciudades; y en este encuentro, aunque sea masivo y pasajero, recuperan de alguna forma el sentido de pertenencia e integración sociorreligiosa y eclesial. El hecho de reunirse periódicamente en torno a los mismos motivos religiosos, es fuente de experiencia eclesial y ocasión para su desarrollo sociocultural. El templo es generalmente lugar de referencia de la vida de los caseríos, pueblos y ciudades, en cuya construcción y mantenimiento han contribuido y contribuyen generosamente sus habitantes; es centro de reunión para la enseñanza religiosa y el culto; espacio común para el ejercicio de las prácticas devocionales individuales y colectivas; lugar sagrado por excelencia, santificado por la presencia sacramental de la eucaristía y ambientado por las imágenes y símbolos sagrados como atmósfera propia para la oración y la celebración; es la “casa de Dios y la casa de todos”; lugar de encuentro con los ‘santos’ y de evocación orante por los difuntos; símbolo del esfuerzo laboral común de los fieles y de su generosidad económica y de las generaciones precedentes; patrimonio común del pueblo, y muchas otras características y funciones referenciales de carácter sociocultural.

Estos y otros aspectos simbólicos, culturales y funcionales del templo¹⁰ suscitan y sostienen conceptos importantes de la experiencia eclesial popular, a los que habrá que conceder más importancia teológica y pastoral, especialmente en la catequesis. Creemos que el templo, en su espacialidad física y arquitectónica, así como en su función simbólica, es mediador indispensable de la experiencia eclesial popular. Los creyentes que, muchas veces sin conocerse, se reúnen en el templo bajo el impulso de su conciencia, motivaciones y costumbres religiosas van creando entre sí vínculos secretos pero reales y estables, expresan afinidades espirituales colectivas y crean globalmente un hecho social no solo de tipo religioso masivo sino específicamente eclesial; la asamblea de creyentes cristianos reunida en el templo es un signo de la Iglesia, independientemente del grado de conciencia que de ello tengan sus integrantes y de lo que allí se realice y experimente. Aunque a veces aparezca como un signo elemental y ambiguo, allí hay un

10 Cfr. Jean Hani. *El simbolismo del templo cristiano*, ob. cit.; Yves Congar. *El misterio del templo*. ob. cit. “Nuestro pueblo latinoamericano llama espontáneamente al templo ‘Casa de Dios’, porque intuye que allí se congrega la Iglesia como ‘Familia de Dios’” (DP 238). La misma Iglesia ha estado tradicionalmente asociada a la figura del templo: edificación, como se nos recuerda en el Nuevo testamento y se recoge en LG. 6, a propósito de las diversas imágenes de la Iglesia.

signo de Iglesia: El ir al templo ya es un *signo de relación con la Iglesia*, como comunidad de fe, el acudir a él como creyente, junto a otros que igualmente lo son, es una forma de expresar de una manera testimonial y simple la pertenencia a la Iglesia y participar en su configuración y construcción; el no frecuentar la iglesia como lugar de culto, significa también estar alejado de la Iglesia como comunidad de fe.

El culto, en sus diversas expresiones celebrativas, festivas, orantes y gestuales, es igualmente un *lugar eclesiológico* para el pueblo, incluyendo tanto lo litúrgico como lo devocional. Aquí convergen los dos lugares anteriores (clero y templo), y cumplen una de las funciones características de la expresión religiosa: la dimensión cultural en sus diversas manifestaciones.

El culto, tanto en sus dimensiones privadas y espontáneas, como en sus manifestaciones masivas y organizadas, ya sea en su forma propiamente litúrgica, o en los diferentes modos devocionales y festivos, es formador y conservador de conciencia eclesial. A la vez que favorece el sentido de pertenencia, expresa y sostiene la dimensión colectiva y solidaria de la religiosidad popular; el culto en sus diversas manifestaciones es principio y signo de eclesialidad.

Se puede decir que *el pueblo ha aprendido a ser Iglesia y a saberse parte de ella a través del culto*, aunque este haya sido durante mucho tiempo incomprendible y ajeno a su cultura y a su idiosincrasia en su expresión litúrgica oficial, por cuestiones de lenguaje, entre otros aspectos, especialmente cuando se celebraba en latín. El tipo de culto que el pueblo practica corresponde a la vez a un modelo de Iglesia o a ciertos rasgos de la eclesiología que se acentúan. Por eso cuando se dice que en la práctica pastoral ha prevalecido históricamente la sacramentalización sobre la evangelización, se está planteando también un problema eclesiológico que ha afectado al pueblo durante largo tiempo en que lo cultural tuvo primacía frente a otras dimensiones de la experiencia religiosa¹¹.

El culto por sí mismo crea o favorece el ambiente eclesial, ya que muchos de sus componentes expresan ese dinamismo unitivo de comunión en torno a una misma forma de manifestar y compartir la fe: los gestos colectivos, la uniformidad del lenguaje orante, la ruptura de las discriminaciones de distinta índole y todos los demás procesos de socialización que desencadena la

11 Más adelante se explicitan los *aspectos eclesiales populares* de la práctica sacramental propiamente dicha.

práctica cultural preparan, enriquecen y expresan el sentido de Iglesia que hay en el pueblo. Por eso es acertado decir que a través del culto en la iglesia (templo) el pueblo creyente ha aprendido a sentirse Iglesia y a sentir con la Iglesia (comunidad creyente), aunque no siempre haya logrado racionalizar y explicitar conceptualmente esta experiencia y que la aplicación de sus consecuencias prácticas en la vida ordinaria haya sido muy limitada, dependiente y a veces ambigua.

También el aprendizaje y la práctica de los *mandamientos de la Iglesia* y su corrección penitencial ha sido de alguna manera un factor de mediación de la experiencia popular sobre la Iglesia. Más aún, los mismos mandamientos en su contenido jurídico y en su intencionalidad están encaminados a favorecer la relación del pueblo creyente con la Iglesia en campos específicos y fundamentales de la vida cristiana. Estos preceptos eclesiales pretenden mantener al pueblo vinculado con la celebración periódica de la misa (entre otras cosas porque la eucaristía construye la Iglesia), a la guarda y celebración de ciertas fiestas religiosas (tanto las de precepto, como las patronales), a la práctica sacramental de la reconciliación con cierta frecuencia, al ejercicio ascético tradicional del ayuno y al cultivo de la conciencia solidaria de responsabilidad, mediante el diezmo y las ofrendas, y la ayuda para el sostenimiento de las instituciones eclesiales, especialmente de las personas y lugares destinados al culto, así como de diversas obras sociales.

Este ordenamiento jurídico eclesial mínimo, enseñado generalmente en el catecismo y urgido con cierta frecuencia a través de la predicación, ha sido una instancia moral de alguna eficacia para el mantenimiento de una relación estable del pueblo con la Iglesia y como iglesia. Inclusive para algunos creyentes han sido más importantes los mandamientos de la Iglesia que los de la ley de Dios. A muchos fieles les importaba ante todo “cumplir con la Iglesia”, como uno de los imperativos de su conciencia creyente y religiosa.

En torno a estos cuatro factores (clero, templo, culto y mandamientos de la Iglesia) se ha relacionado históricamente el pueblo con la Iglesia, se ha descubierto como formando parte de ella y ha desarrollado algunas de sus intuiciones acerca de la naturaleza íntima de la Iglesia (DP. 221). Habría que recordar también el papel del hogar, la escuela y otros agentes que, cumpliendo funciones diversas dentro del catolicismo popular, como ya se expuso en la primera parte de este escrito, han jugado un papel importante en la configuración de una experiencia eclesial popular, quizá elemental y algo inconsciente e ingenua, pero real y significativa. Son múltiples y

de diverso impacto y valor las mediaciones de la experiencia eclesial en el catolicismo popular,¹² y siguen apareciendo nuevas formas dentro del movimiento general de búsqueda y renovación por el que atraviesa la Iglesia después del Concilio Ecuménico Vaticano II y de las diferentes Conferencias posconciliares del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992 y Aparecida, 2007).

El creyente que expresa su fe en el contexto del catolicismo popular tiene de alguna manera una experiencia eclesial básica, y así practica su fe dentro de ciertos modelos eclesiales que es necesario explicitar y discernir en este escrutinio teológico. A su interpretación teológica quieren contribuir estas consideraciones y análisis.

Por lo que llevamos dicho, se puede adelantar una conclusión en el sentido de poder afirmar que la experiencia eclesial en el catolicismo popular se ha realizado tradicionalmente desde *el ámbito de lo sacral, institucional, sociológico y jurídico*, que ha tenido sus consecuencias estructurales y pastorales según los modelos de Iglesia resultantes o subyacentes¹³. El catolicismo popular supone ciertos modelos de Iglesia y los expresa de diversas formas acentuando algunos aspectos y atenuando y hasta olvidando otros. La teología, a través de la enseñanza, la catequesis y la predicación, tiene una tarea importante para ayudar a desentrañar y a estudiar críticamente los presupuestos eclesiológicos del catolicismo popular, a valorar sus consecuencias o implicaciones y a señalar los criterios evangélicos de discernimiento y maduración, especialmente siguiendo las orientaciones del Concilio Vaticano II y las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, así como las de la Conferencia Episcopal de Colombia en sus distintos documentos.

12 La catequesis ha desempeñado igualmente una función transmisora y fijadora de ciertas categorías y contenidos teóricos sobre lo que la Iglesia decía de sí misma, dentro de los modelos eclesiológicos vigentes o acentuados en cada época.

13 Sobre algunos modelos eclesiológicos, cfr. Mario Morin. "Evangelización: con cuál eclesiología. Una pregunta a Puebla", en: *Theológica Xaveriana*, 28 (1978), 229-253; Leonardo Boff. *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Bogotá. 1982, 15-26. Este tema se trató en una ponencia presentada en el Quinto Congreso Nacional de Teología por Adolfo Galeano en: Comisión doctrinal del Episcopado Colombiano. *La Iglesia y su Misión*. Bogotá, 1982, 25-34, donde solo aparece una "Presentación sintética" del tema. Se puede ver también del mismo autor: *Tensiones y conflictos de la Teología en su historia*. Bogotá: San Pablo, 2008, p. 233-293.

La mujer en el catolicismo popular

Dentro de la dimensión eclesial de la experiencia religiosa del catolicismo popular es necesario preguntarnos sobre la situación y el papel de la mujer como sujeto importante y agente valioso y determinante de la religiosidad, no solo por conveniencia y oportunismo social o temático, sino por el realismo socio-histórico y cultural de su presencia y las funciones significativas que ha desempeñado y sigue cumpliendo, tanto desde la familia (hogar), como en las instituciones educativas y en torno a las parroquias y centros de culto.

Desde el punto de vista histórico y fenomenológico de la religión en general, se ha planteado a veces la sospecha y crítica de que *la mujer ha sido buena amiga de la religión, pero la religión no ha sido tan amiga de la mujer*, según se comenta con alguna frecuencia. En el campo de la Iglesia Católica se pregunta a veces si esta y la teología son misóginas (tienen aversión a la mujer), y se hacen cada día más frecuentes los planteamientos críticos sobre el problema de la presencia, significado y misión de la mujer en la Iglesia¹⁴. Tenemos que reconocer que son planteamientos pertinentes, pero aún tratados con inhibiciones y parcializaciones de distinta índole. Dentro de este amplio contexto tenemos que enmarcar nuestra reflexión al respecto.

Históricamente se sabe que desde el principio del cristianismo y a lo largo de la historia las mujeres han jugado un papel activo muy significativo y efectivo en las comunidades cristianas y han contribuido siempre a la expansión de la vida cristiana y a su sostenibilidad con gran eficacia. Por ejemplo, en la época imperial las mujeres son las que dan el tono del fervor religioso y, en general, de la práctica religiosa, como sucede en muchas partes hoy, a lo que reconocemos como vida cristiana. Parece que el cristianismo ha ejercido una especie de seducción sobre ellas desde los primeros siglos al haber abierto un espacio a las mujeres y a los pobres en las ceremonias públicas, en contextos socioculturales de segregación y exclusión. Como lo afirma Mircea Eliade, *“los cortejos rituales y las procesiones ilustraban la no*

14 La Revista *Concilium* trató hace años algunos de estos problemas bajo el interrogante, “¿Mujeres en una Iglesia de hombres?”, 154 (1980); también el CELAM en el encuentro sobre “Iglesia y mujer en América Latina” (Bogotá, diciembre 1975), entre otros documentos de distinta índole, que luego han ido apareciendo.

segregación sexual y social al reunir hombres y mujeres, aristócratas y esclavos, ricos y pobres, autóctonos y extranjeros"¹⁵.

Hay que señalar que la relación entre la mujer y las expresiones de la religiosidad ha sido una experiencia compleja y llena de contradicciones teóricas y prácticas y, además, lo que se sabe sobre este asunto es generalmente la versión que han dado los hombres¹⁶.

En el contexto de la historia colombiana hay que tener en cuenta que es relativamente reciente, y aún lenta y vacilante, la participación más o menos proporcional o igualitaria de la mujer en el campo social, político y cultural. Solo en 1821 se creó una primera escuela oficial para niñas, y la enseñanza que se daba a las mujeres hasta bien entrado el siglo XX era en orden a su preparación para ser buenas esposas y amas de casa, con énfasis en su formación religiosa y moral¹⁷. La participación de la mujer en la vida de la Iglesia tiene mucha más trayectoria histórica que en otros campos, aunque la historiografía de la Iglesia colombiana sigue teniendo ese vacío femenino.

Por lo que se refiere al ámbito del catolicismo popular tenemos que decir que la mujer no solo ha demostrado, bajo muchos aspectos y en diversas circunstancias, una presencia mayoritaria y una constancia ejemplar en el campo devocional y ritual, sino que ha jugado un papel importante en su configuración, desarrollo y sostenimiento, así como en la educación religiosa de las nuevas generaciones. Aunque, hay que decirlo con el mismo énfasis, su participación ha sido generalmente en condiciones de "provisionalidad precursora", de subordinación y dependencia frente al clero o a otros agentes masculinos.

15 Mircea Eliade, *Historia de las creencias y ...*, ob. cit., III/1,66; cfr. Adalbert G. Hamman. *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Madrid, 1985, 61-67. Se debe recordar, sin embargo, que, en algunas épocas y lugares, las mujeres han estado separadas físicamente de los hombres en las prácticas religiosas populares.

16 A propósito de estos temas y con motivo de la *Década de la mujer* (1975-1985) escribía la profesora y teóloga Catharina J. H. Halkes: *La relación entre mujeres y religión no es ningún asunto de mujeres, sino la expresión de un problema de los hombres, en la medida en que los hombres van a compartir con las mujeres su poder y sus posibilidades, y también en la Iglesia, sobre la que deberán dar la talla a la visión de San Pablo en su carta a los Gálatas: Ga. 1.3,28, comentario expresado en un artículo aparecido en el periódico El País* (Madrid, 23, VII, 1985) y titulado: *La religión ¿enemiga de las mujeres?*.

17 Cfr. Abel Naranjo Villegas, *Morfología de la nación colombiana...*, ob. cit., 201; Luis Antonio Bohórquez Casallas. *Evolución educativa en Colombia*, ob. cit., 489s. CEHILA, I/1, 594-597, sobre la situación social de la mujer.

Para considerar asuntos más concretos, debemos señalar los principales ámbitos y formas de actuación de la mujer en el catolicismo popular colombiano. Podemos hacerlo en torno a las siguientes mediaciones funcionales o ministeriales.

Como *madres de familia*, las mujeres han sido generalmente las primeras educadoras de la fe de sus hijos y a la vez las garantes de la formación religiosa y moral, así como de la conservación de las prácticas de piedad y demás tradiciones religiosas populares en su relación con el hogar¹⁸. De alguna manera las tradiciones religiosas populares traen el sello hogareño y femenino gracias a las madres de familia. La vinculación de las personas a la Iglesia, en gran medida, ha sido preparada, estimulada y mediada desde el hogar gracias a esta especie de “ministerialidad femenina”. Es generalmente la mujer la que se preocupa del bautismo de los niños, que vayan a la escuela y al catecismo, que hagan la primera comunión, que vayan a misa, se confiesen, y que “cumplan con los deberes de la Iglesia”. La permanencia del catolicismo popular es fruto de ese ministerio femenino, no siempre reconocido ni bien valorado.

Desde las *instituciones religiosas femeninas* la acción de la mujer en el campo educativo, de salud, de acción social y en la pastoral popular ha sido de innegable influencia y repercusiones positivas en la mentalidad religiosa del pueblo y en sus prácticas de piedad. Las religiosas, o mujeres consagradas, han tenido en muchos campos una mayor cercanía e influjo sobre el pueblo que el clero y han sido factores estimulantes de la conciencia comunitaria y de la vinculación y pertenencia eclesial.

A este propósito, podemos decir que cuanto la Iglesia ha reconocido de positivo sobre la vida consagrada como fuerza misionera de evangelización, tanto en América Latina como en Colombia, habría que entenderlo e interpretarlo como particularmente dicho sobre la mujer consagrada, si tenemos en cuenta su *múltiple ministerialidad intraeclesial*¹⁹. Asimismo, con

18 Cfr. Documento Medellín: “Familia y demografía”, 6; AA, 11; CEC. *Iglesia ante el cambio*, 282,285. Sobre los papeles de la mujer campesina: Francisco Zuluaga. *Los campesinos colombianos*, 79-84.

19 Cfr. Documento Medellín: “Religiosos”; DP. 120-123; 721-773; CEC. *Los institutos religiosos y las sociedades de vida apostólica en la vida de la Iglesia en Colombia* (XLIII Asamblea plenaria, Julio, 1985); Segundo Galilea. *Hacia una pastoral vernácula*, ob. cit., 83-95.

todo realismo pastoral y eclesial, tenemos que reconocer que, como dice Segundo Galilea,

[...] el latinoamericano común tiene de la hermana una imagen de profesora, de servidora de los pobres y enfermos, pero no una imagen de apóstol... muchísimos sacerdotes y obispos no creen en las posibilidades de promoción de sus religiosas como mujer cristiana y como apóstol... La actitud general de los sacerdotes no es tanto de diálogo, sino de una condescendencia 'paternalista' ²⁰.

Cualquiera sea el reconocimiento o autocrítica que se haga en este sentido, se puede afirmar que la mujer consagrada ha sido uno de los factores mediadores de la conciencia y sentido de Iglesia en el campo del catolicismo popular colombiano, allí donde el pueblo se ha encontrado con ella y donde sigue recibiendo su influencia en los tiempos actuales.

En el campo de la educación, especialmente en los primeros niveles, las mujeres han sido las *maestras* y *catequistas* en las escuelas rurales y urbanas, a veces con exclusividad y generalmente en mayor proporción que los hombres. Desde esta función educativa han sido igualmente agentes de primera instancia en la formación religiosa elemental de la niñez colombiana y en la inculcación de la piedad y de las tradiciones religiosas. Aprender y recitar las oraciones, venerar a la Virgen, celebrar ciertos actos religiosos, prepararse para la primera comunión, ir comunitariamente a misa los domingos y otras prácticas, han formado parte de las actividades ordinarias de las escuelas de enseñanza primaria tanto en los campos como en los pueblos y algunas ciudades. Las maestras presidían una comunidad en proceso de formación y aprendizaje y eran valiosas auxiliares y colaboradoras de los párrocos y demás agentes pastorales en muchos lugares de Colombia. Sin embargo, en las últimas décadas han cambiado mucho las situaciones y las costumbres,

20 Segundo Galilea, ob. cit., 86 y 87. Esta es una situación compleja porque a veces hay un buen entendimiento y colaboración y en otros casos hay paralelismo y subordinación, y también dependencias e infantilismos o enfrentamientos abiertos entre el clero y las religiosas en campos específicos, no ciertamente de manera generalizada. (cfr. CEC. *Iglesia ante el cambio*, 428 y 436). Pero generalmente el papel de la mujer religiosa (consagrada) es intermediario, provisional, precursor o sustitutivo entre el pueblo y el clero y expresa claras anomalías desde el punto de vista eclesial y propiamente ministerial.

y a veces se ha perdido esa *ministerialidad de las maestras catequistas* o no se las reconoce como tales.

Las *asociaciones femeninas* de tipo religioso devocional, apostólico y de promoción (madres católicas, Hijas de María, adoradoras, cofradías femeninas y otras semejantes) cumplieron también en su hora un papel destacado y eficaz como presencia femenina en el campo religioso popular y en el desarrollo de cierto tipo de espiritualidad. Estas asociaciones eran también una forma de romper el aislamiento, marginación y dependencia que sufría la mujer en otros campos de la vida, y ayudaba a mantener en ellas su sentido de pertenencia a la Iglesia a la que enriquecían con una vida de piedad y de testimonio verdaderamente ejemplar. No hay que negar, sin embargo, que a veces estas asociaciones eran de carácter elitista y un tanto encerradas en sí mismas.

En este mismo contexto tenemos que ubicar a las mujeres que, en muchas veredas, pueblos y barrios de Colombia, han sido promotoras, animadoras, líderes sociales, y colaboradoras en fiestas, bazares, rifas, colectas y eventos cívicos y culturales de distinta índole generalmente relacionados con los intereses religiosos de las comunidades locales y parroquias, caracterizados por una gran movilización y participación popular.

Un buen número de mujeres también fueron capacitadas, en su momento, por Acción Cultural Popular (ACPO) como líderes campesinas y auxiliares inmediatas de las *Escuelas Radiofónicas de Sutatenza* y cumplieron y siguen aún realizando una labor de servicio en sus comunidades de origen. Estos hechos nos indican que, a pesar de la tradicional situación de dependencia, marginación y, muchas veces, hasta de degradación social y moral, en que ha vivido la mujer colombiana, esta ha encontrado en la Iglesia y en el ámbito religioso popular un campo significativo y eficaz de libertad, expresión y participación de especial valor eficacia. La mujer colombiana ha podido, de esta manera, expresar su relación de pertenencia y participación en la vida de la Iglesia y ha ejercido verdaderamente un tipo de ministerio eclesial de índole popular, a veces muy elemental o subsidiario, pero ciertamente de tipo eclesial, como ya se dijo.

En las últimas décadas, la mujer colombiana, sea consagrada o no, se va abriendo campo, aunque lenta y penosamente a veces, en el ámbito propiamente carismático y ministerial de la Iglesia, en ciertas condiciones de igualdad y competencia con el hombre en general y con el clero en particular, con innegable eficacia y aceptación popular, especialmente en algunas

parroquias de tipo rural y popular y en unas pocas diócesis del país. Este es un nuevo factor de influencia femenina sobre el catolicismo popular y sobre la experiencia eclesial y ministerial que debe ser tenido en cuenta en el contexto eclesial. De esta forma, por ejemplo, los llamados campamentos-misión realizados desde hace años por distintas organizaciones juveniles, los maestros misioneros de la antigua Prelatura de Tibú, actualmente diócesis, (Norte de Santander) y otras experiencias en el campo ministerial laical han ido integrando en igualdad de condiciones a la mujer y al hombre en las tareas de la evangelización y han posibilitado nuevos modelos y mediaciones eclesiales, a la vez que dan paso a los carismas nuevos que surgen en la comunidad de los creyentes.

En estos cinco campos de acción que acabamos de señalar podemos reconocer y valorar teológicamente y pastoralmente la peculiar relación de la mujer con el catolicismo popular desde una perspectiva eclesial ministerial. Esta presencia y acción femenina en lo religioso popular no es solo un hecho que se ha de reconocer, sino que aparece como un fenómeno socio-pastoral y eclesial creciente, polifacético y a veces ambiguo y conflictivo, en algunas regiones y contextos. Esta creciente presencia, participación y liderazgo femenino suscita a veces controversia, desconfianza y malestar porque es un dinamismo de cambio y cuestiona las estructuras y modos pastorales conformistas y los esquemas ministeriales tradicionales y estancados. Se presenta también como un campo de reflexión teológica que exige mayor profundización y esclarecimiento²¹.

Por lo que llevamos dicho sobre la relación y papel de la mujer en el catolicismo popular se ve que es un hecho algo silenciado, pero de innegable significación y eficacia social y eclesial: puede considerarse como un lugar eclesiológico popular muy importante.

Debemos tener en cuenta también que dentro de esta relación mujer-Iglesia-religiosidad, *la figura de María ha jugado un papel modelico e inspirador* no solo por su presencia constante en la experiencia religiosa popular y por ser objeto de una entrañable devoción, sino porque en la reflexión

21 Para algunos planteamientos sobre la mujer y los ministerios en la Iglesia cfr. Eduard Schillebeeckx. *El ministerio eclesial*. Madrid, 1983, 167-169; Segundo Galilea y equipo. *Información teológica y pastoral sobre América Latina*. Bogotá, 1974, 79-84; Revista *Concilium*, 154 (1980). La Iglesia en Puebla trató especialmente sobre la situación de la mujer latinoamericana y su relación con la evangelización (DP: 834-849; 126; 317; 419; 443; 1174; 1219, etc.).

bíblico-teológica realizada dentro del contexto teológico-pastoral latinoamericano se la ha asociado claramente al proceso de evangelización. De alguna manera se la reconoce como ‘estrella de la evangelización’, en expresión de Paulo VI (EN, 82), como modelo de servidora de la comunidad de los creyentes y “pedagoga del Evangelio en América Latina” (DP. 290)²². En las letanías marianas también se la ha invocado como “reina de los profetas y reina de los apóstoles”, entre otras advocaciones o títulos significativos. Los pastoralistas latinoamericanos son conscientes, desde esta perspectiva mariana, de lo que significa la mujer en la misión de la Iglesia, como se expresa en la siguiente conclusión:

Las mujeres desde y con la Iglesia, tienen que aportar la capacidad de contemplar y de servir, de dar alma a las relaciones humanas. Esos y otros valores exigen también la participación creciente de la mujer en las estructuras de la Iglesia y de la sociedad. Esto sin desplazarla de los lugares de irradiación que le son tan connaturales como el hogar y el cuidado pedagógico de la vida humana. Bajo esta luz se verá también favorecida la labor gigantesca de la mujer en la catequesis católica del continente y esa capacidad misionera que ha desarrollado en su vida de fe popular para despertar vocaciones sacerdotales, religiosas y apostólicas entre sus propios hijos²³.

Carismas, ministerios y formas de pertenencia y participación eclesial en el catolicismo popular

Según lo que hemos dicho, en la primera parte de este escrito, sobre algunas funciones individuales y corporativas en el catolicismo popular colombiano, podemos afirmar que la pertenencia a la Iglesia dentro de este contexto tiene

22 En el capítulo correspondiente de este trabajo sobre la Virgen María aparecen con mayor claridad algunos de los aspectos aquí sugeridos a propósito de su relación con la religiosidad popular (DP. 299 y 844).

23 Celam. *Iglesia y religiosidad popular...*, ob. cit., 411 (Documento final n. 168). Para una reflexión más desarrollada sobre la triple relación mujer - Iglesia- María, ver: José Luis Idígoras. “María y la Iglesia, María, Mujer y Pobre, Arquetipo de la Iglesia, Femenina y Pobre”, en: *Revista Medellín*, 32 (1982), 465-488.

múltiples mediaciones, se expresa en formas y niveles diversos y supone grados de conciencia eclesial muy variados y difíciles de determinar y valorar.

Pero lo que sí parece inobjetable es que, en la experiencia religiosa popular, considerada globalmente, hay un sentido de Iglesia y se encierran diversos modelos o énfasis teórico-prácticos de eclesiología. El catolicismo popular plantea algunas cuestiones sobre el ser, el deber ser y el quehacer de la Iglesia, que es necesario explicitar. La consideración de algunos aspectos particulares de la expresión carismática y ministerial en el catolicismo popular nos ayuda a descubrir algunos rasgos de la eclesiología a la cual corresponde.

Dado el especial predominio de lo institucional de carácter sacral y jurídico de la estructura eclesial que ha tenido vigencia en ciertas épocas (eclesiología de 'poderes'), se hace difícil detectar la existencia, dinamismo y alcance de la dimensión carismática (en sentido neotestamentario) en el catolicismo popular y se tiene la tentación de solucionar el problema negándolo²⁴. Sin embargo, tenemos que admitir que a pesar de esa especie de predominio clerical omnímodo, se pueden descubrir signos carismáticos en personas y grupos que desempeñan funciones particulares en el ámbito de la religiosidad popular, una ministerialidad amplia y variada, como se ha indicado en la primera parte del presente estudio.

Como caso concreto de esta realidad, puede considerarse la acción de algunos líderes en las veredas campesinas y barrios populares de las ciudades, que por sus valores y servicios reconocidos y aceptados por el pueblo y por el clero, han llegado a ser eficaces mediadores de la relación pueblo-Iglesia en el campo de lo festivo, cultural, organizativo y de gestión económica y administrativa. Podemos denominarlos de una manera genérica como *líderes o servidores carismáticos de la comunidad*. Como tales pueden considerarse los líderes veredales, promotores campesinos, animadores de grupos, alféreces de fiestas religiosas populares, jefes de algunas familias de especial influencia y autoridad moral y religiosa, algunos maestros y maestras, fundadores y promotores de movimientos, grupos y asociaciones laicales de tipo cristiano

24 Cfr. *Revista Concilium*, 129 (1977). Después de lo tratado a propósito del núcleo cristológico hemos desarrollado en un capítulo específico lo que sobre la conciencia que el pueblo creyente parece tener acerca de la presencia y la acción del Espíritu Santo y cómo se expresa esta relación en el catolicismo popular. Hay que tener en cuenta que sobre el tema de los carismas han surgido numerosos estudios en las décadas recientes, que no parece necesario mencionar ahora. En los diccionarios de teología bíblica encontramos la información básica sobre los carismas.

y otros semejantes. El pueblo también suele reconocer y apreciar el liderazgo carismático de algunos de sus pastores que por su modo de ser han sintonizado de manera profunda con sus situaciones, necesidades, anhelos y proyectos sociales, económicos y religiosos. Por eso el pueblo, a veces reclama, y se subleva cuando se trasladan ciertos párrocos que aparecen con estos rasgos carismáticos de servicio, liderazgo y entrega generosa y eficaz a las causas religiosas y al bienestar de las comunidades encomendadas a su cuidado pastoral y guía espiritual.

Del mismo pueblo creyente han surgido en cada época y siguen surgiendo personas que prestan determinados servicios fundamentales a la comunidad según sus necesidades y posibilidades y en orden a su edificación, como sucedía entre los primeros cristianos²⁵. El discernimiento, promoción y ejercicio de los carismas no ha sido, sin embargo, un asunto claro en el catolicismo popular y tampoco han sido debidamente estudiados a lo largo de la historia del cristianismo, bajo este aspecto. La dimensión popular que ha tenido el movimiento de renovación carismática en el ámbito católico y otros movimientos similares de índole pentecostal, si se quiere, ha enriquecido la experiencia religiosa popular en este sentido.

En el campo concreto de los ministerios eclesiales de carácter laical, la historiografía del catolicismo no nos ofrece mayores datos. En los primeros tiempos de la evangelización de Colombia surgen los *intérpretes o lenguaraces* que colaboran con los misioneros que no saben las lenguas indígenas (San Luis Bertrán llevaba consigo uno de ellos por donde iba predicando en el norte del país); con los doctrineros colaboran los *alguaciles o fiscales* (también llamados ‘muchachos’ o catequistas), que son repetidores de fórmulas y oraciones para memorizar, y vigilantes que controlan la asistencia del pueblo a los oficios religiosos y a la enseñanza del catecismo; también algunos hacendados (jefes de familia en sentido amplio) cumplieron, especialmente durante los tiempos de la Colonia funciones de catequistas con sus dependientes; algunos oidores, alcaldes y otros funcionarios civiles desempeñaron a veces igualmente ministerios de tipo catequético y administrativo en remplazo del clero o en colaboración con él; cuando se van fundando y

25 Cfr. 1Cor.12, 4 - 14, 40; Rm. 12, .6-8, etc. Adalbert Hamman. *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, 137-144.

multiplicando las cofradías, asociaciones y órdenes terceras aparecen nuevas formas ministeriales de tipo popular e institucional²⁶.

En el campo clerical han sido importantes para el catolicismo popular los llamados *misioneros populares*, algunos de ellos verdaderamente carismáticos con gran influencia sobre la movilización de la gente.

Los ministerios de tipo popular en ciertos casos toman un cariz más colectivo y especializado dentro de una pastoral de conjunto para trabajar pastoralmente con niños, con matrimonios, con jóvenes, con ancianos y enfermos, así como con otros grupos o sectores de la población, o para atender campos específicos como la catequesis, la música, la recreación, las celebraciones culturales, aspectos organizativos y otras actividades comunitarias asociadas a la experiencia y práctica religiosa popular. No obstante, eso ya corresponde más al campo de la pastoral institucional eclesial propiamente dicha, lo cual no se trata en este estudio, aunque se menciona.

Todos estos personajes y agrupaciones han mediado y motivado las diversas formas de pertenencia a la Iglesia, han desempeñado funciones ministeriales concretas y han evitado que el catolicismo popular fuera una fuerza anárquica, o apática, o simplemente una masa dominada o manipulada por el clero. El clero, por su parte, ha tratado de vincular generalmente los diferentes ministerios de tipo popular a su triple ministerialidad (triple potestad) de enseñar, santificar y gobernar como marco interpretativo y operativo (teológica, jurídica y pastoralmente): los ministerios de tipo popular en el catolicismo han estado generalmente en estrecha vinculación

26 Para algunos datos históricos, cfr. Rafael Gómez Hoyos. “Los ministerios en la Iglesia colombiana de los siglos XVI-XVIII”, en: *Theológica Xaveriana*, 25 (1975), 31-39; Carlos E. Mesa. “Los laicos en la edificación de la Iglesia novogranadina”, en: *Revista Medellín*, 36 (1983), 503-533; Ana María Bidegaín de Urán. “Para una historia del laicado en Colombia...”, en: *Theológica Xaveriana*, n.72 (1984), 283-295; Manuel José Forero. “Políticos y apologistas cristianos en la historia colombiana”, en: *Revista de la Academia colombiana de Historia*, 32 (1974), 98-105. Hay que anotar que, en las décadas posconciliares, la preocupación teológico-pastoral e institucional del episcopado para la renovación de los ministerios eclesiales se ha centrado preferentemente en el diaconado permanente al cual ha dado gran impulso en casi todas las diócesis colombianas desde 1971. Iván Marín presentó un breve informe en el Quinto Congreso Nacional de Teología, en: *La iglesia y su Misión*, 167 – 176. Otros datos al respecto, se pueden ver en Secretariado Nacional de Pastoral Social. *Aproximación a la realidad colombiana*, 99-112 y 120-121 y en: José Gabriel Mesa Angulo. *Diaconado: orden y ministerio. Prospectiva teológica desde Lumen Gentium* 29. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2020, con amplia bibliografía.

y subordinación con el ministerio pastoral del clero, sin olvidar que a veces se dan también situaciones conflictivas²⁷.

De esta forma y a través de estas mediaciones ministeriales o funcionales el pueblo creyente ha logrado vivir y expresar de diversa manera y en grados diferentes su experiencia de pertenecer a la Iglesia. Estas formas de pertenencia se pueden ordenar en torno a los siguientes hechos de tipo sociorreligioso popular:

- La aceptación que se da en el pueblo sobre el valor del hombre como hijo de Dios (creatura e imagen), que conlleva a un sentimiento más o menos general de afecto, respeto y solidaridad con los demás creyentes.
- La conciencia de estar en la ‘religión única y verdadera’ y de ser un ‘pueblo cristiano’, con la consiguiente desconfianza hacia otras creencias o religiones, y hasta llegar a situaciones y comportamientos de intolerancia y fanatismo religioso, situaciones ajenas al ecumenismo y a una adecuada valoración de los “nuevos movimientos religiosos”.
- La práctica de ciertos valores de sociabilidad familiar, veredal y grupal, junto con el sentido de cohesión, lealtad y ayuda mutua que se da en los núcleos sociales básicos en cuanto son motivados y sostenidos por razones religiosas y morales o como expresión de ellas.
- El sentido de comunión de los santos que se advierte y expresa en el recuerdo piadoso de los difuntos (devoción a las ‘ánimas’), así como la devoción a la Virgen y a los santos.
- La búsqueda de los sacramentos y su reconocimiento como acciones de la Iglesia, depositaria y administradora de la gracia y del poder salvador de Dios.
- El común y tradicional respeto y aprecio hacia los ‘ministros sagrados’ y el sentido de subordinación, obediencia, dependencia y

27 Esta observación es necesario tenerla en cuenta para evitar falsas apreciaciones sobre la relación Iglesia-Pueblo, laicado-jerarquía, como experiencia histórica concreta colombiana que a veces se quiere interpretar desde otro tipo de experiencias, contextos (generalmente europeos) o ideologías que no corresponden a una realidad sociohistórica y eclesial colombiana o latinoamericana.

colaboración con las instituciones religiosas (eclesiales) y de estar en una comunidad organizada y jerarquizada.

- La práctica más o menos fiel de los mandamientos de la Iglesia y el interés por escuchar y transmitir las consignas de la predicación (Para el pueblo ha sido importante lo que dice el ‘señor cura’ o el ‘señor obispo’), y la enseñanza de la moral católica garantizada por la Iglesia, a la que se acoge confiadamente el pueblo.
- La disposición y generosidad del pueblo para colaborar con las ‘obras parroquiales’ o de la Iglesia (Culto, sostenimiento del clero, obras de beneficencia y similares) mediante el pago del diezmo, la ofrenda en la misa, los aranceles o la prestación desinteresada de servicios laborales concretos, más o menos frecuentes.
- La utilización de cierto lenguaje popular de contenido religioso expresado en refranes, dichos y sentencias que se han transmitido a través de varias generaciones en refraneros o en forma de coplas o canciones populares.
- La capacidad de acogida que hay, especialmente entre el campesinado, para con los misioneros y en general para la presencia de la Iglesia (Entre el pueblo tiene aún especial significado la visita de los obispos y suele producir una movilización general).
- La respuesta masiva ante grandes acontecimientos religiosos ocasionales, como las misiones populares, peregrinaciones, visita del papa y otros eventos conmemorativos.
- El querer cumplir, casarse y ser asistido por la Iglesia, que es como reconocerla depositaria de las verdades de la fe y de los medios de salvación.
- El sentido de acogida, apoyo y ayuda que encuentra el pueblo pobre en las instituciones religiosas dirigidas por la Iglesia, como espacio de libertad, esperanza, consuelo y expresión de sus anhelos y necesidades.

Estos hechos de tipo sociorreligioso se dan en diverso grado y con diversa significación e implicaciones en cada región, contexto, grupo o ambiente social, y reciben interpretaciones igualmente diferentes. Pero en su sentido general primario son *signos que expresan una forma de pertenencia y de sentir con la iglesia* dentro de percepciones y modelos eclesiológicos concretos y limitados. No suponen una eclesiología elaborada, a veces ni siquiera

consciente, pero son hechos reales, históricos y culturales, que forman parte de la experiencia religiosa del catolicismo popular colombiano. Son quizá la *síntesis de una eclesiología germinal* o elemental de un pueblo creyente, no evangelizado ni catequizado todavía plenamente. Estos hechos nos ayudan a distinguir cierta *fisonomía eclesial* en el catolicismo popular y a descubrir los modelos de Iglesia que subyacen y prevalecen en él.

Fisonomía eclesial y modelos eclesiológicos en el catolicismo popular

Queremos responder ahora, en forma sintética y esquematizada, a la pregunta que obviamente se nos plantea sobre las imágenes, rasgos o modelos de Iglesia que subyacen como fuerzas sustentadoras y guiadoras de esa especie de conciencia colectiva del catolicismo popular, y que a su vez se expresa en la práctica religiosa concreta y en las relaciones con la jerarquía eclesiástica y los distintos estamentos de la comunidad creyente.

Partimos de la hipótesis de que son imágenes y rasgos acentuados o exagerados, pero en modo alguno plenamente apropiados, absolutizados o excluyentes; el predominio de unos rasgos eclesiológicos en el catolicismo popular no necesariamente significa la negación de otros, aunque implican cierto nivel de opacamiento, olvido o silencio. Estos rasgos que caracterizan la fisonomía de la Iglesia en el catolicismo popular pueden sintetizarse en torno a los siguientes núcleos tipológicos.

La Iglesia aparece con una *fisonomía sociológica* (o societaria) al ser considerada como una *entidad social* de índole religiosa demarcada por una estructura jurídico-territorial en la que se circunscribe la masa popular de los creyentes para formar un país o nación católica, dividida en diócesis y parroquias, bajo un liderazgo ejercido por un clero surgido del mismo pueblo y contexto sociorreligioso. Se percibe como la ‘congregación de los fieles’ bajo la autoridad del papa y de los obispos a quienes los fieles deben obedecer; tienen predominio las estructuras jerárquicas clericales dentro de un esquema que podríamos denominar piramidal con un *régimen centralizado* de saberes, poderes y decisiones. Aparece como una sociedad muy respetable, sagrada y perfecta, equiparable o paralela al Estado, y puede considerarse a la vez dentro y fuera de la sociedad general. Predominan los elementos visibles de *pertenencia externa*, de obediencia a la *autoridad doctrinal, religiosa y moral*, el mantenimiento de las estructuras, el orden y las costumbres, con

sentido de cristiandad como modelo sociorreligioso único. La piedad popular, como *práctica masiva externa*, es la expresión privilegiada y la garantía de su vigencia social. Los fieles son enseñados, a ellos se les administran los sacramentos y son gobernados desde las instancias clericales; algunos desempeñan ciertas funciones importantes, como ya se ha mencionado, pero como una colaboración subordinada y dependiente. La misión de la Iglesia está encaminada al crecimiento de la misma Iglesia y a que todos los hombres lleguen a formar parte de ella. A esta Iglesia se la identifica frecuentemente como un signo de poder social, económico, cultural y político, y se halla sometida a múltiples presiones desde otras estructuras sociales en el campo ideológico y práctico que limitan su libertad profética, y con alguna frecuencia es cuestionada, con razón o sin ella, por algunos medios de comunicación y “opinadores” de la sociedad.

La acentuación de la *fisonomía jurídica* aparece también en la eclesiología del catolicismo popular. Esto ocurre cuando se apela insistentemente al *derecho divino* como instancia suprema de justificación, coacción o corrección de la conducta de los fieles y de sus prácticas ético-religiosas, o para legitimar decisiones autoritativas. Se reconoce la importancia de *las estructuras y normas canónicas*, de las leyes de la Iglesia, de la autoridad clerical, que se expresa en lo que se puede denominar como “juridicismo litúrgico-sacramental”; se ejerce cierto poder de coacción sobre el pueblo creyente en nombre de Dios y de la religión, apelando a los conceptos de voluntad y justicia divina como fuentes normativas supremas. El pueblo fiel es un *pueblo obediente* que honra a Dios cumpliendo sus leyes; los oficios e interacciones funcionales están perfectamente delimitadas y los ministerios son facultades concedidas legalmente a algunos fieles, las cuales se cumplen dentro de límites y condiciones previstas, acostumbradas y poco cuestionadas.

La apelación constante a lo divino en el catolicismo popular confiere también una *fisonomía sacral* a su eclesiología. La Iglesia se considera a sí misma como una *institución religiosa de origen divino y con poderes sagrados*, dentro de la cual se alcanza la salvación; es administradora de la gracia y el perdón divino, dadora de los sacramentos, posee una doctrina revelada y se considera *depositaria única de la verdad en su ámbito religioso*, está segura de su suerte histórica por saberse asistida perpetuamente por Dios y cumple una *misión espiritual* en el mundo, cuya preocupación central está en lo cultural y devocional. Sus principales actores son los *ministros sagrados* que, por vocación y misión, tienen poderes de enseñar, santificar y gobernar a

los fieles dentro de una relación magisterial, autoritativa y paternalista de tipo espiritual y moral. Se distingue el campo *profano* de actuación de los laicos y el campo *sagrado* de actuación del clero, el cual disfruta de ciertos privilegios en el campo sociocultural como consecuencia de la supremacía espiritual reconocida a su estado y misión.

La *fisonomía moral* de la Iglesia es también importante en el catolicismo popular, ya que es casi la única instancia originante (fontal), transmisora y garante de las normas morales que rigen la conducta individual y social de las personas. Vigila con cierto paternalismo la rectitud de la fe y la moralidad de las costumbres, corrige autoritativa y exhortativamente las prácticas viciosas tanto de sus fieles como de la sociedad en general; lucha por mantener ciertos patrones éticos que considera como patrimonio irrenunciable y exige a sus fieles y al clero mismo su enseñanza, conservación y defensa. La fuerza o autoridad moral de la Iglesia y de sus instituciones generalmente no es cuestionada de forma directa y abierta y es casi siempre reconocida y valorada socialmente, con excepción de las críticas, fundadas o no, de algunos medios de comunicación.

La Iglesia tiene un significativo e innegable *prestigio moral* ante el pueblo creyente y ante la sociedad general, a pesar de las deficiencias y errores de algunos de sus integrantes, y se le reconoce su misión encaminada a que la sociedad no se corrompa atentando contra los valores fundamentales del humanismo cristiano. La misma Iglesia apela frecuentemente a las motivaciones morales y humanistas para avalar sus enseñanzas, sus opciones y sus decisiones. Como instancia moral ejerce también una especie de control de la conducta privada de los fieles en campos muy particulares como en la conducta sexual y conyugal de las personas, así como en la educación de la prole. En muchos campos de la sociedad colombiana la Iglesia se impone por su autoridad y prestigio moral.

Dentro de este *contexto sociológico, jurídico, sacral y moral* se han interpretado también las notas que, según el credo, la doctrina teológica y el catecismo caracterizan a *la Iglesia como una, santa, católica y apostólica*, lo mismo que la misión de la Iglesia en el mundo, el estatus y las funciones de sus miembros y la utilización de sus recursos y medios de acción, inclusive los de carácter más espiritual²⁸.

28 Estas consideraciones merecerían un estudio más a fondo y matizado, pero el tema eclesiológico es muy complejo y nos llevaría a ampliar excesivamente este capítulo.

Hay que decir también que casi todas las imágenes o figuras con que se ha comparado a la Iglesia a lo largo de la historia guardan alguna relación con la experiencia eclesial popular, sean esas figuras tomadas de la vida social, del ambiente pastoril, de la agricultura, de la edificación, de la familia, de los esponsales o del mundo profesional y cultural (LG. 6-8). Y ocurre con frecuencia que se acentúan unas imágenes y se olvidan otras y que algunas no logran un despliegue simbólico y práctico eficaz, lo cual hace que se reconozcan determinados modelos de Iglesia más o menos explícitos y conscientes. A algunos de estos modelos nos referiremos en seguida en su relación con el catolicismo popular de una manera simplemente indicativa y a modo de balance hermenéutico.

La comparación de la Iglesia con ciertas *imágenes de origen bíblico* y relacionadas con *la vida pastoril, agrícola, familiar y laboral* (LG. 6) son quizá con las que más familiaridad ha tenido el pueblo, dada la frecuente referencia que ha hecho a ellas la catequesis, la predicación y la liturgia institucional, aunque generalmente se han interpretado en un sentido funcional y vertical, o en una perspectiva escatológica y no tanto en su *significado y dimensión simbólica, histórica y existencial*.

La imagen de *Cuerpo místico de Cristo*, que recibió tanto impulso en tiempos de Pio XII (*Mystici Corporis*, 29-VI-1943), ha sugerido en el pueblo más la idea de ensamblaje y armonía orgánica y de una plurifuncionalidad guiada desde la cabeza (Cristo-papa-obispos), que la de su compleja y misteriosa vitalidad espiritual y pastoral (LG. 7).

La imagen de *Pueblo de Dios* no ha estado del todo ausente, pero ha tenido más la significación social de ‘pueblo creyente’ o ‘pueblo católico’ que una verdadera dimensión histórico-salvífica, mesiánica y profética, en el contexto bíblico de la expresión, como bien lo ha recordado y enseñado el Concilio Vaticano II (LG. 9-17).

Valga lo dicho como aproximación a la fisonomía de la Iglesia en el catolicismo popular y a las razones teológicas que sustentan sus rasgos. El *Quinto Congreso Nacional de Teología* (Tunja, 23-28 de noviembre de 1981) estudió el tema eclesiológico especialmente en relación con las distintas imágenes y modelos y su misión en el mundo. Los principales trabajos fueron publicados bajo el título de: *La Iglesia y su misión*, Bogotá, 1982, a cargo de la Comisión Doctrinal del Episcopado Colombiano. Por otra parte, en los distintos documentos de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC) se ven los rasgos y énfasis de la eclesiológica que sustenta el ejercicio del magisterio episcopal.

La Iglesia fácilmente se ha experimentado y manifestado a sí misma como *madre y maestra* por el modo de entender y realizar su misión, en cuanto que, entre otras cosas, comunica la gracia (vida divina) a través de los sacramentos, y la verdad con la enseñanza de su doctrina, a la vez que realiza para y con el pueblo diversas obras benéficas, asistenciales y de misericordia, en distintos ámbitos de la vida de la sociedad. Engendra a sus hijos en la fe y cuida su vida. A todos parece querer por igual y los acoge, los enseña, los corrige y exige su obediencia. Como Iglesia ‘docens’ (maestra) enfatiza la función del magisterio como guardiana de la doctrina y de las costumbres sanas²⁹.

Con la imagen de *Congregación de los fieles* se ha expresado a veces la condición de la Iglesia como *asamblea visible y comunidad espiritual*, que es humana y divina, terrestre y celestial. Acentúa sus rasgos de Iglesia peregrina que busca lo eterno y parece no valorar debidamente lo intrahistórico. Es la única y verdadera Iglesia de la que todos los hombres deberán llegar a formar parte; a esto se encamina su misión evangelizadora, así como la esperanza y la tensión escatológica. El diálogo interreligioso y el ecumenismo no han tenido mucha cabida en la eclesiología popular en Colombia, incluso a partir de la Constitución Política de 1991.

El modelo de *sociedad perfecta* (cercana al concepto de ciudad de Dios) ha tenido vigencia durante mucho tiempo y, en cierta manera, dentro de ese modelo ha transcurrido la historia religiosa de Colombia, hasta los tiempos del Concilio Vaticano II. La práctica eclesial popular en casi todos los aspectos y la relación Iglesia-Estado son tributarios de esta forma de interpretar la Iglesia. Dentro de esta sociedad a cada uno se le señala su sitio y función desde arriba y su dinamismo es vertical y centralizado. La Jerarquía es protagonista y el pueblo es objeto de su acción, debido al poco desarrollo de una reflexión y conciencia madura sobre el laicado, lo cual ha mejorado un poco después del Concilio Vaticano II y las Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano.

29 Es proverbial la abundancia de documentación que ha producido la Jerarquía católica colombiana, cuya eficacia ella misma cuestiona a veces, cfr. CEC, *La Iglesia ante el cambio*, 333. Su tono autoritario a veces es duro y amenazante, (cfr. CEC, *Identidad cristiana en la acción por la Justicia*, (XXXII Asamblea Plenaria), Bogotá, 1976), o dolorido y denunciante (cfr. CEC, *Mensaje pastoral de la XXXVII Asamblea Plenaria*, Bogotá, 1981), aunque en las últimas décadas el tono de los documentos eclesiásticos ha sido más exhortativo y motivador.

La Iglesia de Cristo, que parece más como una caracterización que una imagen, también ha sido importante en el catolicismo popular y ha servido de instancia apologética sobre el argumento de que ha sido fundada por Cristo, enviada por él y asistida perpetuamente por el Espíritu Santo. Es la prolongación histórica de Cristo y la mediación única necesaria para alcanzar la salvación. Todo lo que en el Evangelio y en la doctrina cristiana se dice de Cristo se transfiere por analogía a la Iglesia, como su cuerpo que es o como tal institución querida por él. Desde esta estrecha relación Cristo-Iglesia se motivan y justifican su naturaleza y su misión como si la continuidad histórica fuera unívoca.

La denominación de la Iglesia como *sacramento de salvación* ha sido de lenta aceptación y difícil comprensión entre el pueblo, dada la peculiar y arraigada concepción exclusiva sobre el 'septenario sacramental', aunque la experiencia religiosa popular no ha sido ajena a la realidad eclesial manifestada como signo e instrumento de salvación. Hay un problema de comprensión, de interpretación, de lenguaje y de categorías simbólicas debido al énfasis puesto en la eficacia sacramental (*ex opere operato*) y al sentido restringido que ha tenido en el ámbito eclesial la categoría y el concepto de sacramento³⁰.

La Iglesia como comunión, en cuanto categoría interpretativa, ha sido muy precaria en el contexto del catolicismo popular, casi imperceptible y poco significativa, dada la experiencia de masificación, el sentido funcional y dependiente de sus miembros, el poco énfasis sobre la igualdad intraeclesial, el predominio de lo institucional jerárquico y jurídicista, la casi inexistencia de sentido de Iglesia local y la poca valoración de las comunidades pequeñas y de los vínculos de cohesión intraeclesial. Sin embargo, la experiencia de comunión en el catolicismo popular ha tenido una expresión importante en los núcleos familiares bien constituidos: muchos hogares cristianos han sido y se expresan verdaderamente como 'Iglesias domésticas' (LG. 11).

La Iglesia de los pobres, lo ha sido más en el sentido de una *Iglesia para los pobres y con los pobres* que realmente Iglesia de los pobres, por cuanto estos han recibido la múltiple, oportuna y frecuente asistencia benéfica de la Iglesia y la han sentido cercana, aunque sin sentirse responsables constructores

30 Sobre la Iglesia como sacramento-signo, cfr. Leonardo Boff. *La vida religiosa en el proceso de liberación*, Salamanca, 1980, 69-91, aunque la literatura al respecto es bastante amplia.

de la misma. A pesar de ser sus 'clientes privilegiados', como lo reconoce el mismo Concilio Vaticano II, al decir que,

[...] la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo. (LG 8)

La Iglesia pobre es algo aún ambiguo (por no decir irreal) porque esta institucionalmente cuenta, en Colombia, con muchos recursos, ciertos poderes y algunos privilegios, y refleja en su ámbito las incoherencias y desigualdades de las mismas estructuras sociales de carácter civil, aún después de la Constitución Política de 1991 y la consecuente separación de Iglesia- Estado.

El modelo eclesiológico de *comunión y participación*, que se ha enfatizado en Puebla (1979), es actualmente uno de los retos que tiene la evangelización popular y se va abriendo paso a través de la potenciación de los *distintos tipos de comunidades eclesiales y de la promoción de los diversos carismas, ministerios y grupos*, así como de la toma en serio del puesto y la responsabilidad de los laicos en la vida y misión de la Iglesia.

Esta gran diversidad de modelos e imágenes de Iglesia nos habla, entre otras cosas, de la complejidad y riqueza extraordinaria de la experiencia eclesial, de su interpretación teológica y de su articulación (encarnación) histórica. También su consideración nos sirve de advertencia para no absolutizar ni minimizar unos modelos o imágenes ni las categorías usadas para su interpretación³¹.

En el catolicismo popular, pues, se pueden descubrir rasgos más o menos acentuados de unos tipos o modelos eclesiales sobre otros, pero no se puede hacer una clasificación unívoca y excluyente para explicar cuál es el sentido de Iglesia que lleva consigo y le sirve de fundamento y para establecer el grado de pertenencia y participación del pueblo en la vida y misión de la Iglesia. El pueblo creyente está en la Iglesia y con ella, siente con la Iglesia y de alguna manera se siente Iglesia, pero sus motivaciones, formas operativas, grado de conciencia y la coherencia histórico-práctica de todos estos factores es muy variable y, como experiencia de fe que es, está en el campo

31 Cfr. Alberto Parra. *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, Bogotá, 1984, 85-128.

del misterio de lo sobrenatural y escapa al control teológico y pastoral, así como a los esquemas analíticos y sistemáticos. Es una experiencia popular que evangeliza y que ha de ser constantemente evangelizada³².

La experiencia sacramental en el catolicismo popular

Uno de los primeros resultados, a la vez positivo y equívoco, del proceso histórico evangelizador de Colombia, ha sido la *instauración de unas prácticas sacramentales, más o menos generalizadas y asumidas por el pueblo dentro de situaciones de fe y de conversión, muy disímiles e inciertas*³³. Desde el principio de la evangelización, el pueblo fue aprendiendo al mismo tiempo un nuevo credo, nuevas oraciones, nuevos rituales, preceptos y costumbres, junto con el aprendizaje del castellano y la adaptación a las nuevas formas de vida, otros sistemas organizativos y de gobierno impuestos por los españoles desde el siglo XVI. La *práctica sacramental* formó parte desde entonces, aunque con ciertas restricciones, de todo el proceso de mestizaje cultural, hasta llegar

32 Para algunos conceptos sobre la experiencia eclesial entre adolescentes colombianos, cfr. Bartolomé Vanrrel. *Crisis de fe y adolescencia (2000 jóvenes confiesan los motivos de su fe o de su incredulidad)*, Bogotá. 1969, 189ss: "El adolescente en la Iglesia". Algunos de los conceptos allí expresados por los jóvenes son muchas veces comunes también entre los adultos. Debemos tener en cuenta que el tema eclesiológico ha aparecido bajo distintos aspectos, en Colombia, en todos los *Congresos Nacionales de Teología*, y que fue abordado de una manera explícita en el Quinto, como ya dijo. Además, este mismo Congreso hizo al final un elenco de asuntos eclesiológicos que se consideraban aún pendientes de una mayor profundización y revisión. Ver: *La Iglesia y su Misión*, ob. cit., 183-186.

33 En Colombia, como en toda Latinoamérica, ha habido con frecuencia muchos planteamientos analíticos sobre la cuestión de la "Sacramentalización-Evangelización", que no podemos abordar aquí, pero de cuyas implicaciones somos conscientes. Sobre algunos logros de la primera evangelización en Colombia y su trayectoria hay bastante bibliografía, como la citada en Pedro José Díaz Camacho. *La religiosidad popular en la historia de Colombia. Aproximación histórica al catolicismo popular en los Andes colombianos*. Bogotá: Códice, 1996; cfr. Luis F. Téllez G., O.P. *Iberoamérica y sus inicios cristiano-culturales*. Bogotá: Antropos, 1992; también: Adolfo Galeano: *Tensiones y conflictos de la Teología en su historia*, ob. cit., p. 233-293 y 308-316, además de otros escritos que se citan en la bibliografía.

a ser una expresión preponderante y distintiva de la religiosidad popular, tanto en Colombia como en los países de la región³⁴.

Sin embargo, no vamos a tratar en toda su amplitud el asunto de la experiencia religiosa popular de carácter sacramental, ya que desborda lo teológico-pastoral e implica problemas de carácter histórico, cultural, antropológico, sociológico, simbólico, entre otros aspectos. Sin olvidar esta dimensión interdisciplinar de las ciencias humanas, nos fijaremos particularmente en aquellos aspectos que más expresamente se hallan relacionados con nuestro tema: *Los llamados “sacramentos populares” y su interpretación teológica*³⁵.

En orden a su correcta interpretación debemos tener en cuenta que, en este campo de la experiencia religiosa, como en otros, como lo expresa Raúl Vidales,

Antes que nada, hay que descubrir al pueblo mismo, en su vivencia, en su cultura, en sus propios significantes, sus intereses y valoraciones, su lenguaje y sus signos, sus gestos y símbolos. También sus an-
tivalores y ambigüedades. Sus ausencias y limitaciones³⁶.

Debemos, pues, apelar a la misma experiencia popular y preguntarnos *qué busca, vive y siente el pueblo creyente cuando se acerca a los sacramentos y expresa determinadas prácticas sacramentales* como formas concretas de manifestar esa dimensión religiosa y ritual fundamental de su condición humana y creyente.

La teología y las ciencias de la religión han propuesto diversas razones para justificar la práctica sacramental desde la doble perspectiva antropológica y teológica, tratando de encontrar y explicar ciertas afinidades entre el dinamismo polirrítmico de la existencia humana y el dinamismo del ritual

34 Para algunos aspectos históricos de la práctica sacramental en Colombia, cfr. Carlos E. Mesa. “El sacramento del matrimonio en el Nuevo Reino de Granada”, en: *Teología Xaveriana*, t. 25 (1975), 53-61; Id. “Administración de los sacramentos en el período colonial”, en: *RACHE* (1971). 72-106; Eduardo Cárdenas. *Pueblo y religión en Colombia*. ob. cit., 549-593, sobre la piedad eucarística; Juan Manuel Pacheco. *La evangelización en el Nuevo Reino...*, 497-509; Enrique Dussel. *CEHILA*, I/I, 612-517.

35 Cfr. Raúl Vidales. “Sacramentos y religiosidad popular”, en: *Seladoc. Religiosidad popular*, 171-187; Dionisio Borobio. “Los ‘cuatro sacramentos’ de la religiosidad popular. Una crítica”, en: *Revista Concilium*, 132 (1978), 249-266.

36 Raúl Vidales, loc. cit., 172.

sacramental³⁷. En el campo de la religiosidad popular este estudio comparativo ha llevado a la consideración de que el bautismo, la primera comunión, el matrimonio y los ritos funerarios son *los cuatro momentos sacramentales populares más importantes*, concurridos y significativos para el pueblo creyente.

La fenomenología de la religión ha acuñado la expresión “ritos de transición” (o de pasaje) para caracterizar y explicar esta conjunción entre el rito religioso y el ritmo vital del hombre individual o socialmente considerado³⁸. Como bien lo dice G. Widengren, “El hombre, a quien le gusta configurar ritualmente su vida y su obra, hace que su actividad religiosa se desarrolle dentro de un complicado sistema ritual”³⁹. Este complicado sistema ritual corresponde a la vez y expresa los diversos ritmos de su existencia histórica y el modo de buscar su puesto espiritual en el ámbito del mundo y de lo divino a través de un conjunto simbólico coherente, es decir, lleno de sentido.

Dentro de este conjunto rítmico simbólico en que se expresa religiosamente el creyente tenemos que interpretar la práctica sacramental popular porque es una de sus manifestaciones y vivencias profundamente significativas.

Aspectos fenomenológicos de la práctica sacramental popular

Nos referiremos en seguida a lo que hemos llamado los cuatro momentos sacramentales populares como parte nuclear y culminante del complejo sistema ritual popular.

El bautismo de los niños, como ya se insinuó en la primera parte de este escrito a propósito del *itinerario temporal y ritual de la existencia cristiana*, es de gran importancia para el pueblo, constituye un acontecimiento muy significativo y exigente para la familia, y en su celebración concurren diversos agentes con intereses, sentimientos, creencias, motivaciones y objetivos también

37 Cfr. Santo Tomás, S. Th. III, qq. 60-65 (especialmente q.65, a.1, sobre las razones que justifican el septenario sacramental); Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, ob. cit., 189-233.

38 Cfr. Geo Widengren. ob. cit., 196. (La expresión “rites de passage” se le atribuye generalmente a A. Van Gennep, que así tituló una obra suya (París, 1909); Luis Maldonado, *Introducción a la religiosidad...*, ob. cit., 21 y 103-108.

39 Geo Widengren. ob. cit., 195; cfr. Casiano Floristán. “Ritmos litúrgicos y ritmos de sociedad”, en: *Revista Phase*, 115 (1980), 39-49; Robert Pannet. *El catolicismo popular...*, ob. cit., 105-159; CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 254-258.

diferentes. El conjunto ritual abarca varios pasos y los factores que entran en juego son múltiples y variables según las condiciones sociales, económicas y pastorales en que se programa y cumple la celebración. Aquí, como en otros casos, lo religioso y lo social confluyen y se conjugan desigualmente.

Los principales agentes que intervienen son: el niño, los padres, los padrinos, los familiares (especialmente los abuelos, los tíos y hermanos, si los tiene), los vecinos e invitados y, por supuesto, el ministro celebrante. Son personas que tienen una relación concreta con el niño y con lo que se celebra, por eso no suele haber extraños ni curiosos, como ocurre en otras celebraciones. Las personas tienen vínculos definidos y desempeñan funciones concretas en torno al conjunto ritual⁴⁰.

Los padres y los abuelos son los que generalmente escogen el nombre del niño, los padrinos y la fecha del bautismo; los padrinos compran el vestido (o ajuar) para el niño, “lo cargan” durante la celebración, se vinculan de una manera nueva con los padres del niño (nace un compadrazgo) y deben darle al ahijado buen ejemplo, regalos y asistencia en caso de que falten sus padres. Ser padrino de bautismo es un honor, una responsabilidad, implica ciertos gastos económicos y establece nuevos vínculos sociales y morales con el niño y con sus padres. Otros miembros de la familia (tías, comadres, hermanas...) ayudan a preparar bebidas y comestibles y a disponer la casa (propia o de algún vecino o amigo) para la reunión o agasajo familiar que seguirá a la celebración religiosa; otras personas, en fin, son acompañantes natos (invitados imprescindibles) en la celebración y en la inevitable y posterior reunión familiar. Se cumple cierto protocolo de acuerdo a la condición social de la familia y a otros factores circunstanciales y de contexto.

El proceso ritual implica ciertas actividades y trámites preparatorios, la misma celebración religiosa sacramental, el festejo familiar social (que implica comida y bebida y a veces música), además de los compromisos vinculantes (padrino-ahijado y compadres). En los ambientes campesinos aún tiene vigencia social y moral el vínculo entre los compadres. Como bien lo ha hecho notar Francisco Zuluaga,

40 Para algunos aspectos del bautismo en ambientes campesinos, ver: Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular...*, ob. cit., 84-87. Para una búsqueda de las lejanas raíces y analogías con la religiosidad española en torno a estos ritos se encuentra una información muy completa y compleja, en: Antonio Limón Delgado. *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio muerte*. Sevilla, 1981.

El ‘compadrazgo’, o vínculo que crea el haber sido escogido para padrino de bautismo, es muy fuerte en el ambiente rural. Los ‘compadres’ y las ‘comadres’ establecen entre sí relaciones de gran respeto. La relación compadre-compadre y comadre-comadre, es de mucha amistad. En cambio, entre compadre-comadre es de mucho respeto: nunca se chancean entre ellos, y se tratan con deferencia, pero a distancia, no se concibe la más remota posibilidad de matrimonio entre compadre y comadre, ni aún en caso de viudez. Su relación es ‘sagrada’. La casa campesina, siempre hospitalaria, está especialmente abierta para un compadre o comadre. Las visitas se anuncian, y las atenciones se preparan cuidadosamente. Los compadres están siempre dispuestos a prestarse mutua ayuda: se consultan en los problemas, se prestan dinero sin ninguna dificultad, lo mismo que comida, objetos de labranza y de cocina. Como personas de confianza, intervienen en los problemas del hogar⁴¹.

El significado que tiene el bautismo entre el pueblo católico es muy complejo. Para hablar del bautismo se usan expresiones como “mandar olear el niño”, “echarle el agua”, “hacerlo cristiano” (mandarlo cristianar), y otras expresiones semejantes, dentro de un conjunto de creencias, sentimientos y expectativas de distinta índole⁴². Se hace énfasis en que el bautismo borra el pecado original, arranca del poder del demonio (el niño deja de ser pagano o ‘diablito’) y garantiza el ‘ir derecho al cielo’, en caso de muerte, porque ya es hijo de Dios y ha recibido la gracia divina.

Podemos decir que en este conjunto de creencias y expresiones subyace una idea que acompaña a los ritos de iniciación consistente en que esta equivale a un cambio ontológico del régimen existencial y que, como en todos los ritos de iniciación, se significa la desvinculación del individuo de la vida precedente y su inserción en un nuevo contexto⁴³. También entran en juego

41 Francisco Zuluaga. *La religiosidad...*, ob. cit, 86.

42 Cfr. José Luis Caravias. ob. cit., 127-128 y Gaspar Astete, ob. cit., n. 118; 373-381.

43 Cfr. Geo Widengren. ob. cit., 198, con la nota 30. Sobre algunas interferencias de tipo mágico en el bautismo de los niños, cfr. Domingo Salado. ob. cit., 194-195. La siguiente interpretación puede también considerarse válida en muchos casos: “Mientras el bautismo de los adultos es un rito de tránsito y de iniciación al grupo religioso y es recibido como tal, el bautismo de los niños pequeños está considerado, por los

otros significados que es difícil jerarquizar y algunos intereses particulares y convencionalismos sociales asociados al bautismo de los niños. Así, tenemos que hasta hace unas décadas, especialmente antes de la Constitución política de 1991, la llamada *partida de bautismo* era un documento básico de identificación indispensable para todas las personas, y esto motivaba el bautismo de muchos niños cuyos padres no tenían suficientes razones religiosas para hacerlo; también se utiliza el bautismo para establecer nuevos vínculos con personas de estratos socio-económicos más elevados (en algunos casos, es un mecanismo social de ascenso); es motivo de fiesta y de demostración (ostentación) por el número y calidad de invitados y el tipo de festejo social que se lleve a cabo; corresponde también a una obligación de conciencia que sienten los padres y que exige a veces con apremio el clero y algunos familiares más apegados a las prácticas y tradiciones religiosas: es signo de la diligencia cristiana de los padres y de cierta presión familiar y social; se considera que no hay que postergar demasiado el bautismo de los niños.

Sobre el tiempo del bautismo de los niños los criterios de la pastoral eclesial van generalmente por un lado y los de las familias por otro, pero se llega con relativa facilidad al acuerdo. Los bautismos suelen celebrarse en las parroquias los días domingo, o con ocasión de alguna fiesta religiosa especial o en tiempo de misiones populares. Pero para el pueblo el cuándo del bautismo depende más de factores económicos y sociales: “cuando haya con qué”, o cuando puedan los padrinos, se suele decir. Anteriormente, se procuraba bautizar a los niños cuanto antes, debido al peligro de muerte pues el nivel de mortalidad infantil era elevado y el clero hacia constante presión sobre la conciencia de los fieles acerca de esta obligación sobre la que también insistía el catecismo. “Los padres tienen obligación grave de hacer bautizar muy pronto a sus hijos para que no queden en peligro de morir sin la gracia de Dios”⁴⁴. En las décadas recientes se ha ido aplazando un poco la fecha del bautismo de los niños, pero esta práctica sacramental conserva su arraigo popular.

Tanto para la familia implicada como para la mayoría de los vecinos y amigos el conjunto ritual del bautismo (en lo religioso y social) es de gran

medios populares especialmente como el rito de la consagración del nacimiento y de la primera infancia. Afilia al grupo religioso y, por una especie de amplificación, es el acto que autentifica e integra en lo social y cultural”. Robert Pannet. ob. cit. 117.

44 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit. 381.

importancia y constituye un hecho culminante dentro del ritmo de vida del grupo social y de la comunicación de las tradiciones ético-sociales y produce un efecto sobre el pueblo, como lo indica Joaquín Alliende:

Nosotros creemos que el bautismo tiene un sentido social, un sentido colectivo, un sentido en el pueblo. Es decir, el bautismo produce un efecto en el pueblo, es una realidad tan fuerte, tan vigorosa, que de algún modo transforma o constituye el ser mismo que es el pueblo. En fin, su aspecto social, digamos así, está muy pronunciado⁴⁵.

El bautismo es el primer rito de transición o el primer momento sacramental importante en el catolicismo popular y la puerta para las demás etapas que seguirá recorriendo el creyente, conforme a su tradición religiosa, familiar y social.

La primera comunión es otro momento sacramental importante dentro del sistema ritual del catolicismo popular y dentro del ritmo socio religioso familiar; a su celebración se le presta máxima atención y se tienen en cuenta muchos 'detalles' de planeación y organización para que todo salga bien y llene de satisfacción a los implicados.

El cuándo generalmente corresponde a la edad en que se considera haber llegado al uso de razón, pero la fecha depende más directamente de factores sociales y económicos de la familia; hay familias que pasan verdaderos apuros socioeconómicos por este motivo, como si lo importante fuera lo social y la capacidad de gasto y demostración. El mes de diciembre y las fiestas patronales suelen ser tiempos de primeras comuniones en muchas parroquias colombianas, lo mismo que algunas fiestas importantes del calendario eclesial y con ocasión de misiones populares. Las parroquias y las instituciones educativas suelen tener, en sus programaciones, fechas más o menos fijas para estas celebraciones masivas, aunque se dan también algunos casos de celebraciones aisladas y relativamente privadas.

El conjunto ritual (social y religioso) es más amplio y minucioso que en el caso de los bautismos. La preparación catequética es más prolija y precisa, lo mismo que la preparación festiva y social. La misma ceremonia religiosa es más solemne y concurrida e implica ordinariamente la confesión y comunión

45 Joaquín Alliende, en: *Pueblo e Iglesia en A.L.*, ob. cit., 50.

de los padres y atrae más concurrentes. La fiesta social y familiar suele tener un doble desenvolvimiento, uno centrado en los niños (piñata con juegos y golosinas) y otro en torno a los mayores (con comestibles, bebidas, música). Suele haber una explosión colectiva de júbilo, es motivo de satisfacción pastoral para el clero, ocasión de lucimiento para los niños con sus atavíos y sus regalos, y de ostentación para los familiares. Es un acontecimiento para recordar, una fecha “dulce y bendecida”, como dice el tradicional canto popular “Ya llegó la fecha”, que suele entonarse con júbilo en esta ocasión.

Los principales actores o protagonistas son indudablemente los niños; pero los padres y familiares tienen un papel muy activo sobre todo en el campo económico y organizativo. Los invitados juegan un papel socializador, decorativo y de prestigio, y generalmente pertenecen a núcleos muy cercanos de parentesco y amistad. Los gastos económicos corren a cargo de los padres y es un motivo de tensión y dificultades porque se cree que sin fiesta no se puede hacer la primera comunión y porque a veces, aunque no haya medios económicos, quieren “echar la casa por la ventana”, como se dice popularmente. La fiesta social, que sigue a la celebración propiamente religiosa, suele ser más prolongada, estrepitosa y concurrida y sus características dependen del ambiente social, las costumbres del lugar, las posibilidades económicas de la familia, el número de invitados y otros factores y circunstancias. Los niños generalmente van vestidos de azul o negro y las niñas de blanco; en algunos casos llevan pequeños hábitos monásticos. Tanto los niños como sus padres suelen estrenar vestidos para esta ocasión. Otros elementos materiales que ordinariamente se consideran indispensables son las flores, cintas blancas, cirios, devocionarios con pasta de nácar, rosario, estampas recordatorias (denominados registros), adornos para la casa, comestibles, bebidas, música, pólvora y agasajos de distinta índole. Se le da también importancia a la fotografía como valioso recuerdo de la primera comunión y a los regalos. Los invitados (según cierto protocolo) deben llevar regalos y el niño, a cambio y contraprestación, reparte estampas recordatorias. En los medios más pobres el ritual es más simplificado y muchas veces esta celebración se vive con sentimientos desagradables y de nostalgia debido a las desigualdades y precariedades que se hacen más ofensivas para los pobres.

Sobre el significado que para gran parte del pueblo tienen las primeras comuniones, se puede decir que prevalecen los aspectos sociales festivos ostentosos sobre lo propiamente religioso sacramental; la preparación catequética no siempre es adecuada y suficiente y para algunos niños la primera

confesión es una experiencia algo traumatizante⁴⁶; al niño se le insiste en que va a “recibir a mi Dios” en una especie de teofanía individual y que en adelante deberá ser “juicioso y obediente”; en este sentido los mayores suelen hacer una especie de chantaje a los niños exigiéndoles buen comportamiento porque ya hicieron la primera comunión. Este momento sacramental popular suele ser considerado como un objetivo en sí mismo y se halla ordinariamente desvinculado de las exigencias de crecimiento en la fe, de cierta coherencia moral y de su relación con los demás sacramentos. En muchos casos pasarán años en que estas familias no volverán a la iglesia ni a los sacramentos, a no ser con ocasión de un nuevo ritual de transición y compromiso familiar.

Sin embargo, se descubre un hondo significado eclesial por el acercamiento entre el pueblo y el clero, el carácter comunitario de la celebración, el puesto central que adquiere la eucaristía y el fomento del sentido de pertenencia a la Iglesia y de cierta satisfacción religiosa al ver un signo de crecimiento del pueblo creyente y de la conservación de sus tradiciones religiosas. La primera comunión de los niños es un momento eclesial importante y un signo de religiosidad popular muy apreciado por la gente. De todos modos, el conjunto ritual y festivo de la celebración de la primera comunión impresiona mucho la memoria y la afectividad de los niños ya que es la primera vez que ellos son conscientemente los protagonistas y el centro de la fiesta. Es también el momento y la ocasión de la apertura hacia el misterio y hacia los símbolos y de vinculación social con las tradiciones religiosas de los mayores. El recuerdo de la primera comunión es una especie de caja de resonancia evocadora de una experiencia intensamente vivida en un ambiente afectivo de cándida complacencia y alegría; su impacto afectivo perdura, así como su significación social y cultural.

El matrimonio por la Iglesia es otro momento sacramental popular importante y muy complejo ya que implica diversos aspectos de orden social, cultural, económico, afectivo e ideológico cuyas características no podemos ni siquiera reseñar aquí⁴⁷.

46 Un relato pintoresco de una confesión traumatizante con ocasión de una primera comunión nos lo da, por ejemplo, Fernando Soto Aparicio en su novela *Hermano hombre*, Medellín, 1982, 128-131. Para otros aspectos significativos de este ritual popular: Cfr. Robert Pannet, ob. cit., 125-137.

47 Bástenos mencionar ciertas costumbres de amaño o concubinato (o matrimonio de prueba), la nueva situación creada por el matrimonio civil, los criterios morales frente a la relación sexual extramatrimonial, los matrimonios forzados por embarazo no

Como rito de transición, el matrimonio consiste en pasar de la soltería al estado matrimonial (“tomar estado”, se dice en algunos ambientes), salir de la casa y de la dependencia paterna hacia su propia casa y ejercer autonomía, “organizar su vida” dentro de un nuevo contexto familiar, comprometerse con su pareja ante Dios y ante la comunidad para vivir en el amor en orden a la procreación y demás fines y propósitos de la vida matrimonial. Hay un paso de una condición existencial a otra nueva, una reorganización de la jerarquía de valores, responsabilidades y propósitos, un cambio de costumbres y de las relaciones sociales, afectivas, laborales y económicas. Para algunos (especialmente entre hombres) es también el primer contacto con la Iglesia en su edad adulta y una nueva oportunidad de volver a la práctica religiosa.

El tiempo de celebrar el matrimonio depende no solo de la edad y del mutuo acuerdo de la pareja y de sus familias, sino también del factor económico y laboral, así como de algunos aspectos pastorales. En casi todas las regiones de Colombia suele haber numerosos matrimonios por la época de Navidad y Año Nuevo, en las fiestas del mes de junio (San Juan y San Pedro) y cuando hay misiones populares. De los días de la semana tiene preferencia el sábado y, en las ciudades, hacia las horas de la tarde.

Como actores, además de los contrayentes y del ministro celebrante, son importantes los testigos (o padrinos), los padres, familiares, amigos e invitados. También algunos vecinos y curiosos. En muchos casos acompañan a la pareja unos niños que llevan las arras y las argollas y ayudan a la novia en el manejo de su vestido en su desplazamiento hacia el templo⁴⁸. En algunos casos (especialmente en ambientes campesinos) un grupo de

planeado, los casamientos a escondidas y entre familiares, los prejuicios sociales sobre desigualdades económicas y culturales de los contrayentes, la inmadurez, la ignorancia, y los intereses mezquinos que hay a veces en la pareja, además de los problemas teológico-pastorales y canónicos del sacramento. Para algunos aspectos históricos, jurídicos y pastorales, ver: Carlos E. Mesa. “El sacramento del matrimonio en el Nuevo Reino de Granada”, en: *Theológica Xaveriana*, t, 25 (1925), 53-61; Federico R. Aznar Gil. “La introducción del matrimonio cristiano en Indias: aportación canónica (S. XVI)” (Lección inaugural del curso académico en la Universidad Pontificia de Salamanca, 7 de octubre de 1985). Salamanca: Universidad Pontificia, 1985; José Luis Caravias, ob. cit., 131-132.

48 Los usos sociales, especialmente en las grandes ciudades colombianas han establecido cierta categoría a algunos templos y capillas como especialmente escogidos para la celebración del matrimonio. La gente sabe que en tales lugares se celebran matrimonios elegantes y de cierta categoría social.

músicos acompaña a los recién casados desde la salida del templo hasta el lugar de la fiesta y allí seguirán animando la “parranda”. Al salir del templo, los recién casados son saludados con alborozo, y entre aplausos, vivas y granos de arroz o pétalos de rosas, se les desea felicidad y fecundidad. La concurrencia suele ser masiva y heterogénea en la celebración religiosa, pero seleccionada y limitada en la fiesta social. Todos procuran lucir para esta ocasión sus mejores vestidos.

En el desarrollo del protocolo celebrativo del matrimonio hay mucha diferencia entre los medios rurales y los urbanos, pero en ambos casos y en todas las situaciones, la boda constituye un verdadero acontecimiento social, es una noticia que se difunde a través de distintos medios.

El ritual del matrimonio está claramente diferenciado: Por una parte, la preparación de la pareja, los trámites administrativos parroquiales (cursos, expediente, informaciones), la confesión (generalmente el día anterior) y la ceremonia propiamente sacramental; por otra parte, el ritual social es más minucioso y prolongado, y consta básicamente de los dos desplazamientos para ir al templo y regresar de él, de un banquete con baile que, en muchos casos, finaliza con el llamado viaje de novios⁴⁹.

Dentro de este complejo ritual, religioso y social, del matrimonio hay aspectos cuya preparación es especialmente cuidadosa, como son, la despedida de soltera, el vestido, el ramo y demás complementos estéticos de la novia, las argollas y las arras, el arreglo del templo con flores, alfombras y reclinatorios, la selección de los invitados, la organización de la fiesta social en todos sus detalles, la serenata del novio a la novia previa al matrimonio, los regalos a los contrayentes, el vestido de los familiares e invitados, las fotografías (especialmente en el ambiente urbano) y otros aspectos variables según los lugares, costumbres y posibilidades⁵⁰.

49 En la Fiesta social del matrimonio tienen lugar una serie de prácticas de índole ritual como el partir del ponqué (tarta), hacer el brindis, rifar el ramo de la novia, bailar con ella; algunas de las cuales tienen ciertas características supersticiosas. Hay que recordar también que el viaje de novios es una especie de reminiscencia del rapto y que perviven ciertos agüeros en torno a algunos detalles del ceremonial. Para una descripción del ritual matrimonial entre los campesinos, ver: Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular...*, ob. cit., 93-96.

50 Nuevamente Fernando Soto Aparicio nos ha dejado un pintoresco e irónico relato de un matrimonio entre un señor “rico de bolsillo y pobre de espíritu” con una muchacha “pobre de solemnidad” pero simpática, como ejemplo de lo que suelen ser ciertas bodas

El significado religioso del matrimonio tiende más hacia lo jurídico contractual que a lo propiamente sacramental⁵¹; en algunos casos se interpreta como una bendición y autorización de la Iglesia y de la sociedad para cohabitar y tener relaciones sexuales, como parece sugerirlo la costumbre de que los padres den la bendición a la novia antes de salir para la ceremonia y de que el novio pida la mano de la novia a sus padres. Aunque son costumbres que van cambiando porque a veces solamente la pareja anuncia a su familia con cierta anticipación su próxima boda. De todos modos, está claro que el matrimonio establece una *nueva relación inter-familiar* de hondo sentido social y afectivo. El tipo de fiesta social y otros aspectos rituales del matrimonio se hacen corresponder a ciertas categorías sociales que tienden a la ostentación, al orgullo y a cierto romanticismo melodramático: los convencionalismos socioculturales ejercen una fuerte presión sobre las familias en trance de bodas. La preparación prematrimonial propiamente catequética y pastoral, que antes era casi nula, se ha incrementado notablemente después del Concilio Vaticano II, pero generalmente las parejas lo toman como un trámite previo que deben cumplir.

Aunque el matrimonio es concebido como un compromiso (contrato) definitivo, sin embargo, la convicción de que es hasta la muerte ya no es tan arraigada como lo era en las generaciones antiguas, ya no se va al matrimonio con esa especie de ciega seguridad de las generaciones antiguas; también se tejen dichos y bromas sobre el matrimonio y se le desprestigia y ridiculiza con frecuencia, especialmente a través de los medios de comunicación. En fin, la valoración popular del matrimonio y su vigencia moral y social ya no es uniforme ni del todo altruista. Hay intereses económicos y sociales que hacen variar su significación y distorsionan los valores afectivos y religiosos. Pese a todo, el ritual matrimonial, tanto en lo religioso como en lo social, sigue marcando una de las etapas más importantes de la vida de las personas

en los pueblos. Ver: *Hermano hombre*, ob. cit., 244-249. Hay que notar también el sentido machista que generalmente tiene el ritual matrimonial y la relación conyugal; en muchos ambientes campesinos la esposa se refiere a su esposo tratándolo del *patrón* o *mi señor* y la relación es generalmente de dependencia y sometimiento, con derecho a “usar” de ella, como a veces se dice.

- 51 La costumbre de la fiesta en la casa de la novia y las arras parecen tener un significado equivalente a la dote y al pago de un precio de compra que se dan en distintas culturas. Para otros esquemas interpretativos socioculturales del rito matrimonial, ver: Robert Pannet. ob. cit., 139-149.

y familias creyentes y mantiene las características de un rito de transición de hondo significado, tanto para los contrayentes como para la sociedad y la Iglesia: Es el rito de la consagración del amor entre la pareja de creyentes y la constitución de una nueva familia como “Iglesia doméstica”, según lo expresa el ritual litúrgico.

El otro momento sacramental importante, en sentido amplio, para el pueblo es lo que podemos llamar el *ritual funerario*, en el que aparecen tradiciones y prácticas de distinto origen y significación en cuanto al modo de proceder con los difuntos⁵². Es el último rito de transición en el que se acompaña al moribundo y difunto en su paso de la vida a la muerte, de su morada terrena a su “última morada”.

Como el ritual es tan complejo y variable según las regiones, los ambientes socioculturales y las situaciones económicas, nos limitaremos a señalar los aspectos que nos parecen más comunes y característicos de la expresión religiosa popular en torno a las prácticas rituales funerarias. En su enumeración procedemos según el orden cronológico de ocurrencia, señalando los principales momentos en que se desenvuelve todo el proceso ritual, y que suelen ser los siguientes⁵³:

Ayudar a bien morir, acompañar a los que están en peligro de muerte, visitar a los enfermos graves, suele ser un primer paso en este largo ritual. Generalmente los familiares se preocupan de que el que está en peligro de muerte reciba oportunamente los sacramentos de la Iglesia. Los sacerdotes antiguos consideraban como uno de sus principales deberes pastorales la llamada “administración de los enfermos” y en los ambientes rurales se

52 Aquí, más que en las anteriores etapas, la expresión “sacramental” está tomada en un sentido más genérico y por analogía. Porque en algunos casos el rito funerario puede estar totalmente aislado de los sacramentos propiamente dichos. En el capítulo relacionado con el *núcleo escatológico* tratamos sobre la experiencia de la muerte y su significado dentro del catolicismo popular. Aquí solamente nos referimos a los aspectos propiamente rituales. Para un contexto más amplio dentro de las ciencias de las religiones, ver: Geo Widengren. ob. cit. 363-380; Mircea Eliade. *Historia de las creencias...* IV, 354-367; Brandon, S.G.F. (dir.). *Diccionario de religiones comparadas*. II, 1243-1251.

53 Para un ejemplo de un funeral campesino, véase: Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular...*, ob. cit., 159-160; también Fernando Soto Aparicio nos presenta un relato pintoresco de los funerales de un ‘señor principal’ en un pueblo colombiano cualquiera, en la novela *Hermano hombre*, ob. cit., 193-201. Algunos aspectos históricos-litúrgicos, en: Philippe Rouillard. “La liturgia de la muerte como rito de tránsito”, en: *Revista Concilium*, 132 (1.978), 237-248.

recuerdan aún los largos y penosos viajes que hacían los ministros con un fin pastoral y para prestar ayuda espiritual a bien morir. Se considera que los “auxilios de la Iglesia” no le pueden faltar al creyente en el momento de su “tránsito definitivo”. En torno a los moribundos suele haber una serie de objetos y signos religiosos como agua bendita, crucifijos, imágenes de la Virgen y de los santos, medallas, oraciones, reflexiones piadosas, recuerdos de hechos familiares importantes, entre otras prácticas y costumbres populares. Todo parece crear un ambiente sacral preparatorio para la muerte; cuando esta sucede, se desencadena todo un movimiento ritual religioso y social conforme a las costumbres funerarias y a las posibilidades de los afectados. En las ciudades grandes, muchas de estas prácticas se han simplificado o suprimido porque el final de la vida transcurre en hospitales, clínicas y funerarias y es manejado empresarialmente.

La preparación del cadáver se cumple generalmente en un ambiente de respeto y de piedad hasta dejarlo debidamente amortajado en la caja mortuoria cuyas características dependen de los gustos de los “deudos” y de sus condiciones económicas. Las compañías funerarias han ido asumiendo la mayor parte de las funciones y se contratan como un servicio más, de tal manera que el contacto de los familiares con los cadáveres de sus difuntos es cada vez menor en esta etapa.

La velación es un tiempo de gran significado social y religioso tanto para los familiares como para las demás personas que participan en esta actividad. Se hace en la casa o en una sala de velación. Allí se hace visita, se envían coronas de flores, se hace oración, se reencuentran los familiares alejados, se entregan “sufragios” (especies de tarjetas debidamente decoradas) y, a veces, en un cuaderno anotan los nombres de los que se han hecho presentes a “dar el pésame” a los “deudos”. Suele también ofrecerse alguna bebida y comida si la velación es en casa de familia, y por momentos se puede convertir en una animada tertulia recordatoria de la vida del difunto y de las anécdotas familiares. Generalmente los organismos sanitarios y las autoridades ya no permiten las velaciones en las casas de las familias del difunto.

El traslado al templo (conducción, dicen en algunas partes) tiene las características de un desfile procesional en que los hombres cargan el féretro. En algunos casos se convierte en un momento especialmente dramático ya que significa la salida definitiva y sin retorno de la casa y de en medio de su familia. En algunos casos el ministro de la celebración preside este traslado, lo cual cada vez es más raro, especialmente en las ciudades donde hay

servicio funerario especializado. El rito propiamente exequial (o funeral) se desarrolla conforme a la liturgia de la iglesia ya sea en el templo o en la capilla del cementerio y ordinariamente incluye la celebración eucarística. En las regiones apartadas y carentes de ministros se procede directamente de la velación al camposanto en medio de oraciones dirigidas por alguna persona piadosa o entendida en estas cuestiones rituales.

El traslado al cementerio significa acompañar al difunto hasta su “última morada”. En algunas regiones era obligatorio por costumbre que el sacerdote acompañara procesionalmente el cortejo fúnebre entre rezos, cantos y responsos; en otros casos dependía del tipo de entierro ‘contratado’ por los familiares y conforme a determinados aranceles o costos estipulados. Este desfile era especialmente solemne en algunos pueblos pequeños y todavía en las ciudades las caravanas funerarias motorizadas tienen bastante importancia y transcurren en medio del respeto general. En algunas regiones suele acompañarse este traslado al cementerio con música de comparsas o de una banda o conjunto musical.

La sepultura o enterramiento se convierte a veces en otro pequeño rito funerario con bendición de la fosa o tumba, agua bendita, exhortación piadosa, oraciones y el enterramiento propiamente dicho. Aquí aparecen también y de modo hiriente las diferencias sociales y económicas a pesar de que se diga que la muerte tiene un dinamismo de igualación en cuanto que es una suerte común a la que nadie escapa⁵⁴. Las prácticas de incineración de los cadáveres, que se ha ido generalizando donde hay posibilidades, han ido generando un sentido distinto en la cultura y las creencias populares en torno a los cadáveres y a la muerte.

El novenario por el difunto es también una práctica popular arraigada y, generalmente, tiene lugar en la casa de la familia del difunto; a veces incluye misa el último día. Consiste fundamentalmente en recitar comunitariamente una serie de oraciones tradicionales (el rosario) por el “eterno descanso” del

54 Un comentario crítico sobre estas desigualdades y lo que representan, escribió en su momento Rodolfo Ramón de Roux. “Así en la muerte como en la vida. ¿Qué hay detrás de las lápidas?”, en el *Magazín Dominical* (El Espectador), Bogotá, n.62 (3-VI-1984), 9-10. La experiencia de los funerales en tiempos de la pandemia del Covid-19 (2020), dan motivos de nuevas reflexiones sobre la forma de proceder y sentir ante esta realidad inevitable, como es la muerte y la manera de proceder con los cadáveres con todas las restricciones de índole sanitaria.

difunto y en él participan ante todo los familiares más allegados, también amigos y vecinos, si es el caso.

La visita periódica al cementerio y el mantenimiento de la tumba con lápida y flores es otro elemento ritual importante que expresa el tipo de relación con los difuntos, así como las visitas a las criptas de la Iglesias donde haya osarios y cenizarios. Se consideran como días especialmente señalados para visitar el cementerio los lunes y el 2 de noviembre (día conmemorativo de todos los difuntos en el calendario católico), aunque también en algunas partes los sábados y domingos, quizá por cuestiones laborales y de disponibilidad de tiempo.

La celebración aniversaria (“cabo de año”, en lenguaje popular) forma parte del complejo ritual funerario popular. Suele consistir en una misa de difuntos que ordinariamente es muy concurrida por familiares y amigos del difunto. Es también muy arraigada la costumbre de encargar (o mandar decir o celebrar) misas por los difuntos con cierta frecuencia, respondiendo a una especie de obligación de conciencia y como expresión de la vinculación afectiva con los difuntos, la cual se mantiene y expresa a través de las prácticas devocionales.

Hay otros aspectos rituales (parasacramentales) que conviene mencionar, dada la importancia que parecen tener para mucha gente colombiana. Por ejemplo, la costumbre de poner cruces al borde de los caminos públicos o carreteras donde ha muerto alguien por algún accidente de tránsito; a veces en estos sitios se construyen pequeños mausoleos adornados y cuidadosamente mantenidos por los “deudos”; también es significativa la práctica, cada vez más en desuso, de *guardar luto*, que se expresa en el vestido y en el cambio de algunas costumbres siguiendo ciertos convencionalismos familiares o sociales. Sobre su significación podemos decir que,

El duelo es al mismo tiempo un deber religioso y social; su expresión externa da al muerto la certeza de que no está olvidado, crea una relación nueva con el muerto y fortalece la unidad social, que quedaría debilitada si faltasen los ritos luctuosos⁵⁵.

55 Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, ob. cit., 375, siguiendo a E. Durkheim.

También se considera importante la práctica de sacar los restos de los difuntos de las tumbas y conservarlos en osarios o cenizarios en las criptas o mausoleos. Todas estas prácticas se pueden considerar como elementos rituales dentro de la denominación genérica de *ritos de transición en torno a la muerte* como última etapa transitada por el hombre sobre la tierra. Igualmente forman parte del conjunto de prácticas que expresan la vinculación devocional con los difuntos, como se verá más adelante, en el capítulo sobre el *núcleo escatológico*.

Los signos sociales de solidaridad y participación en el ritual funerario son: hacerse presente personalmente en los ritos y demás manifestaciones de duelo; dar el saludo de pésame a los “deudos” y acompañarlos; ayudar a cargar el féretro (los hombres), enviar coronas de flores o “sufragios”; participar en la velación aunque sea durante un corto espacio de tiempo para saludar a los “deudos”; exteriorizar los sentimientos de dolor, piedad y respeto hacia los familiares del difunto, es decir, participar del ambiente luctuoso que se vive en torno a la muerte; hacerse presente en las ceremonias propiamente litúrgicas en memoria de los difuntos; aceptar lo que ofrezcan los “deudos” como refrigerio y comida, y colaborar activamente en los aspectos prácticos que sean necesarios para el buen desarrollo de todo el proceso ritual de los funerales.

Sobre la significación de este complejo ritual bástenos decir que expresa las creencias sobre la muerte y el destino final del hombre, el tipo de relación de los vivos con los difuntos, las convicciones religiosas y sociales sobre el “más allá” y la esperanza de los creyentes en la vida futura. El rito funeral conmemora la pérdida de la vida y proyecta la esperanza de otra vida, porque:

Aclimatar la muerte por el rito religioso, es consagrar la vida como valor definitivo e inmutable, conectándola con el arquetipo supremo, modelo de todo dinamismo vital. Fuente de toda renovación... el entierro viene a ser pues como una manera de domeñar la muerte. Pero para olvidarla presto y para reencontrar, con provecho del difunto y a su favor, una dignidad y un prestigio frecuentemente negados en la vida corriente. El entierro religioso obra así una doble transmutación: el cadáver se convierte en un nuevo ser, el difunto, que la familia y la sociedad acogen y acompañan; la muerte se transforma en dramaturgia de la condición humana⁵⁶.

56 Robert Pannet. ob. cit., 56.

Además de los momentos, espacios y prácticas sacramentales cuya fenomenología hemos tratado de enunciar, hay que decir también que en algunas partes y épocas del año *la práctica sacramental de la confesión* tiene las características de una especie de rito de transición importante. En Colombia las confesiones suelen ser abundantes con motivo de la Semana Santa, en ciertas fiestas y celebraciones locales ('cuarenta horas', fiestas patronales y otras ocasiones), cuando hay misiones populares y (especialmente en Antioquia) el último día del año. Quizá también *el proceso ritual de las peregrinaciones* podría interpretarse, con ciertas limitaciones, dentro de estas categorías, pero no hay espacio aquí para entrar en detalle a su análisis.

En torno a los diversos *momentos sacramentales* del catolicismo popular que hemos mencionado, el hombre creyente cumple su ciclo vital y religioso y el pueblo creyente celebra ritualmente las principales etapas de su existencia histórica y terrena dentro de una estructura y dinamismo religioso cultural que es eminentemente sacramental, en un sentido amplio. De su interpretación teológica más explícita debemos ocuparnos en seguida.

Aspectos teológico-hermenéuticos de los "sacramentos populares" o ritos de transición

Si tenemos en cuenta el dinamismo simbólico del *comportamiento sacramental del pueblo*, según los componentes morfológicos que acabamos de señalar, podremos descubrir más concretamente qué es lo que busca, vive, siente y cree cuando a lo largo de las distintas etapas y ciclos de su vida el creyente se acerca a los sacramentos cristianos. Esta consideración nos ayudará a explicitar e interpretar los principales aspectos teológicos implicados en la práctica sacramental popular. Aunque, a propósito de cada rito de transición hayamos señalado algunas de sus líneas de significación, debemos aún indicar cuáles son los principales aspectos teológicos que aparecen como más comunes, en orden a su comprensión y valoración. Nos referimos solo a los aspectos teológicos y no a los de carácter pastoral o administrativo, como dimensiones especialmente enfatizadas en los ritos populares de transición cuya fenomenología hemos analizado.

Consideramos que las principales dimensiones de carácter teológico que aparecen enfatizadas, aunque de manera variable, son las siguientes:

- *Dimensión epifánica.* Se acentúan los aspectos propiamente religiosos o sacrales; se busca a Dios, su gracia, su poder, su bendición, su perdón; se cree en el encuentro individual con Dios y se penetra de alguna manera en el ambiente sagrado en que Él se manifiesta; se tiene acceso a las cosas santas a través de los ritos sagrados. La primera comunión y el rito funerario parecen explicitar particularmente esta dimensión epifánica de lo sacramental, unida también a una significación consecratoria como dedicación y vinculación existencial con lo divino.
- *Dimensión simbólica.* Las motivaciones, creencias, intereses y sentimientos religiosos se expresan a través de gestos, actitudes, objetos sensibles y palabras cargadas de sentido. Los ritos no son acciones vanas, siempre llevan algún sentido implícito, suponen una estructura y dinamismo simbólico. Pero si hay una multiplicación o exageración del gesto y de los elementos sensibles entonces se habla de ritualismo y es una banalización o degeneración de la dimensión simbólica. El pueblo creyente, sin embargo, es muy expresivo y prolijo en su ritualidad dada su peculiar psicología; esto implica más un aspecto cultural autóctono que una degeneración ritualista y debe ser valorado teológica y pastoralmente⁵⁷.
- *Dimensión festiva.* El rito popular de transición resalta los ingredientes de lo festivo, como es la alegría, el intercambio, la música, lo colorista, lo triunfal, el disfrute y la danza, a través de las acciones o elementos que componen todo el conjunto ritual (comidas, bebidas, flores, pólvora, música, bailes, desfiles, adornos, regalos y otros). Esta dimensión festiva se ha desarrollado más en el campo social y como algo paralelo al rito propiamente religioso, dado que este ha sido generalmente sobrio, cuando no convencional, mecánico y simple. El pueblo no puede renunciar a la dimensión festiva en su práctica religiosa y sacramental, y cuando no la encuentra se la inventa o recurre a los posibles sucedáneos (alcohol, diversiones, vicios, y hasta violencia)⁵⁸.

57 Cfr. Luis Maldonado. *Religiosidad popular*, ob. cit., 90ss.

58 Cfr. *Ibíd.*, 193ss. Id. *Introducción a la religiosidad...* 103ss. "Para una Familia popular, celebrar algo es decir sí a la vida, es afirmar su voluntad de luchar contra la muerte de los seres, es afirmar la realidad y la bondad de las cosas, es hacer un acto de adhesión

- *Dimensión mesiánica.* Las expectativas de salvación son especialmente acentuadas en la práctica sacramental popular. La salvación viene de Dios y se la espera con un “sentido inediatista” y casi mecánico, debido a la acentuación de la causalidad y eficacia sacramental asociada a la prolijidad del rito y a ciertas motivaciones e intereses utilitaristas. Se espera recibir algo de Dios no solo en el campo espiritual ni para el más allá, sino para el presente y el futuro cercano. La pobreza, la enfermedad, la marginación y demás situaciones deshumanizantes desencadenan o favorecen las expectativas mesiánicas en torno al ritual religioso en el que suelen darse ciertas interferencias de tipo mágico⁵⁹.
- *Dimensión socio-antropológica.* Los sacramentos tienen una cierta correspondencia o afinidad con algunas etapas o ciclos vitales del hombre, tanto individual como colectivamente considerados, según se ha dicho. Además, la práctica sacramental se constituye en un ámbito de encuentro interfamiliar y grupal, es una ocasión de autoidentificación como creyente-practicante, de integración sociocultural mediante la participación en los valores, costumbres y prácticas religiosas tradicionales y de regulación ritual de la relación del individuo con la comunidad. La práctica sacramental es una forma de expresar socialmente que se es católico, de avivar el sentido de pertenencia a un grupo determinado que tiene valores, convicciones y sentimientos religiosos comunes. Esta dimensión se halla más desarrollada en el festejo social que acompaña al rito religioso⁶⁰, y expresa a la vez el sentido de integración social y pertenencia eclesial.

a su cultura. Es redefinir ese mundo en que viven, encuadrar su existencia y la de los suyos ajustándolas al pasado y al porvenir, es liberarse del gueto del presente al menos por algunas horas, es plantar un trampolín para saltar hacia una esperanza a largo plazo; es desarrollarse y hallar, con los que ella ama, la tranquilidad y la alegría”. Robert Pannet, ob. cit., 112-113.

59 Cfr. Domingo Salado, ob. cit., 191-202; José María Castillo. *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*. (4ª ed.), Salamanca, 1985, 141ss.

60 “La celebración de los tiempos importantes realiza, en el seno de la familia o en ciertos casos en la colectividad local, esa transmutación afectiva de datos básicos cotidianos (principalmente la suma de las presiones sociales) mediante una especie de “super-tensión” de la memoria, de la imaginación y de la sensibilidad... Es una liberación

- *Dimensión estética.* La práctica sacramental popular tiene cierto carácter demostrativo como afirmación de un cierto poder, de unas posibilidades, de una situación o estatus socio-económico o de una condición de practicante reconocido. Hay signos de ostentación y despilfarro, afán de lucimiento y generosidad desbordante, profusión de actitudes demostrativas y esteticistas. Todos los aspectos de la dimensión festiva se preparan con particular esmero y antelación para que la celebración sea hermosa, lúcida, gratificante, satisfactoria y quizá memorable. Los protagonistas procuran lucirse y satisfacer a los demás para que la fiesta tenga éxito y sea ponderada y recordada⁶¹.
- *Dimensión vinculante.* La dimensión social de la práctica religiosa no es solamente relacional y participativa, tiene una fuerza vinculante. La práctica sacramental popular establece, restaura o afianza los lazos interpersonales o intergrupales tanto en lo religioso como en lo social (Dios-Iglesia-sacramentos-familia-pareja-compadres-comunidad, vecinos). Hay familiares que solo se reencontran en torno a los ritos de transición, así como hay creyentes que solo se encuentran con la Iglesia en estas oportunidades. De estas celebraciones surgen vínculos nuevos (pareja matrimonial, padrinos-ahijados-compadres) y se vuelven a identificar como miembros de un grupo o familia los que por diversas circunstancias viven alejados o son entre sí desconocidos. En estas celebraciones suelen conocerse nuevos primos y sobrinos cuando el grupo familiar es numeroso y disperso. El rito religioso expresa el vínculo fundamental de la fe que hermana, reconcilia e integra social y eclesialmente.
- *Dimensión coyuntural.* La práctica sacramental popular, como rito de transición que es, corresponde a una etapa, al comienzo de un

momentánea cuyos efectos psicológicos y sociales son sin embargo duraderos. Recrea el ser profundo liberándolo de la angustia, recrea el ser social liberándolo de las coacciones del entorno. Es pues una recreación del equilibrio psíquico y socio-afectivo y así llega a ser un recreo, un tiempo verdaderamente libre, aunque intermitente y limitado, en el vuelo de la libertad..." Robert Pannet. ob. cit., 114-115.

61 Cuando una Fiesta ha sido muy concurrida, prolongada, y ha sonado en ella profusamente la música y la pólvora, se dice que ha sido una "fiesta muy sonada" o una celebración muy hermosa.

ciclo, o al dinamismo de un rito vital concreto. Es una experiencia en cierta manera única (efapáxica); ligada a un momento determinado de la vida; es un trance coyuntural por el que se pasa casi inevitablemente.

Cuando se acentúa esta dimensión, se enfatiza igualmente el aspecto espiritualista e individualista del rito de transición y se le desconecta de su carácter histórico y de sus implicaciones operativas: se debilita y oscurece el dinamismo propiamente sacramental y aparece sobrevaluada la categoría de “administración sacramental”.

Las dimensiones que acabamos de señalar aparecen como un fondo teológico motivacional más o menos enfatizado en la práctica sacramental popular y nos demuestra que hay otros aspectos también importantes que se hallan un poco olvidados, opacados o menos explicitados o desarrollados en el campo propiamente de lo ritual sacramental y que se convierten en factores negativos. Los principales son los siguientes:

- Sobrevaloración de lo administrativo-funcional con detrimento de lo celebrativo-pascual.
- Separación entre el culto y la ética con descuido de la dimensión histórica y de la proyección misionera y testimonial de los sacramentos y de su fuerza de cambio.
- Falta de realismo sacramental (sacramentos de la fe) por no corresponder siempre a un proceso de crecimiento en la fe como encuentro, adhesión, compromiso y seguimiento de Cristo.
- Desarmonía cultural por falta de incorporación del lenguaje y simbolismo popular en el ritual sacramental (SC. 37-40).
- Centralismo ministerial autoritario que da preferencia al ritual litúrgico funcional frente a las necesidades y situaciones concretas de la fe de las personas y grupos.
- Desconexión teórico-práctica entre los distintos momentos sacramentales de la experiencia religiosa popular⁶².

62 Parece que en todo esto subyace fundamentalmente la *concepción del sacramento como una cosa sagrada* que se hace, se administra se da y se recibe con determinados efectos y finalidad, con olvido de que el sacramento es ante todo acción simbólica, significativa y pertenece más al campo de las relaciones interpersonales que al de las cosas sagradas. Esto explica también esa especie de doble ritualidad que aparece en los ritos de transición que hemos analizado, en los cuales, por una parte, está el rito propiamente

- El uso frecuente y la poca distinción de los llamados “sacramentales” parecen expresar una especie de “sacramentalidad difusa” que la catequesis y la pastoral no logra clarificar en los conceptos teológicos ni en la práctica devocional.

Aquí no podemos considerar otros aspectos de carácter más pastoral, dadas las limitaciones y condiciones específicas de este trabajo. Tengo la persuasión de que en lo dicho se hallan los elementos fundamentales para una interpretación teológica global de la experiencia sacramental en el catolicismo popular de Colombia cuyo desarrollo exigiría más amplio espacio y dedicación más puntual.

religioso y por otra, el festejo social; en el primero predomina lo sacral y en el segundo lo interpersonal familiar y simbólico, como ya se ha dicho. Habría que tener en cuenta, por otra parte, la tendencia que a veces se advierte en la celebración de la misa como elemento de solemnización de ciertas fechas, acontecimientos o circunstancias de la vida religiosa familiar o civil, y lo que eso significa desde el punto de vista de la sacramentalidad en su relación con la vida concreta de los creyentes, sin olvidar, por supuesto, que la liturgia, como celebración de la fe, es la cumbre y la fuente de la vida de la Iglesia (SC. 10), y celebración de la vida.

CAPÍTULO OCTAVO

NÚCLEO MODÉLICO-MEDIADOR: LA VIRGEN MARÍA, LOS SANTOS Y LAS IMÁGENES RELIGIOSAS

281

*Madre mía, que estás en los cielos:
envía consuelo a mi corazón.
Cuando triste, llorando, te llame,
tu mano derrame feliz bendición.*

CANTO MARIANO POPULAR

María y la devoción mariana en el catolicismo popular colombiano

La figura de María ha sido, desde el principio de la historia religiosa cristiana del pueblo colombiano y latinoamericano, uno de los signos configurativos, representativos e identificadores de mayor relieve del catolicismo popular, como quiera que el conocimiento y la devoción mariana llegó a estas regiones con el evangelio y la fe católica. Por esta razón, el *catolicismo popular colombiano ha llegado a ser mariano en sus más profundas raíces socioculturales*, y la devoción a la Virgen María uno de sus rasgos más característicos. La identidad religiosa del pueblo católico colombiano casi se confunde con la piedad mariana: *Colombia es un país mariano*, se ha dicho con suficientes hechos y sobrada razón, lo cual se manifiesta en el mapa colombiano sembrado de santuarios marianos que expresan y fomentan las distintas advocaciones y motivos devocionales.

En efecto, los historiadores nos dicen que desde las primeras experiencias y empresas misioneras de evangelización en lo que hoy es Colombia, la figura de María, incluso físicamente con su iconografía, estuvo asociada a la obra misionera, junto con la Cruz y la Eucaristía: los predicadores de las primeras horas de la cristianización introdujeron también las primeras imágenes de María, y la devoción a la Virgen formaba parte fundamental de sus temáticas y métodos misioneros. En efecto, una de esas primeras

imágenes llegadas a Colombia es la escultura de “*Nuestra Señora del Rosario de la Conquista*” que se venera actualmente en el templo de Santo Domingo de Bogotá¹, y entre las prácticas pastorales y las devociones asociadas a la evangelización y a la piedad popular ha ocupado un lugar de preferencia el rezo del Rosario².

La herencia mariana proveniente de España parece haber encontrado suelo nutritivo y fecundo tanto en la sensibilidad religiosa de los aborígenes del Nuevo Mundo como en el valor simbólico de algunas deidades, mitos y cultos femeninos que configuraban su experiencia religiosa y que, por cierta afinidad, entraron en rápida sintonía con la devoción mariana³. Así lo expresa, por ejemplo, Gerardo Farrel, al decir que,

La presencia de María en el origen y desarrollo histórico de América Latina es obra de los agentes pastorales venidos de España, pero

1 Debo advertir que algunos de los temas de este capítulo sobre la devoción mariana en Colombia se presentaron en el Tercer Congreso Internacional de Teología Mariana (Chiquinquirá, 2012) y se han publicado en parte, con el título: *María en la religiosidad popular colombiana. Fenomenología religiosa y hermenéutica teológica*, como se indica en la bibliografía respecto del autor; aquí se presenta con algunas variaciones. Sobre el origen de la devoción mariana en Colombia y en la región, se puede ver: Alberto E. Ariza. *Nuestra Señora del Rosario de la Conquista, del Convento de Dominicos de Santafé de Bogotá*. Bogotá, 1956. (Separata de *Anales de la Provincia Dominicana...*, 25 páginas); Severino de Santa Teresa. *Orígenes de la devoción a la Santísima Virgen en Colombia*. Medellín, 1942; Id. *Virgenes conquistadoras que Santa Teresa envió a las Américas: La Purísima Concepción y Nuestra Señora del Carmen. Historia documentada de estas imágenes y del desarrollo de su culto y devoción en Iberoamérica*. Vitoria-San Sebastián, 1951; Andrés Mesanza. *Célebres imágenes y santuarios de Nuestra Señora en Colombia*. Chiquinquirá, 1950; Rubén Vargas Ugarte. *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados* (2 vols.) (3ª. Ed.), Madrid, 1956; Morilla J.M., Suárez F. y Giralda A. (Coordinadores). *Raíces Marianas en Latinoamérica*. Bogotá: San Pablo, 2012. Este escrito contiene las ponencias del Congreso Mariano, Latinoamérica siglo XXI. Loja, Ecuador, mayo de 2010.

2 Cfr. Leonardo Ramírez Uribe. “La práctica y difusión del Rosario en la Colombia del siglo XVI”, en: *Theológica Xaveriana*, t. 29 (1979), 425-455.

3 Para algunos aspectos de la mitología aborígen colombiana, cfr. Mariano Izquierdo Gallo. *Mitología americana...*, ob.cit., 44ss y 219-292. En este contexto mitológico, la diosa Dabeiba tiene los rasgos de la Virgen de la Asunción, por ejemplo. Se puede ver también un contexto amplio en: Juan Manuel Castells Tejón. *Los siete rostros de María. La Virgen, la Iglesia y la mujer*. Bogotá: Intermedio, 2011.

también es fruto de los pueblos nativos que la asumieron y en alguna medida la recrearon desde su realidad cultural⁴.

Esta peculiar connotación mariana del catolicismo popular colombiano se ha desarrollado y expresado sociohistóricamente a través de diferentes *prácticas, símbolos, objetos y hechos* de tipo devocional cuya fenomenología y significado es preciso estudiar. A algunos de sus aspectos más significativos queremos dedicar en seguida nuestra atención, consciente de que es un tema amplio y que solamente podremos proponer una visión un poco parcial; esta se centrará especialmente en los aspectos culturales y devocionales más relevantes. Debemos tener en cuenta, además, que la lectura teológica del presente capítulo se ha de hacer en continuidad con los anteriores para no perder o minimizar su sentido cristológico, eclesial y pastoral, recordando, además, que el mismo Concilio Vaticano II ubicó la cuestión mariológica dentro de la *Constitución Lumen Gentium sobre la Iglesia*, como parte final y conclusiva de dicho documento (LG. 52-6).

Aproximación fenomenológica al culto y a la devoción popular a la Virgen María

El tratamiento literario que se ha hecho en Colombia del tema mariano ha producido un material editado bastante disperso, complejo y fragmentario, centrado en gran parte en el campo propiamente literario divulgativo y en el de la pastoral de tipo devocional. Su estudio juicioso daría para una sugestiva e interesante investigación y para descubrir el poco interés propiamente

4 Gerardo T. Farrel. "María en la Evangelización de la Cultura Latinoamericana", en: *Revista Medellín*, 32 (1982); cfr. Joaquín Alliende. "La cuestión mariana en América Latina. Aporte para un temario y algunas posturas", en: *Revista Medellín*, 15-16 (1978), 423-433; Juan Manuel Pacheco. *La consolidación de la Iglesia...*, 538-546; Primer Congreso Mariológico de Colombia. *María en la Religiosidad popular. Ponencias. Conclusiones. Actas*. Bogotá, 1973; Enrique Dussel. CEHILA, I/1, 582-584. Un hermoso símbolo artístico religioso que testimonia la herencia mariana legada por España a los pueblos americanos se halla expresado en la imagen de *Santa María de la Rábida*, cuya corona está formada con los escudos de todos los países hispanoamericanos; también es simbólicamente importante en este sentido la coincidencia de la fecha del "Descubrimiento" (12 de octubre) con la fiesta de la Virgen del Pilar, así como la existencia de santuarios homónimos en España e Hispanoamérica. Véase el término *Santuarios*, en: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, IV, 2207-2381, que reseña 487 santuarios, la mayoría de los cuales son marianos.

teológico de la cuestión mariana entre quienes han cultivado el estudio de las denominadas ciencias sagradas en este país.

Ateniéndonos a nuestro campo propiamente teológico hermenéutico en torno al culto y a la devoción mariana en el catolicismo popular, vamos a estudiar, desde una perspectiva fenomenológica primero, algunos elementos constitutivos y factores determinantes de la piedad popular mariana, teniendo en cuenta y reconociendo positivamente lo que otros han escrito en relación con este asunto⁵. Más adelante abordaremos los aspectos propiamente teológicos y su interpretación.

1) Advocaciones y fiestas marianas

Las advocaciones y fiestas marianas que el pueblo colombiano ha conocido y celebrado han experimentado un proceso de difusión y arraigo, de crisis y recuperación, de olvido y transformación, condicionado por diversos factores sociopastorales, espirituales y doctrinales a lo largo de la historia y de la geografía patria. Como lo reconocía Paulo VI en la Exhortación Marialis Cultus, “la veneración de los fieles hacia la Madre de Dios ha tomado formas diversas según las circunstancias de lugar y tiempo, la distinta sensibilidad de los pueblos y su diferente tradición cultural” (MC, 24).

Los primeros misioneros del pueblo colombiano traían no solamente ciertos conceptos teológicos sobre la Virgen María y su puesto dentro del

5 Aquí tenemos especialmente en cuenta las siguientes obras, además de las citadas en las notas anteriores: José Luis Caravias. ob. cit., 116-123; Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular...*, ob. cit., 43-46; Eduardo Cárdenas. “*Religiosidad popular...*”, ob. cit., 97-100; Id. *Pueblo y religión en Colombia*. ob. cit., 595-649; Alonso Llano. ob. cit., 44-51; 59-60; 105-133; Huberto Restrepo. ob. cit., 75-77; 182; Celam. *Iglesia y religiosidad popular en América Latina, Documento final*. n. 161-168 y 180-182; CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 308; DP, 282-303; 844; Hans Jürgen Prien. ob. cit., 296-299. Sobre la significación de ‘culto y devoción’ en relación con María, cfr. Juan Martín Velasco. “Para vivir la devoción mariana”, en: *I Simposio de Teología y Evangelización, La figura de María*, 125-135 (Simposio celebrado en el santuario de la Virgen del Camino (León-España) del 28 al 31 de mayo de 1984). Los trabajos presentados en este Simposio fueron publicados originalmente en la revista *Ciencia Tomista*, t.112 (1985) 1-228. Para cuestiones generales sobre la historia del culto mariano, cfr. Jeanne Danemanie. *Historia del culto de la Santísima Virgen y sus apariciones*. Andorra, 1960; Cándido Pozo. “La devoción mariana en el contexto teológico, particularmente cristológico y eclesiológico, en Europa en los siglos XVII y XVIII”, en: *Archivo Teológico Granadino*, 46 (1983), 207-241.

misterio cristiano, sino también determinada experiencia espiritual, devocional y pastoral en torno a la figura de María, que fueron difundiendo a través de diferentes prácticas de piedad. Los miembros de institutos religiosos que fueron llegando a Colombia traían las devociones propias de sus comunidades y promovían aquellas advocaciones marianas que les eran familiares, así como otros aspectos propios de su espiritualidad congregacional⁶.

Las principales advocaciones marianas arraigadas históricamente en el pueblo colombiano, son las de la *Virgen del Rosario*, la *Virgen del Carmen* y la *Inmaculada Concepción* (o *Pura y limpia*). La primera difundida particularmente por los dominicos, la segunda por los carmelitas y la tercera por los franciscanos, no exclusivamente, por supuesto. En el transcurso del tiempo han entrado, con distintos grados de importancia, impacto y arraigo, otras advocaciones, como la Virgen de la Candelaria, de Fátima, la Medalla milagrosa, la Virgen de los dolores, Nuestra Señora de la Salud, y otras más.

La *Virgen del Carmen* ha tenido especial significación devocional para el gremio de los conductores, que suelen llevar su imagen en la cabina de los vehículos y participar muy activamente en la celebración de la fiesta (16 de julio) que tradicionalmente es muy concurrida, devota y estruendosa en casi todo el país y se manifiesta por las calles y carreteras. Sus devotos generalmente llevan el *escapulario del Carmen* como símbolo protector y con motivos piadosos. Una de las motivaciones que inspira esta devoción popular se relaciona con una especie de promesa de que quien lleve devotamente el escapulario de la Virgen estará bien protegido contra los peligros físicos y espirituales y tendrá una debida asistencia espiritual a la hora de la muerte. La Virgen, en su advocación del Carmen, cumple una cierta omnipresencia protectora sobre sus devotos y se la considera como abogada especial de los moribundos, ya que, según se cree, quienes mueran con el escapulario se verán libres de las penas del purgatorio⁷. En las fiestas y peregrinaciones marianas suelen venderse o distribuirse los escapularios de la Virgen con otros objetos devocionales. Son bastante conocidos y concurridos, entre otros, los santuarios de *El Carmen de Apicalá* (Tolima) y *Villa de Leyva* (Boyacá)

6 Cfr. José María Moliner. *Espiritualidad medieval. Los mendicantes*, ob. cit., 345-445; Juan Manuel Pacheco. *La consolidación...* ob. cit., p. 538-546.

7 La iconografía de la Virgen del Carmen suele expresar esta creencia al presentarla en actitud de ofrecer el escapulario a los que sufren los tormentos de las llamas, como un instrumento de rescate.

a donde concurren anualmente numerosos y devotos peregrinos a rendirle culto a la Virgen y a “pagar sus promesas”.

La expresión ¡*Virgen del Carmen*!, a modo exclamación y de jaculatoria, suele ser una expresión espontánea y frecuente entre el pueblo como reacción ante algo inesperado o amenazante e indica el énfasis sobre el carácter protector de la Virgen. El nombre de “*Carmen*” suele también ser asignado con bastante frecuencia a algunos lugares, a muchas personas e instituciones. La imagen impresa o las pinturas y esculturas que representan esta advocación mariana son muy frecuentes en las iglesias, almacenes de objetos religiosos, así como en los hogares y vehículos de transporte público. Es una devoción de gran arraigo entre los hombres y se celebra con mucha solemnidad su fiesta anual en distintas regiones del país.

La advocación de la *Virgen del Rosario* ha tenido una constante difusión popular a través de toda la geografía y la historia colombiana, unida a la práctica del rezo del rosario y la actividad de las cofradías que han llevado su nombre. El empleo del rezo del Rosario como medio pedagógico de evangelización popular ha sido uno de los elementos pastorales y devocionales característicos de esta advocación mariana, como ya se ha dicho. Los frailes dominicos han tenido un papel preponderante en el desarrollo y la historia de esta advocación y devoción, y el santuario de “*Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*”, en el departamento de Boyacá, ha sido uno de los principales centros de difusión para todo el país, así como los templos dedicados a la Virgen con este mismo nombre en Bogotá y en La Estrella (Antioquia), principalmente. El *Colegio Mayor del Rosario* (Universidad del Rosario), fundado en Santafé por el dominico Fray Cristóbal de Torres (1652) tuvo originalmente una motivación devocional ya que sus Constituciones establecían el rezo diario del rosario como una de las obligaciones de profesores y estudiantes. Los dominicos fundaron generalmente en todos los conventos las *cofradías del rosario* las cuales vivieron sus buenas épocas como factores influyentes en la difusión y sostenimiento de la devoción mariana, a la vez que como una expresión importante de la participación del laicado en la actividad de la Iglesia y en los eventos religiosos.

Las misiones populares (urbanas y rurales) generalmente han motivado y promovido esta devoción como sucede con frecuencia, ya que en distintas temporadas y con motivo de efemérides marianas se ha impulsado alguna misión popular por todo el país, parroquia por parroquia, en torno al rezo del rosario en familia, como sucedió con la preparación pastoral para la

celebración del *Cuarto Centenario* de la renovación de la imagen de la *Virgen del Rosario de Chiquinquirá* que se cumplió el 26 de diciembre de 1986 y en la preparación del centenario de la coronación de la imagen como reina y patrona de Colombia (9 de julio de 2019), entre otras fechas conmemorativas importantes que se han celebrado a lo largo de la historia religiosa de Colombia.

Durante la visita apostólica del papa Francisco a Colombia (septiembre de 2017) la imagen de la Virgen del Rosario de Chiquinquirá (en su lienzo original) fue trasladada a la catedral de Bogotá a donde concurrió mucha gente a rendirle homenaje a la Reina y Patrona de Colombia. Así se ha reactivado el interés del pueblo creyente por esta piadosa práctica devocional a la Virgen con un sentido familiar y misionero⁸, práctica devocional interrumpida durante gran parte del año 2020 y 2021 con motivo de la pandemia que azotó al mundo entero y obligó a cerrar los templos, santuarios y demás lugares de culto, para el ingreso de los devotos.

Muchas imágenes (pinturas y esculturas) de la Virgen María veneradas en Colombia, aunque no hagan expresa relación al rosario, generalmente llevan este símbolo como elemento decorativo y motivo devocional. También hay que anotar que el nombre del rosario es frecuente para designar instituciones religiosas, educativas y benéficas, así como para las personas. Hay también varios pueblos colombianos que llevan este nombre, así como unas hermosas islas en el Caribe colombiano, cerca de Cartagena. Se puede afirmar que esta advocación mariana tiene en Colombia una dimensión universal y que el rosario (camándula) es uno de los objetos religiosos de mayor uso devocional y decorativo que suelen llevar las personas al cuello, junto con el escapulario de la Virgen del Carmen.

La Inmaculada Concepción (*La Pura y Limpia*, como suele decir el pueblo) también ha tenido mucho arraigo como expresión de la devoción mariana en Colombia, heredada de España donde tuvo gran importancia en la historia,

8 Estas misiones marianas nacionales han estado dirigidas por los padres dominicos desde el santuario mariano de Chiquinquirá; entre ellos, Fray Luis Armijos, Fray Luis Francisco Téllez, el obispo Leonardo Gómez y otros, en distintos momentos de la historia reciente, además de las diversas salidas de la imagen por el país a lo largo de la historia: cfr. Téllez Luis F., O.P. *Una luz en el camino. Santuario de la Virgen del Rosario. Chiquinquirá-Colombia*. Bogotá: Padres Dominicos, 2005. Durante los años 2018 y 2019 varios frailes llevaron una réplica de la imagen en misión por gran parte del país, con motivo de los 100 de la coronación de la venerada imagen (1919-2019).

especialmente en el siglo XVII, y su fiesta (8 de diciembre) se celebra con especial despliegue con luminarias nocturnas en las vísperas de la fiesta (la noche de las velitas, en las ciudades), la exposición de la bandera blanca en las casas campesinas, la celebración de primeras comuniones y el uso de la pólvora en los lugares permitidos, entre otras demostraciones exteriores de devoción a la Virgen, con mayor despliegue en algunas regiones donde esta advocación y fiesta ha tenido un mayor arraigo y tradición.

Otras advocaciones marianas frecuentes e importantes entre el pueblo colombiano son: la Candelaria, la Virgen de los Dolores, de la Salud, del Milagro, de los Remedios, de las Mercedes, de la Pobreza, del Refugio, del Perpetuo Socorro, del Amparo, del Buen Consejo, de las Misericordias, de Loreto, María Auxiliadora, la Virgen de Guadalupe, de Fátima, de Lourdes, la Medalla Milagrosa, Nuestra Señora de la Peña y la Macarena, además de las titulares o patronas de santuarios, parroquias, comunidades e instituciones⁹.

En la práctica religiosa popular, las advocaciones de la Virgen se multiplican, se superponen o van paralelas y a veces con cierta discriminación y competencia unas con otras, según la confianza devocional y el poder milagroso que se les atribuya. En ciertas épocas algunas de estas advocaciones han alcanzado un mayor auge popular según diversas circunstancias y tendencias pastorales, pero generalmente los creyentes tienen especial devoción a la Virgen bajo alguna advocación particular, veneran sus imágenes, llevan sus símbolos, practican sus devociones y celebran y participan en sus fiestas.

Las fiestas marianas en torno a las distintas advocaciones de la virgen tienen también su puesto y significación especial como expresión pública de la religiosidad y la proyección social de la devoción particular¹⁰. En torno a

9 Cfr. Alonso Llano. ob. cit., 44-45; 107-110. Como lo indican los nombres de las advocaciones marianas, en gran parte hacen referencia a los beneficios que se esperan de la Virgen y a las necesidades que se le encomiendan en la oración; otras hacen referencia directa al lugar o santuario de origen o a privilegios o prerrogativas de índole dogmática. Como un rasgo devocional significativo hay que tener en cuenta también que algunas ciudades como Medellín, Santa Marta y El Socorro llevan en sus escudos institucionales la imagen de María, bajo distinta advocación cada una. A la Virgen se le llama a veces “Mamá linda”, “Nuestra Señorita de Chiquinquirá”, y con otras expresiones semejantes que expresan ternura, sencillez e ingenuidad de las gentes devotas de la Virgen.

10 En otra parte ya hemos tratado sobre algunos aspectos generales de las fiestas que no vamos a repetir ahora. Aquí nos referimos a algunos aspectos descriptivos de las fiestas marianas en particular. Es significativo que a la Virgen del Rosario de Chiquinquirá se

las fiestas marianas de tipo popular se encuentran y se autoidentifican los devotos de la Virgen, cumplen sus *promesas* y *mandas*, expresan en la oración sus necesidades y sentimientos religiosos, practican sus ejercicios de piedad, ofrecen sus donativos y limosnas, manifiestan su alegría y su acción de gracias al sentirse protegidos y ayudados por la Madre de Dios. Las fiestas marianas suelen ser de gran esplendor y devoción en los pueblos de Colombia y se convierten en una fuente de alegría, disfrute y satisfacción para fieles y pastores, y representan también un despliegue de la economía local y el fomento de expresiones culturales de distinta índole.

Las fiestas marianas en las que el pueblo participa de una manera entusiasta, masiva y piadosa en Colombia son especialmente la de la *Virgen del Carmen* (en julio), de la *Inmaculada Concepción* (en diciembre) y la del *Rosario* (en octubre), así como la titular de cada lugar, santuario, congregación o institución. En muchos casos la fiesta está precedida de la novena correspondiente o de un triduo con predicación, cánticos y oraciones especiales y otras actividades pastorales devocionales. En torno a las fiestas marianas hay elementos festivos que adquieren una mayor presencia, funcionalidad y espectacularidad como el repique de las campanas, el uso de la pólvora, la música, las flores y adornos, así como algunas manifestaciones de ostentación social y económica. Sin embargo, las características de las celebraciones marianas son muy variables en cada región y época. Hay tiempos y lugares en los que las fiestas marianas han caído en el olvido, la decadencia y la rutina o no han alcanzado ningún relieve, especialmente cuando estaban ligadas a las cofradías y estas han decaído o desaparecido; en otros casos suelen estar unidas a diversas manifestaciones folclóricas y culturales locales o regionales.

En algunas épocas y lugares la dimensión festiva de la devoción mariana ha alcanzado una mayor proyección con la dedicación particular de los meses de mayo y octubre en honor de la Virgen María, en torno a la Virgen de Fátima (13 de mayo) y la del Rosario (7 de octubre). El tiempo festivo en honor de la Virgen se ha proyectado también a lo largo del año con la especial dedicación del día sábado a honrar a la Madre del Señor.

le celebran dos fiestas anuales, una en el aniversario de la Renovación de la imagen (26 de diciembre) y otra en el aniversario de la Coronación como “Reina y Patrona de Colombia” (9 de julio), ambas generalmente con gran solemnidad y participación popular y con buena afluencia de peregrinos, como fiestas principales del calendario mariano colombiano, con las restricciones que se han dado debido a la “Pandemia” (2020-2021).

Se puede decir con certeza que en la celebración festiva en honor de la Virgen María es quizá donde la liturgia oficial de la Iglesia se ha encontrado más frecuentemente y en armonía con la religiosidad popular o en donde ambas expresiones religiosas han convivido con cierta armonía y complementación, según las orientaciones del magisterio de la Iglesia sobre el culto a la Virgen (LG. 66-67; MC. 24-39).

2) Las imágenes y santuarios marianos

Las imágenes y santuarios marianos mediatizan y expresan en forma especial y artística la devoción mariana según las diferentes advocaciones y manifestaciones devocionales¹¹.

Así como cada persona, familia o grupo de creyentes centra su devoción mariana en torno a alguna advocación particular, también tiene sus propias imágenes y orienta su devoción hacia algún santuario mariano, aunque no de manera exclusiva, localista o sectaria. En cuanto al valor simbólico de los objetos religiosos, se establecen ciertas jerarquías y preferencias devocionales según distintos criterios de atracción, eficacia, creencias, tradiciones, motivaciones y otras circunstancias. Tanto en los hogares como en los templos el creyente expresa simbólicamente con gestos y acciones su devoción a la Virgen venerando las imágenes, rezando ante ellas, adornándolas con flores, encendiendo luces, encomendándole sus necesidades y agradeciéndole sus

11 En diversos escritos se ha hecho referencia al santuario como espacio de la práctica religiosa popular y a algunos de sus aspectos funcionales y simbólicos. Un ejemplo reciente: Iván Fernando Mejía Correa. *Santuarios. Lugares de experiencia y testimonio cristiano*. Bogotá: San Pablo, 2014, con su respectiva bibliografía. Por otra parte, más adelante se trata específicamente del papel mediador de las imágenes en el catolicismo popular. Para una reseña de algunas imágenes de María en Bogotá y en la diócesis de Pasto, por ejemplo, se puede ver: Andrés Mesanza. *Célebres imágenes y santuarios...*, ob. cit. 382-390 y 415-416. Como factores devocionales marianos en torno a sus imágenes, hay que tener en cuenta las ceremonias de coronación y las condecoraciones, así como las salidas ocasionales de las imágenes marianas desde sus santuarios hacia otras regiones, que son verdaderas peregrinaciones de la misma imagen con retorno triunfal a su lugar de origen: “Desde tu santuario, a nosotros ven”, canta el himno a la Virgen del Rosario de Chiquinquirá. En la década de los 80 fue condecorada por el gobierno nacional, con la “Orden de Boyacá”, en el Grado de Gran Cruz, la Virgen de Nuestra Señora de Chiquinquirá, cuya imagen se venera en La Estrella, Antioquia. Cfr. *Diario Oficial*, 2476 (30 de agosto de 1985); *El Espectador* (Bogotá, 25 de septiembre, 1985).

favores. A veces la relación con las imágenes es cuasi-interpersonal, dialogal y contractual, ya que a algunas de ellas los devotos les atribuyen no solo un *misterioso poder y eficacia taumatúrgica*, sino también una especial capacidad comunicativa, una particular consonancia y afinidad con sus sentimientos y necesidades, que es difícil discernir y valorar más allá de la subjetividad que implican. Hay que decir también que la imaginería mariana es abundante y en general mayor y más variada que la cristológica, lo cual no deja de ser significativo para entender la relación entre la devoción a la Virgen y el sentido cristológico de la piedad popular.

Los santuarios marianos son especialmente concurridos lo mismo que la celebración de la fiesta titular de cada uno de ellos. Allí acuden en romería sus devotos en distintas épocas del año pero más particularmente cuando se trata de pedir por una necesidad urgente o grave, de cumplir una promesa hecha a la Virgen, de participar en su fiesta por devoción o costumbre, o de acompañar una peregrinación tradicional u ocasional. Los motivos y ocasiones de peregrinar al santuario mariano son diversos y el atractivo que ejerce cada santuario sobre los fieles es muy variado y está sometido a distintas contingencias, aunque en Colombia no ha logrado constituirse una práctica parecida al *camino de Santiago* en España, por ejemplo.

Ya nos hemos referido, especialmente en notas a pie de página, a los santuarios marianos importantes que han sido como núcleos de la piedad mariana desde los primeros tiempos de la cristianización de Colombia (Por ejemplo: Chiquinquirá y Las Lajas, ambos de la Virgen del Rosario); también hemos tenido en cuenta la reseña que se ha hecho de algunos célebres santuarios marianos en Colombia¹². Con ese telón de fondo debemos recordar ahora la fuerza convocante y aglutinadora del santuario mariano, así como su función en la conservación y difusión de la piedad popular y, sobre todo, su valor simbólico como *ámbito de la experiencia religiosa, centro de confluencia peregrinante, lugar privilegiado de la evangelización y del cultivo de la espiritualidad*. Lo que se dice y se ha dicho acerca del templo como lugar de la experiencia religiosa popular y como lugar eclesiológico, se cumple de una manera especialmente vivencial, afectiva, humanizadora y evangelizadora al abrigo maternal del *santuario mariano, que es como la matriz cultural del pueblo*

12 Cfr. Andrés Mesanza. Obra citada en la nota anterior y Francisco Mora Díaz. *Historia de los Santuarios Marianos de Colombia*. Bogotá, 1945, citado por Alberto E. Ariza, *Bibliografía...*, ob. cit., 84.

y de su identidad histórica. Varios son los aspectos simbólicos y funcionales que sobresalen en los santuarios marianos, sobre todo si tienen un carácter nacional o continental. A algunos de estos aspectos nos vamos a referir en seguida, adelantando en cierta manera algunas consideraciones hermenéuticas sobre la devoción popular¹³.

- El santuario mariano, generalmente está unido a las raíces histórico-culturales de la religiosidad popular, facilita el reencuentro del pueblo con su propia herencia religiosa y cultural, con sus valores autóctonos, con sus tradiciones y costumbres ancestrales y lugares fundamentales. En el santuario mariano el pueblo recupera y realimenta su memoria evangélica original y tiene un lugar privilegiado para su expresión expansiva, espontánea, sencilla, generosa y libre, a la vez que intensamente vivencial. Lo religioso y lo materno se confunden y complementan con lo ancestral y cultural tanto en el plano individual, como en el ámbito familiar y social, en torno a la experiencia religiosa popular del santuario mariano.
- Por cierta afinidad hogareña propia del santuario mariano, este se convierte para el pueblo en un espacio de libertad y encuentro que le ayuda a afianzar los valores de identidad patria, religiosa y cultural; en el santuario y la peregrinación se despiertan y acrecientan las motivaciones y sentimientos de preferencia en un pueblo creyente, la conciencia de hallarse formando parte de una comunidad que se dice iglesia. El santuario es como el hogar universal de los creyentes, el centro geocultural y ecológico interpretativo de la relación e integración como pueblo, a la vez concreto y universal, geográficamente delimitado e históricamente móvil y peregrino.
- El santuario mariano es un lugar de transformación y renovación evangélica de la cultura popular y de la experiencia histórica del pueblo, grupo o familia, y a la vez que una instancia crítica de sus debilidades religiosas y morales y de las desorientaciones prácticas

13 En algunas cuestiones seguiremos muy de cerca las conclusiones de los dos primeros *Encuentros de Rectores de Santuarios del Cono Sur* (1980 y 1981), publicadas en la *Revista Medellín*, 23 (1980) 435-437 y 28 (1981), 572-574, respectivamente. Los siguientes congresos tanto regionales como nacionales no aportan mayores novedades teológicas, hermenéuticas o pastorales.

y doctrinales de su fe evangélica. El encuentro con María es siempre un llamado hacia Cristo y hacia el Evangelio; la figura de María es un camino hacia el misterio de Cristo y un modelo de cómo relacionar y adecuar la vida creyente con el Evangelio. De alguna manera el pueblo presiente, vive y expresa estas profundas conexiones cristológico-marianas cuando habla de la Virgen como la Madre de Dios y de los hombres, la mujer más santa, la pura y limpia, la más bella, la madre protectora, virgen bendita, intercesora, milagrosa y a la vez modelo de vida¹⁴.

- En el santuario mariano se hace vivo y esperanzado el anhelo creciente de liberación integral que hay en el pueblo creyente, a través de los signos que expresan necesidades, frustraciones, expectativas, buenos deseos y propósitos y, esencialmente, en los signos de conversión del corazón por lo que implica de exigencias de cambio de mentalidad, cultivo de valores, actitudes de fe y aspiraciones de vida mejor. Allí concurren con esas expectativas los pecadores, marginados, analfabetos, enfermos, inconstantes, cansados, agobiados, desarraigados y todos los que sufren, porque perciben secretamente que los santuarios marianos son como *los brazos misericordiosos de la Iglesia madre* que los acoge, consuela, reconcilia, fortalece y anima en sus luchas. Los que regresan de una peregrinación mariana no solo llevan el sentimiento de alegría y satisfacción por un deber religioso cumplido, sino la esperanza de que la vida puede ser mejor y la liberación de todo mal, posible.
- El santuario mariano cumple también una función servidora de la unidad eclesial ya que en la peregrinación hacia él se reinicia, sostiene, estimula y expresa de alguna manera la comunión de la unidad en la multiplicidad, en el agrupamiento desde la dispersión, en el reencuentro de los que viven distanciados, espacial y experiencialmente, de la Iglesia. Los que peregrinan juntos se manifiestan socialmente como signo global de una Iglesia que vive en la diversidad al modo de una familia multitudinaria de creyentes. En medio de la transición creciente del pueblo hacia las formas culturales urbano-industriales con sus efectos desestabilizadores de la

14 En torno a estas expresiones y otras parecidas se resume la experiencia religiosa popular sobre María. Cfr. Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular...*, ob. cit. 43-46.

identidad cultural, como se expresó hace años en el Encuentro de Rectores de santuarios en Caacupé:

[...] es de un valor incalculable que los Santuarios se constituyan en aquellos lugares propicios donde el pueblo se siente identificado con su ser nacional o regional y donde percibe su vocación eclesial de Pueblo de Dios peregrino. En sus ámbitos las multitudes no son masa del orden natural y de la fe. Como Iglesia encuentra allí a pastores, entran en contacto con una institucionalidad que los personaliza, y se reconocen en los santos, que son los testigos en los cuales se manifiesta el sentido de la existencia¹⁵.

- Desde el punto de vista pastoral, en el que no nos corresponde entrar directamente, bástenos con suscribir los aspectos señalados por los participantes en el Segundo Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur (Pilar, Buenos Aires, mayo 18-21 de 1981) y que consideramos especialmente significativos y fecundos en el caso de los santuarios marianos. Los santuarios se presentan, desde estas perspectivas, como una riqueza para la Iglesia y uno de los lugares privilegiados para el ejercicio de su tarea evangelizadora, así como para la manifestación y celebración de la fe, de la pertenencia eclesial, de la justicia y de la misericordia¹⁶.

Finalmente hay que decir que el pueblo creyente necesita de los santuarios marianos no solo para satisfacer ciertas necesidades religiosas dentro de un ámbito geocultural, sociohistórico y afectivo peculiar, sino especialmente y desde lo más íntimo de sus sentimientos religiosos, para encontrarse con esa *presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios* (DP. 291).

15 Primer Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur, *Declaración de Caacupé*, n.11; cfr. Ibid., n.12-17.

16 Cfr. Conclusiones de los dos primeros *Encuentros de Rectores de Santuarios del Cono Sur* (1980 y 1981), publicadas en la *Revista Medellín*, 23 (1980) 435-437 y 28 (1981), 572-574, respectivamente, como ya se mencionó en una nota anterior; cfr. Segundo Galilea. "Presupuesto para una pastoral de santuarios", en: *Para una pastoral latinoamericana*, ob. cit. 147-163; Id. y colaboradores. *Pastoral de santuarios*, 1-16, principalmente. DP. 282, 449, 463, 232; Juan Antonio Gracia. "Problemas y perspectivas de pastoral litúrgica en los santuarios marianos", en: *Revista Phase*, 62 (1971), 185-194.

3) Las prácticas populares de piedad mariana

Las prácticas populares de piedad mariana, en su amplia diversidad y compleja riqueza simbólica, expresan de manera concreta la relación devocional del pueblo con la Virgen. En los apartados anteriores hemos hecho alusión a las *fiestas*, *peregrinaciones* y *uso de objetos e imágenes* como mediaciones importantes de la devoción mariana popular. Debemos señalar ahora que *la práctica del rezo del Rosario* ha constituido uno de los elementos de gran valor y significado para la piedad popular. Ha sido una de las prácticas devocionales verdaderamente arraigadas tanto en los hogares, como en los templos y en el ámbito de la piedad individual, aunque su historia conoce tiempos de decaimiento y olvido, a veces asociado al decaimiento de las cofradías y otras asociaciones marianas que promovían esta práctica devocional.

En muchas familias, especialmente de ambiente campesino patriarcal, el rosario ha sido durante generaciones la oración de la mañana y de la tarde; en las parroquias el *rosario vespertino* constituía una práctica ordinaria y concurrida cuando la misa se celebraba solamente por la mañana; en muchos casos el rezo del rosario acompañaba, no hace mucho tiempo, la misma celebración eucarística, como lo reconoce con pesar la Exhortación *Marialis Cultus* (48); también durante las procesiones de las fiestas, en las velaciones de difuntos en las funerarias, las visitas al cementerio, algunos novenarios y en otras ocasiones se acostumbra aún a rezar el Rosario; esta práctica ha sido especialmente estimulada por los pastores durante los meses de mayo y octubre dedicados a honrar a la Virgen María.

Entre las diversas formas de rezar el Rosario ha tenido bastante auge, en ciertas épocas, ocasiones y lugares, el *rosario de aurora*, que además de ser una forma de oración popular muy fácil para cualquier clase de personas, se constituía muchas veces en una manera de exteriorizar el fervor cristiano, el amor a la Virgen y la pertenencia a la Iglesia. Los peregrinos de los santuarios, los participantes en misiones populares y novenarios en honor de la Virgen suelen ser asiduos practicantes de esta forma devocional que generalmente hace un empleo abundante del canto popular, consignas, aclamaciones, jaculatorias, “vivas” y otras expresiones devocionales, que estimulan y llenan de entusiasmo a sus devotos seguidores. Generalmente es una oración muy dinámica y fervorosa en ambiente comunitario, cuando es debidamente liderada por pastores o personas devotas.

El Rosario ha sido, en muchos casos, la principal forma de oración de los cristianos, y a veces la única, en regiones en que la presencia y la acción pastoral institucional de la Iglesia ha sido mínima u ocasional durante largos periodos de tiempo. El Rosario ha llegado a ser la liturgia y el Evangelio del pueblo pobre en regiones marginadas, convirtiéndose así en signo importante de comunión y eclesialidad y en una verdadera *lectio divina* de los pobres.

En torno al rosario, a su rezo y propagación, han girado muchas misiones de evangelización popular, cofradías y asociaciones, así como congregaciones religiosas, que han hallado en esta oración el núcleo evangélico de su espiritualidad y de su proyecto cristiano¹⁷.

La bibliografía sobre el Rosario es relativamente abundante entre los dominicos, aunque generalmente son escritos de tipo piadoso, pastoral y poético¹⁸. El arte tiene una expresión cumbre, y casi única en el mundo, en la *Capilla del Rosario* que forma parte del templo de Santo Domingo (Tunja) restaurado en las últimas décadas del siglo pasado y bien cuidado por la comunidad dominicana de esa ciudad. Está compuesta básicamente por hermosas tallas policromadas de los quince misterios tradicionales del rosario y constituye una catequesis permanente sobre el culto mariano. También en el campo artístico hay que señalar la producción cinematográfica de excelente calidad que se utilizó en su momento en la promoción del *Rosario en familia* por todo el país, a la cual nos referimos más atrás¹⁹. Debemos tener en cuenta que los últimos pontífices, en el siglo XX y XXI, han sido fervorosos promotores del Rosario, y que Paulo VI en la *Exhortación Marialis Cultus* (2 de febrero de 1974) ha propuesto nuevas orientaciones a la Iglesia para acomodar esta práctica de piedad a la renovación litúrgica y reorientar evangélica y pastoralmente la oración mariana²⁰, y que el papa Juan Pablo II

17 En Colombia existe actualmente la *Congregación de Dominicas del Rosario Perpetuo*, fundada en Bogotá el 31 de mayo de 1953 por el P. Domingo María Méndez, O.P. (gran predicador popular y devoto del rosario) y la M. Cecilia Arciniegas. Tiene aprobación eclesiástica diocesana desde el 25 de mayo de 1982. También, aunque de origen cubano, están las hermanas Dominicas de Nuestra Señora del Rosario, entre otras congregaciones que cultivan la devoción del Rosario y la tienen como insignia institucional.

18 Cfr. Alberto E. Ariza, *Bibliografía de la Provincia dominicana...*, ob. cit., passim.

19 Misiones que se han realizado en distintas épocas por las diversas regiones del país, como ya se mencionó.

20 La *Exhortación Marialis Cultus* trata lo referente al Rosario en los números 46-55. La Sociedad Mariológica Española ha hecho un extenso estudio sobre este documento,

introdujo en su momento una nueva serie de *misterios denominados luminosos* para enriquecer, desde algunos pasajes del evangelio, esta práctica oracional mariana, algo parecido a lo que ya antes había sugerido y practicado el obispo dominico Fray Leonardo Gómez cuando fue obispo de Tibú y de Socorro y San Gil.

En cierta convergencia y complementariedad con el rezo del Rosario, y en el campo de las prácticas de piedad mariana, hay que mencionar *otras formas de oración y piedad* que han tenido o conservan aún vigencia e interés para el pueblo creyente. En este sentido debemos señalar el rezo del Avemaría, la “salve Regina”, las letanías de la Virgen, el ángelus, la plegaria “*Bendita sea tu pureza*”, que es una “décima popular” tradicional en honor a la Virgen, cuyo texto completo es: *Bendita sea tu pureza / y eternamente lo sea, / pues todo un dios se recrea / en tan graciosa belleza. / A ti, celestial princesa, / oh Virgen sagrada María, / yo te ofrezco noche y día / alma, vida y corazón. / Mírame con compasión, / No me dejes Madre mía*”, y también la plegaria que comienza *Acordaos, oh piadosísima Virgen María...*; en algunos casos el *magnificat* y ciertas invocaciones de carácter litánico o a modo de jaculatorias que han formado parte de la expresión orante de índole mariana. Se deben tener en cuenta también ciertos *cantos marianos populares*, empleados principalmente en las procesiones y rosarios de aurora, como el que empieza, “*Madre mía, que estás en los cielos, envía consuelo a mi corazón...*”, el canto a la Virgen de Fátima: *El trece de mayo, la Virgen María bajó de los cielos a cova de iría...*, y algunos himnos propios de las distintas advocaciones marianas a través de los cuales se expresa el afecto piadoso y la confianza en la intercesión eficaz de la Virgen María.

En el pueblo colombiano se han acuñado y aún persisten algunas expresiones que, a modo de jaculatorias o exclamaciones espontáneas, se hallan frecuentemente vinculadas a la conversación ordinaria, como, por ejemplo, el decir, *Ave María purísima, Eh avemaría, pues, Virgen del Carmen, Ay Virgen, Virgen bendita*, y otras semejantes. Esto nos manifiesta que son múltiples y a veces sorprendentes las formas con las que se expresan los sentimientos de piedad mariana en el pueblo católico, aunque no siempre representan una lúcida conciencia de su significado y alcance, debido a la espontaneidad que implican.

4) Otros elementos y componentes de la piedad mariana popular

Otros elementos que configuran y manifiestan la piedad mariana popular en Colombia son las *asociaciones* y *movimientos marianos* que han evolucionado desde las antiguas cofradías de origen español andaluz²¹, pasando por las Hijas de María, la Legión de María, la Esclavitud mariana, hasta las actuales Congregaciones marianas, las *Mariápolis*, lazos de amor mariano y otras por el estilo. Como ya se ha dicho, las cofradías del rosario, de las cuales quedan algunas muestras significativas en algunos lugares del país, ordinariamente prosperaron en torno a los conventos dominicanos, así como otras organizaciones que han surgido y siguen apareciendo en torno a las distintas comunidades, instituciones y asociaciones religiosas, cuyo estudio sería interesante y de utilidad pastoral.

También debemos mencionar en este apartado el uso de *reliquias* y *objetos* relacionados con la devoción mariana, como son las estampas, escapularios, medallas, camándulas, objetos *retocados* en las imágenes de los santuarios marianos, agua bendita llevada de los mismos, cirios y otros objetos, bendecidos por un ministro de la Iglesia, que son conservados en los hogares como piadosos recordatorios de las peregrinaciones o de las fiestas marianas. Aunque son objetos con una función recordatoria y motivacional de la piedad, a veces son usados a modo de talismanes o fetiches a los que se les atribuye cierto poder protector de carácter mágico y supersticioso. En estos campos es muy difícil discernir sobre los límites entre la piedad cristiana auténtica y las desviaciones de la práctica religiosa popular de tipo mágico o simplemente ecléctico.

Otros elementos devocionales marianos importantes son los relacionados con la presencia de la Virgen en torno a la celebración popular de la Semana Santa (la imagen de la “Dolorosa”) y la Navidad (la Virgen en el pesebre). En estos casos se percibe más fácilmente su referencia al misterio de Cristo, como enseña la Iglesia que debe orientarse a la piedad mariana (MC. 25-28).

Por lo que llevamos dicho, queda manifiesto que la piedad mariana popular se desenvuelve dentro de una fenomenología muy compleja y a

21 Cfr. “Semana Santa”, en: Autores Varios. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: CSIC, 1972-1975, IV, 2404-2418; Isidoro Moreno. *Cofradías y Hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla, 1985; José Bermejo y Carballo. *Glorias religiosas de Sevilla*, Sevilla, 1977.

veces sutil, y que algunos de sus aspectos no carecen de ambigüedad y distorsión, mirada a la luz del Evangelio. En este ámbito entran en juego el espacio y el tiempo, las personas y sus acciones, motivaciones y situaciones, necesidades e intereses, intuiciones y actitudes, tradiciones populares y acciones pastorales, normas litúrgicas y costumbres piadosas, objetos de diverso valor simbólico y expresiones verbales peculiares, entre otros componentes y factores.

La expresión religiosa propiamente mariana alcanza casi todos los ámbitos de la experiencia religiosa humana individual y colectiva; su significación es compleja y su tratamiento pastoral exige una especial capacidad de discernimiento, comprensión y crítica desde el evangelio. En orden a su comprensión y valoración propondremos en seguida algunas pautas para su interpretación teológica, sin olvidar los cambios provocados por los fenómenos sociales, culturales y eclesiales que hacen que en cada época sea distinta la manera de venerar a Aquélla que *llamarán bienaventurada todas las generaciones* (Lc. 1,48). Es lo que nos ha recordado Paulo VI en la Introducción de la Exhortación *Marialis Cultus*:

Ciertas prácticas culturales que en un tiempo no lejano parecían apropiadas para expresar el sentimiento religioso de los individuos y de las comunidades cristianas, parecen hoy insuficientes o inadecuadas porque están vinculadas a esquemas socioculturales del pasado, mientras que en distintas partes se van buscando nuevas formas expresivas de la inmutable relación de la creatura con su Creador, de los hijos con su Padre. Esto puede producir en algunos una momentánea desorientación; pero todo aquel que con la confianza puesta en Dios reflexione sobre estos fenómenos, descubrirá que muchas tendencias de la piedad contemporánea —por ejemplo, la interiorización del sentimiento religioso— están llamadas a contribuir al desarrollo de la piedad cristiana en general y de la piedad a la Virgen en particular²².

22 Paulo VI. *Marialis Cultus*, Introducción, 17.

Elementos para una interpretación teológica de la devoción mariana popular

Hemos visto que la piedad mariana es un elemento nuclear, dinámico y envolvente del catolicismo popular colombiano y que presenta una fenomenología compleja, rica, variada y cambiante. Debemos ahora acercarnos a los principales aspectos teológicos implicados o expresados en este campo de la experiencia religiosa popular y proponer algunas claves para su interpretación y discernimiento. No pretendemos, por supuesto, tratar sobre las líneas fundamentales de la mariología en general, sino de los aspectos propiamente relativos al culto y a la devoción mariana en el catolicismo popular colombiano, aunque suponiendo y teniendo en cuenta el contexto teológico general dentro del cual se inscribe esta parcela teológica, si vale la expresión²³.

1) La función modélico-mediadora de María en la piedad popular

La relación devocional del pueblo con la Virgen María (suele decirse *la santísima Virgen María*) se expresa básicamente dentro de la *doble funcionalidad simbólica y modélico-mediadora* que se le atribuye, como consta por el análisis fenomenológico anterior y como lo hemos propuesto en el enunciado del presente capítulo. A estos dos conceptos (*modelo* y *mediación*) se puede reducir lo que el pueblo creyente ve, experimenta y busca en María a través de su práctica devocional y como suele sugerirlo la liturgia; ambos conceptos, a su vez, reflejan en ámbitos diferentes y complementarios la misión maternal de María que en vez de oscurecer o disminuir el poder y significado de la mediación única de Cristo, la esclarece y manifiesta (cfr. LG. 60). En su maternidad divina está la raíz de su función mediadora (L., 62) y la significación como *modelo de virtudes para toda la comunidad de los elegidos* (LG. 65) de Aquella que *sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de Él la Salvación* (LG. 57). Todos los sentimientos, las motivaciones, los anhelos, las convicciones y creencias del pueblo en torno a la figura de María se mediatizan a través del modelo de fe y virtudes

23 Las orientaciones fundamentales más cercanas las tomamos del Concilio Vaticano II y de otros documentos posteriores del Magisterio eclesiástico: LG. 52-69; SC. 13,103; Exhortación *Marialis Cultus*: algunos aspectos desarrollados pastoralmente en Puebla, DP. 282-303; 844; 745; 454, etc.

que encuentra en ella y en la capacidad y eficacia mediadora (como intercesora y auxiliadora) que experimenta o le atribuye; aunque, ciertamente, en el campo devocional se le atribuye mayor relieve a la *mediación intercesora* que a la ejemplaridad. Por otra parte, no parece seguro que la principal razón fenomenológica de la especial predilección del pueblo hacia la Virgen como mediadora, en el catolicismo popular, sea la presunta lejanía y desinterés que tiene Dios en la sensibilidad y experiencia religiosa del pueblo, como suelen afirmar algunos fenomenólogos e historiadores de la religión²⁴. Parece más bien que la mediación de María como experiencia fenomenológica en el ámbito devocional sea la forma peculiar con que el pueblo, según su propia sensibilidad y reales posibilidades espirituales, trata de ‘*apropiarse*’ del poder salvador y de la misericordia de Dios, es decir, de comunicarse eficazmente con su trascendencia e inmanencia, como parece sugerirlo la expresión consagrada en Puebla que habla de María como la *presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios* (DP. 291). No se trata quizá de que sea más cercana a Dios sino más semejante a los hombres que creen, en cuanto se le descubre como mujer del pueblo, María de Nazareth, a la vez que llena de gracia y Madre del Señor. En su primera condición resplandece su ejemplaridad de creyente como algo histórico y cultural mientras que la segunda posibilita su función “mediadora de intercesión”.

2) Necesidades, sentimientos y motivaciones en la piedad mariana

A este propósito debemos hacernos varias preguntas: ¿qué es lo que busca el pueblo a través de su práctica devocional mariana? ¿Qué sentimientos y motivaciones expresa en sus formas de piedad hacia la Virgen? Aunque ya en parte se han respondido algunos aspectos de estos planteamientos, debemos explicitar un poco más su contenido, su significado, su alcance y sus razones teológicas.

En contra de una tendencia generalizadora y simplista, hay que reconocer que no todas las expresiones devocionales son siempre conscientes

24 Quiero decir que la figura literaria del “Deus otiosus” ha de ser relativizada críticamente ya que se ha llegado a convertir en un tópico utilizado indiscriminadamente por estudiosos del fenómeno religioso con peligro de caer en una simplificación y trivialización de experiencias religiosas más ricas y complejas. No creo necesario citar bibliografía a este respecto.

y directamente motivadas por intereses inmediatos (de tipo utilitarista y mágico), ni referidos a necesidades concretas de orden ocasional o coyuntural y material. En la piedad mariana popular muchas veces resplandece la gratitud sencilla y confiada del amor de un pueblo creyente que aprendió a querer a la Virgen y encuentra connatural a su sensibilidad religiosa la devoción mariana; en María el pueblo se siente plenamente comprendido e interpretado porque ella, desde su carisma femenino y en su función maternal, se interesa por todo lo vital y humano.

Dado que el pueblo cree en el amor maternal de María y lo interpreta con la categoría de *poder intercesor ante Dios* de una manera casi espontánea y connatural, por eso acude a ella más fácilmente y le confía sus preocupaciones, necesidades y angustias. Podría decirse que lo que aparece externamente con más volumen y fuerza es la búsqueda de solución a ciertas necesidades o situaciones difíciles de distinta índole, pero en esa búsqueda subyace, más intensamente que el interés utilitarista, una confianza fundada en el campo de la relación con Dios, es decir, en el ámbito de la fe. Puesto que confía en la eficacia de esa relación, el pueblo creyente busca en María ciertos favores y “*milagros*”, espera ayuda y protección, consuelo, guía y fortaleza ante los problemas de salud y pobreza, ante las difíciles condiciones familiares, morales y laborales, ante las situaciones de limitación, angustia, peligros e incertidumbres de una vida llena de sufrimientos²⁵. Si la piedad mariana fuera simplemente utilitarista no sería perseverante, si buscara solamente la eficacia del poder divino no tendría esa continuidad histórica que la caracteriza, ni esta incomprensible persistencia, más allá del fracaso de la esperanza y de la sensación que a veces tiene el creyente de no ser escuchado y atendido.

Los devotos de la Virgen también buscan a través de ella a Dios y desean para sí y para otros una vida de conversión y la salvación. La oración por la

25 Todas estas expectativas del pueblo creyente ante María se expresan de forma inigualable en la plegaria de la *Salve regina* y en el himno litúrgico *Ave Maris Stella*, cuyo eje en ambos casos parece ser la súplica, “Monstra te esse matrem...”. Igualmente, el canto mariano tan arraigado en el pueblo colombiano cuya primera estrofa dice: “*Madre mía que estás en los cielos, / envía consuelo a mi corazón. / Cuando triste llorando te llame, / tu mano derrame feliz bendición...*” También muchos cantos marianos populares, antiguos y recientes, suelen expresar esta variedad de sentimientos y motivaciones de confianza en torno a las diversas situaciones de precariedad, sufrimiento y desconsuelo por las que se puede transitar en la vida ordinaria de las personas.

conversión de los pecadores es un rasgo característico de la piedad mariana y se halla unida especialmente a algunas advocaciones, como en el caso de la Virgen de Fátima, por ejemplo. Muchas promesas hechas a la Virgen tienen motivaciones morales y espirituales profundas que no podemos demeritar ni olvidar. Los actos devocionales marianos (o *ejercicios de piedad a la Virgen*, MC. 24, 25, 28, 31), en general, expresan sentimientos de amor filial y reconocimiento agradecido y alabanza, aunque, ciertamente, con una carga, a veces exagerada, de emotividad, sentimentalismo inmedatista y pasajero. A la Virgen se le pide el amparo (*bajo tu amparo, nos acogemos, santa Madre de Dios...*) y la bendición, la gracia y la misericordia, la ayuda para llegar a Dios y llevar una vida cristiana digna y ejemplar. El pueblo sabe que ella es la Madre de Dios, de Cristo, de la Iglesia y nuestra madre; que como tal es intercesora valiosísima, a la vez cercana a Dios y a los hombres, maternal y protectora en toda ocasión. Hay personas que dicen que la Virgen no les falla. Por eso se la invoca confiadamente *con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora* (LG. 62), aunque no se tenga mucha claridad conceptual sobre su puesto y función dentro del plan de Salvación y su peculiar relación con Cristo y la Iglesia (LG. 52-65).

Ya hemos recordado que en muchos casos la piedad mariana ha sido la única mediación persistente en *sectores que carecían de atención pastoral adecuada* (DP. 284), lo cual ha contribuido al arraigo y engrandecimiento simbólico de María y ha llevado inconscientemente a diluir la figura de Cristo, a relativizar el valor de los sacramentos y a hacer casi innecesaria la apelación directa a Dios. La figura de María, ciertamente, ha sufrido en algunos casos una especie de divinización en afinidad o continuidad con las deidades femeninas de los antepasados. Se ha llegado a vivir la piedad mariana dentro de un cierto confusionismo teológico y simbólico que hace difícil encontrar el lenguaje verbal adecuado para hablar comprensiblemente de Dios, Jesucristo, el Espíritu y la Trinidad en relación con María, fuera de las aulas académicas y en el contexto popular. Por otra parte, la imaginería tampoco ha prestado gran ayuda en orden a expresar los dogmas teológicos en su relación orgánica y complementaria de una forma adecuada²⁶, ni cierta literatura devocional (MC. 34), ni *algunas connotaciones de la imagen popular*

26 Este es uno de los aspectos que trata André Grabar. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid, 1985.

y literaria de María (MC. 36). A este respecto suenan actuales las palabras de Paulo VI, al advertir que,

Cuando la Iglesia considera la larga historia de la piedad mariana, se alegra comprobando la continuidad del hecho cultural, pero no se vincula a los esquemas representativos de las varias épocas culturales ni a las particulares concepciones antropológicas subyacentes, y comprende cómo algunas expresiones del culto, perfectamente válidas en sí mismas, son menos aptas para los hombres pertenecientes a épocas y civilizaciones distintas²⁷.

Las diversas situaciones culturales, sociales y familiares no solo hacen variar la pertinencia o validez de las expresiones culturales y devocionales, sino también sus motivaciones, intereses, sentimientos y el horizonte teórico-práctico para su interpretación. Sin embargo, en cualquier caso y condición, las categorías hermenéuticas de *ejemplaridad* y *mediación* conservan su validez para la interpretación de la práctica devocional mariana, como ya se ha dicho.

3) La piedad mariana y la vida del pueblo

Para ubicarnos en el sentido y alcance de esta reflexión podemos preguntarnos ¿Cómo relaciona el pueblo creyente la piedad mariana con su propia vida? Desde un punto de vista general y en el campo del ejercicio del culto, Paulo VI decía que María es *maestra de vida espiritual* y, desde una perspectiva histórica, agregaba: *Bien pronto los fieles comenzaron a fijarse en María para, como ella, hacer de la propia vida un culto a Dios, y de su culto un compromiso de vida*²⁸. Sin embargo, hay que reconocer que en la vida concreta del pueblo creyente ha prevalecido con mayor fuerza la ejemplaridad cultural de María (como mujer piadosa, devota, obediente...) que la dimensión de su compromiso (como mujer profética, discípula y fiel servidora...). Esto

27 Paulo VI. *Marialis Cultus*, 36. Esta observación se ha de tener presente a la hora de señalar aspectos diferenciales de la piedad mariana colombiana y en general latinoamericana, en relación con la piedad mariana española a fin de valorar debidamente su continuidad histórico-teológica y su diversidad sociológico-cultural. Colombia es profundamente mariana como España, pero tiene rasgos diferentes y peculiares, atribuibles a la “inculturación de la fe cristiana”.

28 MC. 21.

sucede debido, en parte, a cierta tergiversación o utilización interesada de la devoción mariana, como lo plantea críticamente Gustavo Gutiérrez, a propósito de un texto del *Documento de Consulta*, previo al documento de Puebla. En efecto, dice el autor:

Nadie ignora las tergiversaciones de las que ha sido objeto la devoción a María, ni la utilización que se ha hecho de ella para “espiritualizar” el mensaje cristiano hasta hacerlo inofensivo como un perrito faldero. Pero los pobres de América Latina redescubren en María a la hija de un pueblo sojuzgado, que sufre y espera. Por eso el Magnificat ha sido considerado desde el comienzo como un texto central en una espiritualidad de la liberación. Ese texto que nos habla de la alegría que produce el amor gratuito del Padre, nos dice también que los poderosos serán derribados, los ricos se irán con las manos vacías y que Dios reivindica y levanta a los pobres. Las dos dimensiones de la vida cristiana, la mística y la histórica, están allí expresadas con vigor inigualable. Sin vida contemplativa no hay vida cristiana, pero sin compromiso con los pobres y oprimidos tampoco. La dimensión liberadora del mensaje de María, que el pueblo intuía, aparece cada vez más clara²⁹.

Este *pueblo sojuzgado, que sufre y espera* ha aprendido tradicionalmente a venerar a la Virgen como Reina celestial, llena de prerrogativas o privilegio supra-humanos, más cercana a las realidades divinas que a las históricas condiciones humanas. Desde esta perspectiva su piedad mariana ha estado en cierta ruptura con las reales situaciones de su vida concreta. Pero a la vez

29 Gustavo Gutiérrez. “Sobre el Documento de consulta para Puebla”, en: *La fuerza histórica de los pobres*, ob. cit. 166-167. Cfr. L. E. Romabel. “La Mujer y el Pueblo de Dios. María, Mujer profética”, en: *Revista Solidaridad* (Bogotá), 13 (1980), 18-23 y 48-52. Hay que ver cómo en general la mujer colombiana, en los contextos populares, ha introyectado en su propia experiencia cotidiana la imagen de María como mujer humilde, sufriente y resignada, más que otros aspectos positivos, a través de la práctica religiosa y de la experiencia sociocultural, especialmente en el ámbito campesino y de los sectores pobres de las ciudades. Pero esa situación conformista va cediendo poco a poco también como obra de una nueva manera de ver el Evangelio y de plantearse la vida cristiana desde un sentido más profundo de la fe de los pobres y de las implicaciones sociopolíticas de la fe cristiana. Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción sobre Libertad cristiana y Liberación* (22-III-86), 97-100.

la figura de la Virgen de la Navidad y de la Semana Santa y la experiencia de los santuarios marianos han ayudado un poco al acercamiento y sintonía entre María y el pueblo, además de la reflexión creyente y comunitaria sobre las implicaciones prácticas del cántico de la Virgen (el *Magnificat*) y del descubrimiento de su dimensión solidaria como mujer del pueblo. Desde estas perspectivas la piedad mariana va dejando de ser un motivo e instrumento para una moralización o espiritualización simplista del mensaje cristiano sobre María y va adquiriendo una verdadera dimensión evangélica su función modelico-mediadora. En este sentido se descubre el verdadero alcance socio-histórico y no solo el sentido moral y devocional individualista de la figura de María *como modelo de virtudes para toda la comunidad de elegidos* (LG. 65).

En continuidad con esta peculiar afinidad afectiva, devocional y existencial entre el pueblo y María habría que situar algunos de los valores positivos que caracterizan la idiosincrasia y sociología popular de los colombianos. Esto ayudaría a ver más claramente la relación entre la devoción mariana y la vida concreta del pueblo, en lo cual no podemos detenernos ahora. Por otra parte, se hace necesario conectar la reflexión teológica sobre María con la experiencia concreta de los creyentes, ya que muchas veces ni la praxis mariana ha interesado a la reflexión, ni la reflexión ha repercutido sobre la praxis, y entonces el pueblo muchas veces sigue aferrado, contra viento y marea, a su práctica devocional mariana, aunque carezca de suficientes elementos de comprensión, reflexión y discernimiento³⁰.

El mensaje de María sigue siendo iluminador y estimulante para el hombre que busca esclarecer su propio misterio y realizar plenamente su vocación, como bien lo recordaba Paulo VI:

Al hombre contemporáneo, frecuentemente atormentado entre la angustia y la esperanza, postrado por la sensación de su limitación y asaltado por aspiraciones sin confín, turbado en el ánimo y dividido en el corazón, la mente suspendida por el enigma de la muerte, oprimido por la soledad mientras tiende hacia la comunión, presa de sentimientos de náusea y hastío, la Virgen, contemplada en su vicisitud evangélica y en la realidad ya conseguida en la Ciudad de

30 En torno a estas inquietudes es interesante y esclarecedor lo escrito por Miguel Rubio. "El rostro cristiano de María. ¿Cómo hablar de María al hombre actual? en: *Revista Razón y fe*, 1028 (1984), 475-488.

Dios, ofrece una visión serena y una palabra tranquilizadora: la victoria de la esperanza sobre la angustia, de la comunión sobre la soledad, de la paz sobre la turbación, de la alegría y de la belleza sobre el tedio y la náusea, de las perspectivas eternas sobre las temporales, de la vida sobre la muerte³¹.

4) Aspectos cristológicos y eclesiales de la piedad mariana

El núcleo teológico y la razón de ser de la dimensión cristológica y eclesiológica de la figura de María y de su culto, está en su condición de elegida de Dios para ser la madre del Mesías por la Encarnación (Madre del Salvador) y madre de los creyentes en el orden de la gracia (LG. 52, 53,61). A este núcleo cristológico hay que referir los dogmas, títulos y prerrogativas, así como la situación y función de María en el plan de Salvación, como primera redimida y llena de gracia, y en la vida cristiana. El reconocimiento de la vocación y misión maternal de María explica a la vez *todo el influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres* (LG. 60), basado en la mediación única de Cristo, y la ejemplaridad que aquella representa para el pueblo creyente por su estrecha unión con el Señor Jesús.

Estos fundamentos teológicos mínimos parecen expresarse a modo de intuiciones, o convicciones latentes, en la práctica devocional mariana popular, cuando esta no se halla caracterizada por *actitudes culturales erróneas* (MC. 38). Esto se desprende de considerar que el pueblo invoca a la Virgen principalmente como *protectora-auxiliadora* (en referencia al poder de Dios, a su trascendencia) y como *intercesora-mediadora* (en relación con la misericordia divina, con su inmanencia). En ambos casos se descubre su estrecha vinculación maternal humana y divina. Esta doble manera de considerar e invocar a María es, además, la clave fundamental para interpretar la piedad mariana popular en el ámbito de la cristología y en la eclesiología y para comprender por qué se le considera la más cercana a Dios y la más semejante al alma popular.

En efecto, los núcleos teológicos fundamentales dentro de los que hay que ubicar e interpretar la presencia, función y significación histórico-salvífica de la figura de María son el misterio de la *Encarnación* y la *comunión*

31 *Marialis Cultus*, 57; cfr. GS. 22.

de los santos³². La doble y complementaria función modélico-mediadora de María se realiza y fundamenta en el orden de su unión con Cristo (Encarnación) y se expresa en el ámbito de la comunión de los santos, desde su peculiar condición como miembro sobreeminente, tipo y figura de la Iglesia de Cristo (LG. 63,65). En ella el pueblo creyente ve reflejada la obra salvífica de Dios en Cristo y vislumbra el horizonte final de su condición cristiana.

María ciertamente está unida de modo indisoluble a Cristo en el misterio de la salvación y es reconocida como fruto excelso de la redención y como signo preclaro de lo que la Iglesia está llamada a ser (SC. 103), como se percibe en los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción; pero también hay que referirla antropológicamente a su condición histórica en un pueblo, como mujer creyente, en una época y en unas condiciones de vida determinadas (LG. 8).

La peculiar sintonía espiritual y devocional del pueblo con María cuenta con los fundamentos teológicos explicativos aducidos, pero estos, a su vez, se apoyan en las dimensiones y condiciones antropológicas de su vocación histórica, que es necesario tener en cuenta para no divinizar su figura ni desfigurar su culto. Esto nos ayudará a contrarrestar en el catolicismo popular las tendencias

[...]a hacer de la Virgen una devoción en sí, desligada del Misterio de Cristo y de la Iglesia; a divinizar a María situándola del lado de Dios y no del lado de los redimidos: a hacer del catolicismo la religión de Jesús y de María más que la religión de Jesucristo³³.

Desde el punto de vista histórico del desarrollo de la piedad mariana debemos tener en cuenta que:

32 Cfr. René Laurentín. "Presente y porvenir de la Mariología", en: *La figura de María*, 49-55 (Ponencia en el Primer Simposio de Teología y Evangelización, en el Santuario de la Virgen del Camino, León, España, 1984). Véase también allí mismo la ponencia de Antonio Osuna. "El misterio de María y la eclesiología de comunión. Reflexiones sobre el significado del misterio de María para la Iglesia". *Ibid.*, 95-124; Alois Müller, *Reflexiones teológicas sobre María, Madre de Jesús. La mariología en perspectiva actual*. Madrid, 1985.

33 Segundo Galilea: *Para una pastoral latinoamericana*, ob. cit., 154; cfr. *Marialis Cultus*, 25-28. Otros aspectos eclesiológicos relativos a la Virgen se hallan suficientemente expuestos, aunque de manera sumaria, al final de la Constitución *Lumen Gentium*, 52-69.

[...] debe entenderse en el contexto de una progresiva acentuación de la devoción a la humanidad de Cristo y de los aspectos que, de una manera más directa, afectan a la sensibilidad del pueblo. En este sentido se enfatizan, más desde la predicación popular que desde la teología, los aspectos más sensibles y emocionales que rodean el acontecimiento del nacimiento del Señor y el de la pasión redentora³⁴.

5) María, la creyente mujer del pueblo

Bajo este sencillo enunciado podemos acercarnos a la dimensión socioantropológica de María y comprender la peculiar semejanza de su condición histórico-cultural con la de nuestro pueblo colombiano. Esta relación nos ayudará también a comprender la profunda sintonía religiosa y afectiva del pueblo creyente con la figura de María y los motivos antropológicos de su piedad mariana. En ella el pueblo adivina, descubre o proyecta su propia realidad humana y religiosa, sus experiencias, expectativas, necesidades y limitaciones.

María, según la imagen que nos presenta el N. T., pertenece a la stirpe de los *pobres de Yahvé* que creen, oran, sufren y esperan; y en esto refleja lo que vive ordinariamente nuestro pueblo en su vida cotidiana. En el ámbito de su relación con Dios, ella escucha, acoge en su corazón y obedece la Palabra divina con esa intensa simplicidad de los que no están llenos de prejuicios ni de vanidades; ella busca la voluntad de Dios y la cumple en el acontecer ordinario de su condición femenina, declarándose como servidora y pobre ante el Señor. Pero, como bien lo advierte René Laurentín,

Que María sea una mujer pobre, quizá iletrada, en un tiempo tan subdesarrollado, no significa mediocridad o indigencia, sino el colmo de la riqueza de los pobres, destinatarios del evangelio, pues los pobres de Yahvé, sin las deformaciones o esclavitudes inherentes al poder, tener y saber de este mundo, están más cerca de Dios, son más semejantes a Él que los que cuentan a los ojos del mundo³⁵.

34 José Manuel Bernal. *Iniciación al año litúrgico*, ob. cit., 292. Cfr. Alois Müller, ob. cit., especialmente, p. 81ss. Sobre el culto a María trata en las pp. 115-125.

35 René Laurentín. Ponencia citada, en: *La figura de María*, 51. En esta perspectiva se inscriben bastantes escritos de origen y cuño latinoamericano sobre la Virgen María. Ver la ya citada obra, *María en la pastoral popular* y José Luis Idígoras. "María y la Iglesia.

Esta consideración es de gran interés, significado y actualidad para la piedad popular porque en la semejanza entre la experiencia de María y la condición del pueblo se percibe que ella es una mujer pobre, como los pobres del pueblo, y creyente como ellos, solidaria en su humanidad, en su fe y en sus precarias condiciones sociales y culturales, en su actitud ante la vida y ante Dios.

María, al reconocerse como la humilde sierva del Señor y hacerse obediente a sus planes, asume su propia vocación desde la condición limitada y pobre de mujer del pueblo, que solo en su fe y en su esperanza se sabe valedora ante Dios, expresando la radical disponibilidad que caracteriza a los que se dejan guiar por el Espíritu. Como bien lo recuerda el Documento de Puebla: “Ella es la creyente en quien resplandece la fe como don, apertura, respuesta y fidelidad (DP. 296). En el Magnificat se nos manifiesta vacía de sí misma y poniendo toda su confianza en la misericordia del Padre” (DP. 297), a la vez que como mujer profética anuncia que el Señor ha mirado su humillación, hace llegar su misericordia a sus fieles, y con la fuerza de su brazo dispersa a los soberbios, derriba a los poderosos, despide vacíos a los ricos, mientras que exalta a los humildes y sacia a los hambrientos, acordándose de su misericordia y cumpliendo su promesa (Lc. 1, 46-55; MC. 37).

En un contexto sociocultural donde la profanación de la dignidad humana es constante y la situación de la mujer aparece precaria e injusta, es de gran valor profético comprender y declarar que en María *Dios dignificó a la mujer en dimensiones insospechadas*.

En María el Evangelio penetró la feminidad, la redimió y exaltó. Esto es de capital importancia para nuestro horizonte cultural, en el que la mujer debe ser valorada mucho más y donde sus tareas sociales se están definiendo más clara y ampliamente. (DP. 299)

Aunque los hechos de violación de los derechos humanos fundamentales de las mujeres en Colombia siguen contrariando estos ideales, propósitos y expectativas.

María, Mujer y pobre, Arquetipo de la Iglesia, Femenina y Pobre”, en: *Revista Medellín*, 32 (1982), 465-487; Leonardo Boff. *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Madrid, 1979; Joaquín Alliende. “La cuestión mariana en América Latina. Aporte para un temario y algunas posturas”, en: *Revista Medellín*, 11-16 (1978), 423-433.

La condición femenina y creyente de María es una dimensión que no solo no se puede olvidar ni menospreciar, sino que se ha de profundizar más en orden a comprender cada vez mejor su condición solidaria con nuestro pueblo pobre y creyente que es particularmente afecto a ella y profundamente devoto de su misterio como madre de Dios, abogada y auxiliadora de los cristianos. La piedad mariana popular podrá superar sus deficiencias en la medida en que la figura de María sea clara en su dimensión humana y en su vocación divina, en su condición de Madre y Virgen, en su función de mediadora y modelo en inseparable vinculación con su divino Hijo y con los que creen en Él y lo siguen. Al proceso de *desdivinización* y *desmitologización* de sus prerrogativas y privilegios debe corresponder una adecuada humanización de su figura y de su significación como mujer del pueblo para que, desde el campo de la piedad popular, resplandezca su dimensión profética y liberadora sobre el pueblo pobre que cree, ora, sufre y espera. Así, María, como la creyente mujer del pueblo, puede ser redescubierta como camino del pobre hacia Cristo liberador y no solo como objeto de veneración ni como un fetiche sentimental de la piedad popular. La adecuada valoración de la figura de María en este ámbito es condición y garantía del sentido cristiano de la piedad mariana y de su vigencia histórico-social (MC. 34); esto nos “llevará a descubrir cómo María puede ser tomada como espejo de las esperanzas de los hombres de nuestro tiempo” (MC. 37), y “pedagoga del Evangelio en América Latina” (DP. 290) y, por supuesto, del pueblo católico colombiano.

6) Sobre el sentido cristiano de la piedad mariana

A orientar la piedad mariana en este sentido cristiano está prácticamente dedicada la Exhortación *Marialis Cultus*, sobre lo cual no nos vamos a extender. Solamente vamos a fijarnos en algunos peligros que se ciernen sobre la piedad mariana popular y en algunas condiciones o criterios que se han de tener en cuenta para garantizar su correcto sentido cristiano. El tratamiento de estos aspectos será muy sumario por razones de espacio y metodología³⁶.

36 Cfr. LG. 66-69; SC.103, 13, 111. Alonso Llano, ob. cit., 115-133, ha propuesto algunas pautas pastorales para la orientación de las devociones marianas, dignas de tenerse en cuenta. Aquí nos movemos más en el campo hermenéutico que en lo pastoral, conforme a la orientación general del presente estudio.

Por la enseñanza del catecismo, la predicación y la práctica devocional el pueblo ha conocido a la Virgen y ha aprendido a venerarla con especial devoción y afecto como Madre del Verbo encarnado, según se profesa en el tercer artículo del credo³⁷. De alguna manera también, al mismo pueblo se le ha explicado el sentido que tiene el culto a la Virgen y a los santos y su relación con el culto a Dios, de acuerdo a una larga tradición catequética de la Iglesia.

El mismo Concilio Vaticano II, fiel a una venerable y rica tradición cristiana, ha amonestado a todos los hijos de la Iglesia para que fomenten con generosidad el culto a la Santísima Virgen, tanto en el ámbito litúrgico como en el de los ejercicios de piedad hacia ella y hacia sus imágenes (LG. 66-67). Pero igualmente el Concilio advierte sobre la necesidad de mantener un sano equilibrio evitando tanto la *indebida exageración* (maximalismo) como la *excesiva mezquindad* (minimalismo), y de buscar en las fuentes teológicas y litúrgicas los criterios de actuación y corrección, el primero de los cuales consiste en la orientación cristológica de la piedad mariana, ya que Cristo es el “origen de toda verdad, santidad y piedad” (LG. 67).

La Iglesia, especialmente a la luz del Concilio Vaticano II, ha mostrado la preocupación por evitar todo lo que pueda inducir a error en este campo, sobre todo frente a los ‘hermanos separados’, aunque históricamente la piedad mariana haya sido precisamente una especie de arma contra ellos y de obstáculo ecuménico.

En cuanto a los criterios que deben guiar a los creyentes el mismo Concilio señala que

[...] la verdadera devoción no consiste ni en un sentimentalismo estéril ni en una mera credulidad, sino que procede de la fe auténtica, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes. (LG. 67)

Sin embargo, por diversos motivos, la piedad mariana no ha estado exenta de tentaciones, manipulaciones, desviaciones, incoherencias y excesos. Así lo hacía ver Paulo VI, cuando hablaba de dificultades, expresiones menos

37 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit., n. 81-90. Para algunos aspectos histórico-litúrgicos de la piedad mariana, cfr. José Manuel Bernal, ob. cit., 286-296.

aptas, actitudes culturales erróneas y desviaciones que se deben corregir (MC. 36-39).

De una manera sumaria, siguiendo a Juan Martín Velasco, podemos señalar los principales peligros que corre la piedad mariana, en los siguientes términos:

Son conocidos los peligros que acechan al catolicismo devocional en general y particularmente a las devociones marianas. En ellas puede expresarse una poco sana búsqueda de seguridad; el sujeto de las devociones puede caer en la tentación de buscar a través de ellas su propio interés, sublimado a veces en términos de búsqueda de la salvación; a la práctica devocional le acecha el peligro de la rutinización, que separa los actos de las actitudes que debieran vivificarlos; no es raro que sirvan para fomentar un sentimentalismo ayuno de ideas y de compromiso; y, por último, tienen su peor peligro en la caída en actitudes fanáticas, que ponen las devociones sobre todo y excluyen del cristianismo a quienes no participan en ellas con el mismo entusiasmo³⁸.

La creciente recuperación, que a veces se advierte en el campo de la piedad mariana, no está exenta de nuevos o viejos riesgos, como pueden ser:

[...] ambigüedad mágica de las actitudes; riesgo de caída en la superstición; búsqueda desenfadada de lo maravilloso; sustitución de las tareas éticas y de los compromisos socio-políticos de la fe por una manifestación folclorizante de la misma; contaminación del cristianismo con una búsqueda de ganancias económicas que contradicen el espíritu de pobreza y pueden llevar a la acumulación de riquezas en contraste con la pobreza de los fieles que frecuentan esas fiestas, utilización política del sentimiento de identidad experimentado por las masas en torno a los santuarios³⁹.

38 Juan Martín Velasco. "Para vivir la devoción mariana", en: *La figura de María*, ob. cit., 162.

39 Id., ibíd., 164.

Ciertamente estos no son solamente peligros y tentaciones que amenazan la práctica religiosa popular y especialmente el campo de la devoción mariana en el catolicismo, en general; son a veces una realidad concreta con la que luchan o conviven los esfuerzos de renovación pastoral en los distintos contextos eclesiales. ¿Qué criterios deben guiar la recta ordenación de la piedad mariana popular para que conserve su verdadero sentido cristiano? Entre-sacamos algunas indicaciones del autor que acabamos de mencionar porque nos parecen esclarecedoras y válidas para el contexto del catolicismo popular colombiano⁴⁰.

- Dada la condición temporal, espacial y corporal del hombre hay que tener en cuenta la necesidad de encarnar sus actitudes interiores en actos externos, referidos a objetos y lugares precisos. Es decir, hay que reconocer que las *mediaciones devocionales* son necesarias, múltiples y densas y deben reflejar la cultura, el sentimiento, las condiciones de vida de las comunidades y de las personas devotas, dejando a salvo la fidelidad fundamental a lo cristiano según el Evangelio. No se puede pretender una *desencarnación* o falsa espiritualización de la piedad popular sacándola del ámbito de lo sensible, histórico y encarnacional, con el pretexto de purificación o evangelización.
- La piedad mariana deberá reflejar los *elementos esenciales de la vida cristiana*, es decir, la dimensión teológica, cristológica, pneumatológica y eclesial que constituyen el núcleo doctrinal del ser cristiano. La validez de la piedad mariana depende de su coherencia global con el conjunto del hecho cristiano, de la adecuada sintonía con su esencia, con sus leyes estructurales, con su estilo y dinamismo.
- La piedad mariana debe ser también expresión de la gozosa libertad de los hijos de Dios y no objeto de una obligación ni de un tradicionalismo rutinario o costumbrista. Debe ser *expresión festiva de una gozosa vivencia de la fe cristiana* que refleje la fe de aquella a quien llamarán bienaventurada todas las generaciones.

40 Cfr. *Ibíd.*, 162-166. Tomamos sus indicaciones casi literalmente, aunque esquematizándolas un poco para su mejor comprensión. Aquí también pueden ser útiles las propuestas críticas hechas por Domingo Salado. *Religiosidad mágica*, ob. cit., 323-372, principalmente.

- Finalmente, para garantizar que las prácticas de piedad mariana estén centradas en la verdadera *adoración de Dios y el servicio de los hombres*, teniendo como criterio a Jesucristo y su vida, es necesario buscar

Que tales devociones estén en relación con los demás aspectos de la vida y no separadas de ellos. Que colaboren en la transformación de la realidad y no sean éticamente y humanamente estériles. Que colaboren en la salvación y liberación del hombre y no le sometan a nuevas esclavitudes. Que sean posibles medios para hacer presente el único evangelio de la presencia salvadora de Dios en Jesucristo⁴¹.

En consecuencia, la piedad mariana debe conservar su dimensión genuinamente católica y su sentido misionero como nos lo recuerda la Constitución *Lumen Gentium* en la siguiente exhortación:

Ofrezcan todos los fieles súplicas apremiantes a la Madre de Dios y Madre de los hombres para que ella, que ayudó con sus oraciones a la Iglesia naciente, también ahora, ensalzada en el cielo por encima de todos los ángeles y bienaventurados, interceda en la comunión de todos los santos ante su Hijo hasta que todas las familias de los pueblos, tanto los que se honran con el título de cristianos como los que todavía desconocen a su Salvador, lleguen a reunirse felizmente, en paz y concordia, en un solo Pueblo de Dios, para gloria de la Santísima e indivisible Trinidad. (LG. 69)

41 Id. *Ibíd.*, 166. Estos parecen ser los criterios fundamentales mínimos para garantizar el sentido cristiano de la piedad mariana popular, a ellos habría que referir las propuestas pastorales concretas para cada uno de los aspectos devocionales, como el rezo del Rosario, las peregrinaciones, el uso de las imágenes y objetos, la celebración de las fiestas marianas y otros. Es más importante tener criterios claros y a la vez sencillos que llenar de casuística la labor doctrinal y pastoral al respecto.

La presencia “mediadora” de los santos y su culto en el catolicismo popular colombiano

El valor y significado de la vida de los santos y sus enseñanzas para la vida cristiana, así como el desarrollo y difusión de su culto es uno de los elementos característicos y significativos de la piedad popular en Colombia que estudiamos. El santoral católico forma parte de lo que hemos denominado el *núcleo modélico-mediador*. Algunos de sus rasgos se asemejan a los de la devoción mariana y son equivalentes sus expresiones, motivaciones, intereses y contenidos; las categorías interpretativas pueden considerarse globalmente coextensivas o equiparables para ambos componentes del catolicismo popular. El culto a los santos forma también parte de una antiquísima tradición española trasvasada a los pueblos evangelizados por los peninsulares⁴².

Parece que la primera forma de presencia del santoral católico en los comienzos de la evangelización de la actual Colombia fue la costumbre de designar lugares, pueblos, instituciones y ríos con nombres de santos (Santa Marta, San Juan de Girón, el río Magdalena, río San Jorge, Santiago de Tunja, San José de Cúcuta, San Laureano en Bucaramanga, San Bonifacio en Ibagué, entre muchos); luego se aplicó la costumbre española de imponer nombres de santos a los indígenas bautizados, lo mismo que a las instituciones de distinta índole que iban surgiendo por doquier. A principios del siglo XXI se cuentan más de 150 ciudades y caseríos en todo el territorio colombiano que llevan nombres de santos, sin contar los que hacen alusión a nombres de Cristo o a distintas advocaciones marianas.

En el proceso de catequización también jugaron un papel pedagógico importante los relatos de historias sobre las vidas y milagros de los santos, que formaban parte de la llamada “historia sagrada”, aunque temáticamente se distinguen las historias de índole bíblica y las de carácter hagiográfico, propiamente dichas. A los indígenas y al pueblo sencillo, pero especialmente a los niños, les atraían particularmente las historias y leyendas maravillosas

42 Cfr. Carmen García Rodríguez. *El culto de los santos en la España Romana y Visigoda*. Madrid, 1966. Es una tesis doctoral interesante por el acopio documental que utiliza y la sistematización clara de los aspectos tratados. Para otros aspectos históricos más generales, cfr. Hippolyte Delehaye. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*. Bruxelles, 1927; Meter Brown. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. París, 1984; A. G. Martimort. *La Iglesia en oración*, ob. cit., 1000- 1023; Eduardo Cárdenas. *Pueblo y religión en Colombia*, ob. cit., 649-676.

y taumatúrgicas de los santos, mientras que los conceptos más abstractos y metafísicos del catecismo les resultaban en extremo difíciles de asimilar y comprender. Los predicadores, hasta hace pocas décadas, incorporaban frecuentemente ciertas historietas hagiográficas en sus predicaciones populares entremezcladas con otros recursos oratorios, catequéticos y doctrinales, según las costumbres pastorales de las épocas y los supuestos gustos o intereses del pueblo católico.

El culto a los santos se fue introduciendo a través del ciclo festivo, siguiendo el santoral litúrgico romano, así como la veneración de sus imágenes, dentro de las orientaciones dadas en estos campos por el Concilio de Trento (cfr. DZ,984-988, 941). Los criterios generalmente eran de carácter subjetivo según la devoción particular de los misioneros, los santos de las congregaciones religiosas, o los de particular significación e interés para los españoles, según su origen y tradiciones. El pueblo poco a poco iría descubriendo especiales afinidades con algunos santos y señalaría sus preferencias según diversos criterios, experiencias, necesidades, contextos o situaciones.

No hay que olvidar tampoco en este campo la presencia viva o histórica de dos grandes santos españoles en tierras colombianas: San Luis Bertrán (1526-1581) y San Pedro Claver (1584-1654). Además, algunos santos nativos, como Santa Laura Montoya ya canonizada, y otros que esperan la ratificación canónica por parte de la Iglesia de su vida cristiana heroica, lo cual será un motivo de estímulo para un pueblo que en medio de tantas vicisitudes y con muchas limitaciones en su vivencia cristiana ha conservado durante ya varios siglos la fe cristiana, y la expresa y celebra públicamente, según los tiempos y demás circunstancias socioculturales⁴³.

Los santos, desde el comienzo de la historia del Nuevo Mundo, han cumplido una función mediadora y motivadora en el proceso de cristianización y en el campo de la expresión devocional popular, a cuyos hechos, características y significación teológica queremos acercarnos, porque este es un aspecto importante dentro de los elementos constitutivos y dinamizadores de la piedad popular cuya fenomenología debemos recoger e interpretar. Por lo cual nos preguntamos: *¿Cómo se manifiesta la devoción a los santos en el catolicismo popular? ¿Cuáles son sus rasgos característicos? ¿Cuál es*

43 Santa Laura Montoya ha sido la primera santa colombiana canonizada (2013), a la vez que hay varios procesos de beatificación adelantados en las últimas décadas del siglo XX y primeras del siglo XXI.

su significación teológica dentro del conjunto de la experiencia religiosa popular? ¿Qué pautas de valoración crítica se han de tener en cuenta, desde la hermenéutica teológica? A estas cuestiones nos referiremos en este apartado, en la perspectiva del escrutinio teológico del denominado núcleo modélico mediador.

Presencia histórico-simbólica de los santos en el catolicismo popular colombiano

Podemos afirmar que una de las dificultades de la evangelización primitiva en Colombia fue la forma de remplazar el abigarrado panteón indígena por una visión monoteísta de índole trinitaria, unida al culto a la Virgen María y a los santos. El reemplazo de las imágenes simbólicas y conceptuales sobre las deidades o la divinidad con la aparición de nuevas figuras iconográficas en el universo simbólico de las nuevas cristiandades que fueron surgiendo en el territorio neogranadino, no transcurrió pacíficamente y sin conflictos ni malentendidos para la población colombiana de los comienzos y primeros siglos de evangelización. Este proceso fue abordado por los misioneros del comienzo, de una manera general e indiscriminada, como una lucha anti-idolátrica,⁴⁴ y en cierta manera, los santos llegaron a ocupar el puesto de las divinidades destronadas y a demostrar mayores poderes de influencia sobre el pueblo que las del panteón indígena.

A este propósito, cabe tener en cuenta que el monoteísmo, en cuanto presenta la figura de un Dios único y universal, trascendente y absoluto, implica ciertos inconvenientes para la sensibilidad popular en cualquier medio sociocultural. El pueblo, en general, se acomoda más connaturalmente a la particularidad, proximidad y selectividad, a lo palpable y configurado, en su experiencia religiosa de comunicación con la divinidad, pero encuentra dificultades para acomodar sus creencias y expresar sus sentimientos religiosos ante un principio absoluto de índole metafísica y abstracta, según la enseñanza de los catecismos. Esta especie de inadecuación filosófico-antropológica es

44 Cfr. Juan Botero Restrepo. "La idolatría y su extirpación en la Nueva Granada", en: RACHE, 21-22 (1971), 60-71. El mismo texto en: *Revista de la Academia colombiana de historia eclesiástica* (1971), t. VI, n.21-22, p. 67-69.

generalmente subsanada por la función mediadora de los santos y los ángeles, el desarrollo de su culto y la veneración de sus imágenes⁴⁵.

A esto mismo parece referirse Luis Maldonado cuando dice que “la devoción a los santos es el resultado de uno de los rasgos o claves fundamentales de la religiosidad popular: el sentido de lo imaginario, de lo simbólico, de lo expresivo y plástico, de las formas sensibles, concretas y encarnatorias”⁴⁶. El pueblo colombiano parece haber encontrado luego una profunda afinidad entre su propia sicología e idiosincrasia y los rasgos externos, así como la vistosidad de la religiosidad de los españoles que fue adquiriendo ciertas líneas peculiares y connotaciones folclóricas en muchos casos.

El culto a los santos se fue implantando en Colombia en forma lenta y simultánea con los demás componentes y dinámicas de la religiosidad española; formó parte del proceso de cristianización y fue uno de sus elementos pedagógicos de la cristianización, como ya se dijo. En Colombia no hay sepulcros de mártires, ni muchas reliquias de santos, ni cultos a los héroes de los que, para otros casos, tratan los estudiosos del fenómeno religioso⁴⁷. A través del calendario litúrgico o del santoral oficial fue penetrando en el pueblo la devoción a los santos, llegando a ocupar un puesto importante dentro del calendario, de los tiempos, lugares y formas de su expresión religiosa. Las principales manifestaciones de esta presencia histórico-simbólica de los santos en el catolicismo popular colombiano son:

- *El calendario festivo* que, además de las fiestas y celebraciones dedicadas al Señor y a la Virgen, ha tenido amplio espacio dedicado a honrar a los santos. La fenomenología festiva del santoral es muy amplia y compleja, tanto en el ámbito oficial de la liturgia, como en el contexto del devocionario popular. En algunas épocas estas fiestas de santos fueron tan numerosas que las autoridades veían

45 Algunos aspectos de este tema los ha tratado José Comblin. “Monoteísmo y religiosidad popular”, en: *Revista Concilium*, 197 (1985), 113-114; también, Xavier Basurko. “Los santuarios hoy: Claves de interpretación teológico-pastoral”, en: *Santuarios del País Vasco...*, ob. cit., 301-324, que habla de cómo el pueblo busca establecer con lo divino unas relaciones más simples, más directas y más rentables tanto a nivel de la subjetividad individual como en el campo de la conciencia colectiva.

46 Luis Maldonado. *Génesis del catolicismo...*, ob. cit., 72.

47 Cfr. Geo Widengren. ob. cit., 385-390; Mircea Eliade. *Historia de las creencias...*, ob. cit., I, 300-306 y III/1, 63-67.

dificultades para la administración general, los negocios y la productividad laboral. Por otra parte, los clérigos las multiplicaban como una forma de atenuar el duro trabajo a que eran sometidos los indígenas que solo en las fiestas religiosas encontraban una oportunidad de sentirse liberados y recuperar sus menguadas fuerzas. A la vez, la multiplicación de las fiestas con la obligatoriedad de asistir a los cultos y a las catequesis garantizaba en cierto modo la evangelización de las masas y su vinculación con la Iglesia⁴⁸.

- *Las fiestas patronales locales*, que en muchos casos adquirieron especial relieve y arraigo como las fiestas de San Juan y San Pedro en el mes de junio, a las que generalmente ha estado unido un espléndido ritual cristiano con los signos propios del regocijo popular y la expresión folclórica⁴⁹.

Hay que anotar que, en muchos casos, los santos que se festejan como patronos titulares y en cuyo honor se hacen fiestas muy solemnes, son desconocidos no solo para el pueblo sino también para sus promotores. Incluso este culto a los santos no ha tenido en cuenta la realidad histórica de sus protagonistas, como en el caso de la devoción de los tunjanos a San Lázaro leproso y otros casos por el estilo. La misma Iglesia, al revisar y ajustar el calendario festivo o santoral, ha tenido en cuenta que se estaban venerando santos de cuya existencia histórica no se tenía seguridad y ha tomado medidas para evitar este contrasentido. En algunos casos, ciertos predicadores famosos hacían hermosos panegíricos sobre las virtudes heroicas y los grandiosos milagros de los santos cuya vida ellos mismos no conocían, y que aplicaban para varios santos sin suficiente discernimiento: lo importante era exhortar al pueblo a la devoción y solemnizar las fiestas con una oratoria y un simbolismo ritual de cierto esplendor barroco.

48 Véase la tabla de las fiestas oficiales en tiempos de la Colonia y algunos comentarios al respecto en Susana Friedmann: *Las fiestas de Junio...*, ob. cit., 131-135; cfr. Hans-Jürgen Prien, ob. cit., 303; Carlos Arboleda Mora. *Paganismo y cristianismo en las fiestas colombianas*. ob. cit., 85-96 y 51-67.

49 Cfr. Susana Friedmann. ob. cit., 119-144; Carlos Arboleda Mora. ob. cit., 97-107 y 115-126.

- *La veneración de las imágenes y algunas pocas reliquias* de los santos también ha sido una mediación visual simbólica de la piedad popular. En Colombia se tienen reliquias de muy pocos santos (de San Luis Bertrán, de San Pedro Claver y algunos más...). Por los años 50 del siglo pasado los misioneros claretianos llevaron por distintos pueblos de Colombia un brazo de san Antonio María Claret y mucha gente acudió fervorosa a venerar la sagrada reliquia, pero su culto no ha llegado a ser de mayor relieve en el ámbito popular. Recientemente, con la canonización de Santa Laura Montoya, se ha convertido su casa natal, en Jericó, Antioquia, en un lugar de veneración y peregrinación de alguna importancia local y regional; en cambio hay algunas imágenes de santos que ejercen especial atractivo sobre el pueblo que acude a ellas para hacer sus oraciones, adornarlas con flores, encender cerillas, ofrecer exvotos, y otras prácticas devocionales. En el último apartado del presente capítulo desarrollaremos un poco más la función mediadora de las imágenes religiosas y de la iconografía devocional popular.
- *El rezo de la novena a los santos*, tanto en forma pública en los templos y capillas como en forma privada, por parte de los devotos, es otra de las expresiones de piedad popular aún persistentes y significativas. En ellas tienen particular importancia ciertas consideraciones piadosas de tipo meditativo para cada día, la oración dirigida directamente al santo y el espacio para hacer al mismo la petición o la presentación de las intenciones concretas que se tienen al hacer la novena. La composición literaria suele ser muy elemental y más bien pobre y descuidada tanto en lo doctrinal como en lo literario, con algunas excepciones. Las fórmulas oracionales son de tipo retórico y de redacción algo ampulosa. Tienen el valor de incorporar siempre el rezo del *Padrenuestro*, el *Ave-maría* y el *Gloria*, como signo de identidad de la oración cristiana. Los elementos bíblicos y estrictamente hagiográficos han estado generalmente ausentes o son escasos. Las novenas, como escritos de apoyo a la práctica religiosa, forman parte de una literatura religiosa popular que merecería un estudio y una revisión teológico-pastoral ya que aún se siguen editando y difundiendo novenas muy antiguas que no corresponden a la nueva situación religiosa

del pueblo ni a las nuevas orientaciones y contextos de la espiritualidad cristiana y de una cultura ilustrada⁵⁰.

- *Otros signos, objetos, símbolos y gestos asociados al culto popular* a los santos son las peregrinaciones a sus santuarios (que en honor de los santos en Colombia son pocos); el uso de estampas y objetos relacionados con los santos (panes benditos, medallas de algunos santos, agua de san Ignacio, panes y escobas de San Martín de Porres, cordones de San Francisco, cintos de San Agustín, entre otros objetos); oraciones especiales dirigidas a los santos; promesas y expresiones de índole contractual en situaciones o necesidades concretas; ciertas manipulaciones de sus imágenes poniendo ante ellas muestras de lo que se les pide o cambiándolas de sitio o de posición para presionarlas a actuar; mantener las imágenes de los santos con alumbrado durante cierto tiempo y depositar limosnas en sus alcancías en los templos donde se veneran; tocar las imágenes o retocar en ellas ciertos objetos que se conservan con devoción, son expresiones de la devoción popular hacia los santos. En todo ello parece expresarse el deseo de cercanía y eficacia de los poderes que representan los santos para sus devotos, en muchos casos no exentos de interferencias mágico-supersticiosas⁵¹.
- Hay *ciertos santos que logran mayor prestigio* en algunos ambientes, épocas o situaciones y otros que conservan su influencia sobre

50 Sobre la proliferación impresa de las novenas a los santos nos da un testimonio valioso la confesión que hacía en 1927 el periodista don Luis Cano recordando una experiencia del tiempo de la “guerra de los mil días” en Colombia. Decía en una entrevista aparecida el domingo 26 de junio de 1927 en *Lecturas Dominicales* del diario *El Tiempo*, de Bogotá: “Mis hermanos y yo quedamos entonces encargados de la casa en Medellín, y organizamos, con el concurso del sacristán de la iglesia de la Veracruz, señor Velilla, una empresa extremadamente original. Tenía por objeto editar las novenas de todos los santos y celícolas habidos y por haber. Y algunas de esas novenas alcanzaron ediciones enormes. Jamás he tenido, en mis ulteriores empresas periodísticas, un éxito tan halagüeño y brillante”. Entrevista reproducida por el *Magazín Dominical* (El Espectador-Bogotá) n.128 (8-IX-1985), 7. Hay que recordar también que entre las primeras obras editadas en Colombia recién llegada la imprenta a este país se encuentran precisamente dos novenas. Cfr. Manuel Pacheco, en: *CEHILA*, VII, 206.

51 Cfr. Domingo Salado, ob. cit., 202; Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular...* ob. cit., 27; Huberto Restrepo. ob. cit., 77-79.

el pueblo durante mucho tiempo⁵². Por ejemplo, a san José se le ha tenido devoción en casi todas partes a lo largo de toda la historia religiosa de Colombia; san Isidro Labrador era venerado y celebrado con mucha solemnidad por los campesinos agricultores en algunas regiones; san Judas Tadeo es venerado por los comerciantes. Entre los pobres y enfermos alcanzó mucha popularidad la devoción a San Martín de Porres después de su canonización (1962), y se han hecho célebres “los martes de san Martín” en las iglesias de los frailes dominicos de Cúcuta y Bucaramanga principalmente. San Francisco de Asís también es un santo bastante popular, entre algunos más.

Sin embargo, es difícil tratar de catalogar de una manera jerarquizada el santoral popular según criterios estadísticos de importancia o vigencia. No obstante, puede ser útil recordar que a los santos y a los ángeles se les tiene en cuenta para encomendarles algunas *necesidades más concretas y algo especializadas* y que se les atribuye mayor eficacia a unos que a otros en situaciones diferentes, según ciertos aspectos circunstanciales de sus vidas y leyendas que se transmiten a través del tiempo. Así, por ejemplo, tenemos que al Arcángel san Rafael se le invoca como guía en el camino, protector de los que viajan (*San Rafael: llévame con bien*) y abogado para las curaciones, recordando los relatos bíblicos del libro de Tobías; a santa Ana, madre de la Virgen María, encomiendan las madres a sus hijas, especialmente en orden a los asuntos relativos al matrimonio; el santo Ángel de la guarda es considerado como signo de la constante presencia protectora de Dios y como un motivo y garantía de buen comportamiento y buenas costumbres en el campo individual; a santa Marta se la considera como la patrona de las amas de casa

52 Santa Teresa de Jesús nos ha dejado este elocuente testimonio de su experiencia devocional: “(...) y tomé por abogado y señor al glorioso san José, y encomendeme mucho a él... No me acuerdo, hasta ahora, haberle suplicado cosa que la haya dejado de hacer... a este glorioso santo tengo experiencia que socorre en todas (las necesidades)... Procuraba yo hacer su fiesta con toda la solemnidad que podía... Querría yo persuadir a todos fuesen devotos de este glorioso santo, por la gran experiencia que tengo de los bienes que alcanza de Dios...” *Libro de la Vida*, VI, 6-7. El mismo Santo Tomás de Aquino hablaba de santos inferiores y superiores y decía que *sucede a veces que la invocación de un santo inferior tiene mayor eficacia, lo cual se debe a que se le invoca con más devoción o a que Dios quiere manifestar su santidad*. S. Th, 2-2, q, 83, a. 11, ad 4.

y de las empleadas del servicio doméstico; el patriarca san José es considerado como abogado de los moribundos, patrono de la buena muerte y, además, se le encomiendan las necesidades económicas de la casa, especialmente las relacionadas con el mercado; san Judas Tadeo es considerado como el patrono de los comerciantes, se le encomiendan los negocios y también se le invoca para tener una buena muerte; a san Lorenzo se le considera como patrono de los bomberos y se le invoca en todos los asuntos relacionados con el fuego porque este fue el instrumento de su martirio; santa Bárbara es invocada en las tempestades, contra las muertes repentinas y los peligros de la pólvora; san Cristóbal es considerado (junto con la Virgen del Carmen) como abogado de los conductores de vehículos y protector de los caminantes; a santa Lucía se la relaciona con las enfermedades de los ojos; san Benito es invocado contra los malos vecinos, y se acostumbra a rezar en privado su novena y a usar sus medallas con la intención de alejar a las personas indeseables; a san Isidro Labrador se le pide buen tiempo y buenas cosechas y se le invoca para aplacar las lluvias torrenciales: *San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol*, suele ser una invocación en estos casos; los pobres le tienen mucha confianza a san Antonio de Padua y se le invoca también en asuntos matrimoniales y para hallar las cosas que se consideran y se dan por perdidas, o en situaciones desesperadas; san Roque es invocado en los casos de enfermedades incurables; santa Rita de Casia es tenida como abogada de los casos que se consideran imposibles. Estos santos y otras figuras del santoral católico tienen cierta especialización en las creencias y la mentalidad devocional del pueblo y se acude a ellos con más o menos convicción de su eficacia intercesora; sus resultados se transmiten de boca en boca por las personas que dicen haber sido escuchadas y beneficiadas en sus necesidades por ellos⁵³.

53 Cfr. Alonso Llano, ob. cit., 136-143; Huberto Restrepo, ob. cit., 78-79, en donde se mencionan algunos de estos ejemplos. Hay otros personajes que el pueblo venera como santos y a quienes ora y encomienda sus necesidades como José Gregorio Hernández (médico venezolano cuyo proceso de beatificación se cumplió en 2021) y usa sus imágenes, estampas y oraciones, aunque su santidad no haya sido reconocida oficialmente por la Iglesia. Las tumbas de algunos personajes que fueron benefactores del pueblo suelen ser a veces objeto de cierta devoción semejante a la que se le tiene a los

Con cierta frecuencia se oye decir a los predicadores, siguiendo la enseñanza de la Iglesia, que la mejor forma de expresar la devoción hacia los santos es procurar la imitación de sus virtudes, es decir, valorar su ejemplaridad y apropiarse del carácter heroico y perfecto que ellos representan para todos los creyentes. Pero son múltiples las formas de expresar la devoción a los santos, como atrás se dijo, y que podríamos todavía sintetizar en los siguientes puntos:

Ante todo, la lectura de la vida del santo, su admiración y contemplación; luego, la oración tanto privada como pública, reconocida por la Iglesia, dirigida a los santos, como por ejemplo la asistencia a misa en honor de un santo; la participación en las procesiones con las imágenes o reliquias, y en la festividad instituida por la Iglesia en su honor; obras caritativas en honor de los mismos, la invocación de su nombre, la edificación o dedicación de una iglesia o de un altar a los santos, la divulgación de su culto por medio de reliquias, imágenes, libros, cine, teatro, televisión, especialmente mediante la predicación, la catequesis, exhortando a los fieles a prestar a los santos el culto debido; las peregrinaciones a los santuarios, la elección de un santo protector de las regiones, ciudades, países; la colocación de lámparas votivas en sus sepulcros, celebración de misas y de funciones sagradas en su honor, etc.⁵⁴

Sobre el sentido y la interpretación teológica del culto popular a los santos

Los principales temas teológicos con los que hay que relacionar la interpretación y orientación teológica del culto a los santos, tanto en el ámbito litúrgico como en el campo de la piedad popular, son los que se presentan a continuación.

santos. Aquí podemos recordar que los griegos antiguos tenían un amplio panteón con sus dioses especializados en relación con la vida y los oficios o actividades humanas.

54 M. Malhejek. "Santos", en: *Diccionario de Espiritualidad* (Barcelona, 1983) III, 356. Para otros aspectos histórico-teológicos del culto a los santos se pueden ver los artículos "Santos (culto a los)", en: *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid, 1967), IV, 197-207 y en: *Sacramentum Mundi* (Barcelona, 1976), VI, 249-256; Luis Maldonado. *Génesis del catolicismo...*, ob. cit., 63-77; Id. *Introducción a la religiosidad...*, ob. cit., 61-71.

La *santidad de la Iglesia* y la *comunidad de los santos*, que forman parte de los artículos del credo. Dentro de este contexto, los temas teológicos más específicos sobre la *vocación universal a la santidad en la Iglesia* (LG. 39-42) y la índole escatológica de la Iglesia (LG. 48-51) forman el marco inmediato de interpretación teológica de nuestra relación con los santos. Desde el punto de vista cristológico de la comunicación del hombre con Dios y de la función de ‘intermediación’ que se atribuye a los santos, hay que tener presente el tema de la mediación de la humanidad de Cristo en nuestra comunicación y relación con Dios (*un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos*. 1Tim.2, 5), así como lo referente a la adoración y la oración como temas conexos. No vamos, sin embargo, a considerar estos aspectos teológicos ni otros que están más en el campo de la espiritualidad o de la liturgia y la pastoral. Solamente nos interesa señalar, aunque sea enunciativamente, algunos aspectos teológicos más directamente relacionados con el culto popular a los santos, en cuanto que aparecen como criterios y orientaciones doctrinales propuestas por la Iglesia y desarrolladas por la teología⁵⁵.

El Concilio de Trento consideró en este campo cuatro aspectos fundamentales a modo de orientaciones que los pastores debían dar a los fieles: la intercesión de los santos, la invocación a los santos, el culto a las reliquias y el uso legítimo de las imágenes (Dz, 984-988). Con relación a los dos primeros aspectos decía el Concilio:

[...] los santos que reinan juntamente con Cristo ofrecen sus oraciones a favor de los hombres; que es bueno y provechoso invocarlos con nuestras súplicas y recurrir a sus oraciones, ayuda y auxilio para impetrar beneficios de Dios por medio de su Hijo Jesucristo Señor nuestro, que es nuestro único Salvador y Redentor. (Dz, 984)

55 Cfr. Karl Rahner. “Por qué y cómo podemos venerar a los santos”, en: *Escritos de Teología* (Madrid, 1969), VII, 307-335; Id. “La Iglesia de los Santos”, en: *Ibid.*, (Madrid, 1961), III, 109-123; Stefano de Fiore y... (dir), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid, 1983), el artículo de P. Molinari: “Santidad cristiana”, 1242-1254; para los aspectos propiamente litúrgicos, ver: José Manuel Bernal. *Iniciación al año litúrgico*, ob. cit., 261-285; Adolf Adam. *L'Año litúrgico*, 203-215 y 231-252; Pio Paterna. “El culto a los santos en la renovación litúrgica del Vaticano II”, en: *Revista Phase*, 116 (1980) 143-150.

En el tratamiento de este tema, el Concilio de Trento parece haber dejado claro que el culto a los santos no es ni una atemperación ni camuflaje de una especie de politeísmo, idolatría, animismo, espiritismo, magia o superstición que son, en cierta manera, peligros que rondan estos terrenos de la práctica religiosa, sobre todo en el ámbito popular.

En este sentido parece oportuna la observación que hace Karl Rahner sobre la intercesión de los santos:

La intercesión de los santos no ha de interpretarse como una especie de oficina de mediación o como la intromisión de una instancia intermedia, sino en el sentido de que toda vida de fe y de amor tiene importancia y validez para todos, y de que el que se ha salvado, acepta y vive felizmente esa importancia. Vivimos en un mundo espiritual al que Dios se ha comunicado a sí mismo, y en el que todas las cosas dependen de todos, y en el que cada uno puede tener importancia para los demás. Por ello la invocación implícita o expresa de un santo “oficial”... es siempre una invocación a todos los santos, es decir, es un ponerse al abrigo de la comunidad de todos los redimidos, realizado con fe⁵⁶.

La invocación de los santos exige una correcta interpretación de la profesión de fe en la comunión de los santos, de la unicidad trinitaria de Dios y de la mediación única de Cristo. Pero hay que tener en cuenta también la dimensión “modélica” o de ejemplaridad y la función de “mediación” que la Iglesia reconoce a los santos, como lo ha expuesto el Concilio Vaticano II:

De acuerdo con la Tradición, la Iglesia rinde culto a los santos y venera sus imágenes y sus reliquias auténticas. Las fiestas de los santos proclaman las maravillas de Cristo en sus servidores y proponen ejemplos oportunos a la imitación de los fieles. (SC. 111)

56 Karl Rahner. “Por qué y cómo podemos venerar a los santos”, en: *Escritos en Teología*, VII, 327. Santo Tomás tiene dos artículos relacionados con este tema: “Si solo debemos orar a Dios” y “Si los santos del cielo oran por nosotros”. *S. Th.*, 2-2, q, 83, art.4 y art.11, respectivamente, dentro del tratado de la religión.

En este mismo contexto litúrgico, la Iglesia reconoce que los mártires y los demás santos,

[...] llegados a la perfección por la multiforme gracia de Dios y habiendo ya alcanzado la salvación eterna, cantan la perfecta alabanza a Dios en el cielo e interceden por nosotros. Porque, al celebrar el tránsito de los santos de este mundo al cielo, la Iglesia proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo; propone a los fieles sus ejemplos, los cuales atraen a todos por Cristo al Padre, y por los méritos de los mismos implora los beneficios divinos. (SC. 104)

Desde el punto de vista de la finalidad que tiene el culto a los santos en la Iglesia, el nuevo *Derecho Canónico* (1983) señala tres aspectos: *promover la santificación del pueblo de Dios, la edificación de los fieles con el ejemplo de los santos y el ser protegidos con su intercesión* (Can.1186) o, como dice la liturgia de los santos, buscamos “el ejemplo de su vida, la participación en su destino y la ayuda de su intercesión”⁵⁷.

Desde estas perspectivas teológicas y eclesiales se ha de interpretar y orientar la devoción popular a los santos. Pero debemos ser conscientes de igual manera de lo que significa para el mismo pueblo este campo de su experiencia religiosa, conocer sus motivaciones, intereses y formas de expresar su relación creyente con los santos.

Según lo que llevamos dicho en este escrutinio, los principales aspectos sobre la significación teológica de la devoción popular a los santos, se pueden resumir en los siguientes puntos:

- Para el pueblo creyente los santos forman una especie de élite religiosa y han recibido de Dios la “corona de la gloria” porque

57 *Misal Romano*, Canon de la misa en honor de los santos. El Documento de Puebla menciona algunos aspectos de la devoción a los santos como parte de la piedad popular. DP 7, 454, 914, 912, 963. El documento de Medellín (1968) había advertido pastoralmente: *Que se revisen muchas de las devociones a los santos para que no sean tomados solo como intercesores sino también como modelos de vida de imitación de Cristo*. Documento: *Pastoral popular*, 12. Como exhortaba San Juan Crisóstomo a los cristianos en una homilía sobre San Pablo: *Os ruego que no solo admiréis, sino que también imitéis este magnífico ejemplo de virtud; así podremos ser partícipes de su corona*. Sobre las alabanzas de San Pablo Apóstol, Homilía 2; PG, 50, 481 y 482.

llegaron a la máxima perfección de la vida cristiana. El pueblo los admira y se inclina ante ellos de manera parecida a como admira a los grandes líderes, a los genios y a los héroes⁵⁸. Los santos han vivido la vida cristiana de modo heroico y ahora, por su cercanía a Dios, por sus méritos, por su condición gloriosa, adquieren una especie de privilegio divino, de aureola sagrada que los hace admirables y venerables. En general el pueblo no tiene preferencia porque hayan sido apóstoles, mártires, confesores, viudas, fundadores, pontífices, vírgenes o reyes. Valora más otros aspectos, especialmente los de carácter taumatúrgico o su relación con necesidades concretas y especializadas, como ya hemos dicho. En algunos casos quizá se desea lograr lo que ellos alcanzaron y tener esa especie de poder cuasi divino que se les atribuye.

- En la devoción popular a los santos se combina y armoniza un poco la sensación de la lejanía de Dios con la percepción de la solidaridad humana de los santos y su especial valía ante Dios, lo cual puede indicarnos que falta más acercamiento y apropiación de la teología de la Encarnación del Hijo de Dios. Desde este punto de vista, la Virgen, san José y los apóstoles tienen un lugar privilegiado por su peculiar relación con el Señor Jesús. El pueblo tiene la intuición de que a través de los santos se hace especialmente cercano y eficaz el poder y la misericordia de Dios; ellos son como brazos históricos de la providencia divina, instrumentos de su bondad y cercanía⁵⁹. En algunos casos juega un papel importante, como motivación, el sentimiento de pecado y de indignidad para acercarse a Dios directamente o para ser dignos de ser escuchados por Él. Esta experiencia se parece un poco a aquello del Antiguo Testamento de que nadie puede ver a Dios y seguir con vida⁶⁰ y

58 Cfr. Hippolyte Delehaye. *Sanctus...ob. cit.*, 235; Eduardo Hoornaert. “Modelos de santidad a partir del pueblo”, en: *Revista Concilium*, 149 (1979), 376.

59 En este sentido, y por analogía, es ilustrativo recordar que muchas veces la gente le pide a los sacerdotes y religiosas que oren por alguna necesidad o intención particular urgente, con la motivación de que, “ustedes están más cerca de Dios” o “a ustedes Dios los escucha más”. Por otra parte, el pueblo parece tener la arraigada intuición de que “Solamente la oración vence a Dios”, como escribió Tertuliano (cita tomada de: *Liturgia de las Horas*, jueves III de Cuaresma).

60 Cfr. Ex, 33, 18-20; nota de la *Biblia de Jerusalén* a 33,20, así como los textos paralelos.

a la concepción bíblica de la impureza legal en su relación con el culto. Estos aspectos de la devoción popular a los santos pueden ser una ocasión propicia para reconocer y proclamar el triunfo de la misericordia de Dios y a la vez para profundizar en la universalidad de la comunión de todos los creyentes, de la solidaridad en la fe desde la experiencia de la incorporación a Cristo.

- Hay que reconocer también que con los motivos propiamente religiosos se conjugan, y a veces se confunden, algunos aspectos de la experiencia de relación social del llamado estatus, los roles y las clases sociales. En el fondo inconsciente de la experiencia religiosa de la devoción a los santos se pueden descubrir algunos rasgos de la experiencia social del llamado “padrino”, del “abogado”, de las “recomendaciones”, “palancas”, “influencias”, “intrigas” (“enchufes”, que dicen los españoles) de que se valen muchos para lograr ciertos objetivos benéficos de diversa índole, en una especie de transposición de algunas experiencias sociales y burocráticas a la práctica religiosa popular. La experiencia social de la lejanía y burocratización de los beneficios del Estado y de la justicia, así como la costumbre de acudir a la intriga y a los intermediarios para agilizar los trámites y alcanzar en forma directa, inmediata, particular y selectiva lo que se pretende, parece reflejarse un poco en la actitud y práctica devocional popular ante los santos, en los cuales se valora selectivamente su eficacia ante las necesidades que se les encomiendan. Según la especial eficacia intercesora que se le atribuya a cada santo, es lo que ordinariamente lleva al pueblo a reconocerlo como patrono o abogado, en una relación particular, única y personal⁶¹. Esta parece ser una de las condiciones subjetivas más importantes de la devoción popular a los santos, puesto que son considerados más como valedores ante Dios que propiamente como intercesores para los devotos. En cierto sentido se realiza una especie de suplantación teológica al poner casi unilateralmente la confianza en algunos santos y transferirles algunos atributos divinos con cierto olvido de que solo se nos ha

61 Cfr. José Comblin. “Monoteísmo y religiosidad popular”, en: *Revista Concilium*, 197 (1985), 113-124.

dado un Nombre sobre la tierra en el cual podemos ser salvados (cf. Mt.1, 21; Rm.10, 9-13; Hch.4, 12 y paralelos).

- Lo taumatúrgico y milagrero en la devoción popular a los santos es otro aspecto que se debe tener en cuenta. En consecuencia de lo anterior, aparece la casi unilateral consideración de lo taumatúrgico y milagrero en la devoción popular a los santos. De los santos se esperan muchas veces cosas inmediatas, imposibles o espectaculares; a ellos se les encomiendan las cosas ordinarias, pero especialmente y con mayor interés las cosas más urgentes, difíciles y hasta inverosímiles. Ciertamente, podemos decir que subyace en esta experiencia la convicción de origen bíblico de que para Dios nada hay imposible (Gen.18, 14; Mt.19, 26; Lc.1, 37, etc.), aunque sin un claro discernimiento sobre su contenido y alcance. La eficacia taumatúrgica prevalece sobre lo modélico y la ejemplaridad que representan los santos, así como lo cultural sobre las exigencias del compromiso de seguimiento de Cristo. Como bien lo ha expresado Leonardo Boff, al advertir sobre algunas patologías del catolicismo:

Se adora a Jesús, su tierra, sus palabras, su historia, se veneran los santos, se canta a los mártires, se celebran los heroicos testigos de la fe, pero no se insiste en lo principal, que es ponerse en su seguimiento y hacer lo que ellos hicieron; la celebración cúlrica no siempre lleva a la conversión y no pocas veces lleva más bien a una alienación de la verdadera praxis cristiana⁶².

La santidad, como utopía cristiana y como proyecto evangélico histórico, parece un concepto elitista al no estar aún asumida, arraigada ni clarificada en el pueblo la enseñanza de la Iglesia sobre la vocación universal a la santidad. La santidad para el pueblo es un ideal inalcanzable y casi imposible, dados los conceptos sobre Dios y la mentalidad clasista que a veces ha invadido también la experiencia religiosa: la santidad es para las élites religiosas (sacerdotes, obispos, religiosos y religiosas) pero no para el pueblo “de a

62 Leonardo Boff. *La Iglesia: Carisma y Poder*. Bogotá, 1982, 129. Para algunas sugerencias en orden a la orientación de la devoción popular a los santos, ver: Alonso Llano, ob. cit., 143-151.

pie” (para “los de ruana”, como dicen en algunas partes de Colombia). Por su parte la hagiografía tradicionalmente ha resaltado en forma unilateral lo ascético y lo extraordinario de la vida de los santos, haciéndolos lejanos, desencarnados, ahistóricos y por tanto inimitables, cuando no se ha convertido en una especie de literatura ingenuamente romántica y espiritualista.

- La devoción a los santos está profundamente vinculada a la experiencia de los pobres y a sus luchas por la justicia y el mejoramiento de las condiciones de vida. En algunos santos efectivamente se valora su simbolismo reivindicativo de los derechos de los pobres y la tipificación de su existencia sufriente; algunos santos reflejan de modo particularmente atractiva la experiencia de los pobres y estos se sienten, de alguna manera, interpretados y representados en ellos.

El catolicismo popular, como religión de los pobres y sencillos (no exclusivamente), manifiesta una tendencia acentuada hacia la devoción a los santos. Esta tendencia se puede explicar como expresión de la búsqueda de una amplia solidaridad espiritual de parte de los pobres para compensar el aislamiento, abandono y marginación social; o como un intento, esperanzado o desesperado, de encontrar distintas posibilidades de solución a sus problemas de indigencia y menesterosidad a veces insolubles por vías ordinarias; también como una especie de afinidad espiritual que los pobres descubren con los santos por los valores de sencillez, disponibilidad, generosidad caritativa, confianza en Dios y aceptación de su voluntad. En fin, porque la representación hagiográfica y pastoral que tradicionalmente se ha hecho de los santos los ha relacionado más con las múltiples necesidades de los hombres motivando los sentimientos utilitaristas, y no tanto los valores de la imitación como ejemplares modélicos de la experiencia cristiana llevada a plenitud. Los santos son los abogados de los pobres y de todos los que, aunque sean ricos, tienen en determinadas circunstancias de la vida la experiencia de la pobreza, la necesidad, la indigencia y la impotencia.

- Debemos considerar finalmente que hay aspectos propagandísticos y masivos que juegan un papel motivacional e interpretativo importante en la devoción popular a los santos. Los que han

experimentado algún beneficio de los santos de su devoción dicen con frecuencia que tal santo “es un milagroso”, o que es “muy bueno para tal cosa” o que el santo no me ha fallado. Así se difunden sus milagros y aumentan sus devotos. Por otra parte, la visita masiva a los santuarios o la práctica frecuente de ciertas devociones (como los llamados martes de San Martín) va acrecentando la curiosidad, atrayendo nuevos devotos y creando nuevos hechos religiosos de tipo devocional masivo en torno a algunos santos.

La devoción a los santos socializa las necesidades, las expectativas y la búsqueda de soluciones a los problemas en el ámbito religioso creando problemas pastorales a veces incontrolables y situaciones religiosas ambiguas. Estos hechos religiosos de tipo devocional masivo y desbordante llevan consigo la tentación y el peligro de la fácil comercialización y el tráfico ingenuo o interesado de objetos religiosos que traspasan su valor recordatorio y se convierten en verdaderos amuletos, talismanes o fetiches, cuya manipulación y uso indebido desprestigian la experiencia cristiana y desorientan y escandalizan al mismo pueblo.

Debemos recordar siempre la orientación de la Iglesia en el sentido de que,

[...] el verdadero culto a los santos no consiste en la multiplicidad de actos exteriores cuanto en la intensidad de un amor activo, por el cual, para mayor bien nuestro y de la Iglesia, buscamos en los santos ‘el ejemplo de su vida, la participación de su destino y la ayuda de su intercesión’... y que nuestro trato con los bienaventurados, si se lo considera bajo la plena luz de la fe, de ninguna manera rebaja el culto latréutico tributado a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu, sino que más bien lo enriquece copiosamente. (LG. 51)

El misterio de los santos y de su culto habrá que interpretarlo dentro del misterio del Cristo total, y la memoria de los santos deberá estar unida al memorial del Señor que es el “solo santo” y el santificador; la confianza en la intercesión de los santos hay que entenderla como una de las formas de expresar la confianza en Dios; el ejemplo de su vida deberá servir como estímulo constante para el ejercicio de las virtudes cristianas, al seguimiento de Cristo (discípulos misioneros) y una invitación a la búsqueda de

la perfección: por su ejemplo los santos prolongan en la historia su acción bienhechora⁶³.

Aquí convendría incluir un escrutinio específico sobre las figuras y funciones de los ángeles en la piedad popular (Ángeles buenos y malos, espíritus y demonios). Pero no vamos a abordar un análisis específico sobre *las figuras de los ángeles*; sin embargo, se debe tener en cuenta que la devoción popular a los “ángeles custodios o ángeles de la guarda” ha sido notable en algunos contextos y situaciones del catolicismo popular, así como la confianza en el poder defensor de San Miguel Arcángel, como un celestial combatiente, intercesor y guía, lo cual implica que a estos seres especiales hay que respetarlos, venerarlos y obedecerles porque ellos “nos guardan en todos nuestros caminos” y momentos de la vida. Se debe tener en cuenta que estas figuras se hallan presentes a lo largo de toda la historia bíblica desde el Génesis hasta el Apocalipsis, así como en los distintos textos litúrgicos institucionales, lo cual parece haber llevado a algunos grupos y personas particulares a desarrollar reflexiones y escritos sobre dichas figuras y a promover el conocimiento y la devoción a los ángeles en las décadas recientes, en una especie de recuperación y promoción de la “angelología”, sobre lo cual santo Tomás trató con amplitud en distintos espacios de la Suma Teológica (Especialmente en la primera parte, q. 50- 64). La devoción a los ángeles, es, pues, un componente importante en el catolicismo popular, lo cual merecería una mayor atención en este tipo de estudios, que aquí solamente se menciona, como parte del “núcleo modélico-mediador” en la experiencia religiosa del catolicismo popular. Además, se podría dedicar un aparte a indagar sobre las percepciones y creencias populares acerca del demonio en el ámbito de lo que se ha denominado la “demonología”, pero el espacio no nos da lugar para introducirnos en estas cuestiones más específicas con detenimiento y suficiencia.

63 Cfr. Hippolyte Delehaye. ob. cit. 260-261. Sobre el alcance y significación de la función mediadora de Cristo y su distinción con la función de los santos, algunos autores hablan de Cristo como *mediador de redención y de vida* y de los santos como *mediadores de intercesión*. Distinción que teóricamente puede considerarse válida y útil en el campo hermenéutico, pero poco comprensible para el común de la gente.

Sobre la función y significado de las imágenes sagradas en el catolicismo popular

La devoción por las imágenes de Jesús, de la Virgen María, de los santos y los ángeles y su empleo como medio de expresión de la religiosidad popular tiene un doble origen histórico-cultural: en la tradición religiosa española y en las costumbres religiosas de los aborígenes de Colombia. Aquí, debemos recordar que mientras los misioneros emprendían una lucha que consideraban “antiidolátrica” en forma tenaz e indiscriminada, como ya se dijo, a la vez iban poniendo delante de los indígenas las imágenes de la nueva religión sin que ellos lograsen hacer un verdadero discernimiento sobre el significado de esta sustitución. Así fueron haciéndose familiares a sus ojos y a sus sentimientos religiosos el símbolo de la cruz, las imágenes de la Virgen, las figuras del pesebre, las estampas de los santos y de los ángeles, las pinturas alusivas a la historia sagrada, a las realidades del “más allá” (Novísimos), a los misterios cristianos y en general a la hagiografía e iconografía católica. El pueblo ha cultivado y conservado a lo largo de su historia un especial aprecio, gusto y respeto por las imágenes sagradas, aunque en muchos casos, aparecen desprovistas de valor artístico y sentido estético.

Tanto en la historia general de la Iglesia, como en el proceso de evangelización de la actual Colombia las imágenes sagradas (pinturas murales, estampas, esculturas) se usaron primero con fines pedagógicos y catequéticos y luego con sentido cultural y devocional⁶⁴. Después ha prevalecido casi unilateralmente el sentido y la función devocional. Los misioneros usaban las imágenes pictóricas y escultóricas como un recurso catequético, apolo-gético, estético y devocional en su esfuerzo evangelizador y dentro de las costumbres españolas, como bien lo recuerda el historiador y etnógrafo Julio Caro Baroja:

[...] cuando, por ejemplo, el maestro Juan de Ávila escribía a cierto prelado de Granada acerca de lo que creía que se debía hacer

64 Cfr. Mircea Eliade. *Historia de las creencias...*, ob. cit., III/1, 72-74. Santo Tomás decía que las imágenes se exhiben en la iglesia no para adorarlas, “sed ad quandam significationem ut per hujusmodi imagines mentibus hominum et confirmetur fides de excellentia angelorum et sanctorum”. *S. Th.*, II-II, q. 94, a. 2 ad 1. Admite, sin embargo, que a las imágenes de Cristo, por razón de su divinidad, se les debe “latría”, *ibid.*

en su diócesis para adoctrinar a la gente de los pueblos, indica que consideraba útil que los predicadores y misioneros llevaran no solo rosario, cartillas y libros devotos, como los de fray Luis de Granada, sino también ‘algunas imágenes del santo crucifijo, Nuestra Señora, y San Juan, para que las diesen a los pobres, poniéndoles algunas imágenes en las casas... los pueblos han de menester estas salsas para comer su manjar: rosarios, imágenes han de ser muchas; los ricos cómprenlos en las ciudades’. He aquí una idea “mínima”, podríamos decir, acerca del valor religioso de las imágenes. No solo la de Cristo⁶⁵.

La actitud del pueblo ante las imágenes era, en algunos casos, objeto de vigilancia por parte de las autoridades eclesiásticas y algunas faltas contra las imágenes fueron castigadas por los tribunales de la Inquisición. Los historiadores nos dicen que uno fue procesado “por dar con la espada un cintarazo a una imagen de papel”, y que otro fue acusado por “haber maltratado un crucifijo”, pero fue absuelto por el tribunal de la Inquisición⁶⁶.

No siempre se han tenido en cuenta los criterios de discernimiento y la adecuada actuación pastoral que había señalado el Concilio de Trento, cuyos textos principales nos dan los elementos fundamentales de interpretación teológica sobre el valor, uso y sentido religioso de las imágenes. Sobre las razones para tributar honor y veneración a las imágenes había dicho el Concilio:

[...] deben tenerse y conservarse, señaladamente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de los otros

65 Julio Caro Baroja. *Las formas complejas...* ob. cit., 108. Hay que destacar, a este propósito, que persiste aún entre los misioneros populares la costumbre de repartir entre la gente estampas, rosarios, escapularios y otros objetos religiosos que se bendicen y se entregan como recordatorios de la misión y que la gente los pide y los guarda con cariño y devoción. En algunas oportunidades y lugares se distribuyen biblias, catecismos, folletos y otros elementos de apoyo a la predicación y catequesis. Estos hechos que parecen muy simples tienen, sin embargo, su propia significación y utilidad de testimonio y motivación, que no se debe olvidar ni menospreciar.

66 Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (dir.). *Historia de la Inquisición en España y América. Vol. I: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*. Madrid: BAC-CEI, 1984, p. 1154. En muchos casos todavía la gente prefiere guardar y amontonar estampas envejecidas e inútiles en vez de tirarlas a la basura, sobre todo cuando han sido ‘bendecidas’ o están ‘benditas’, como suele decirse.

Santos y tributárseles el debido honor y veneración, no porque se crea hay en ellas alguna divinidad o virtud por la que hay que darles culto, o que haya de pedírseles algo a ellas, o que haya de ponerse tal confianza en las imágenes, como antiguamente hacían los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos (cfr. Sal.134, 15ss); sino porque el honor que se les tributa se refiere a los originales que ellas representan; de tal manera que por medio de las imágenes que besamos y ante las cuales descubrimos nuestra cabeza y nos prosternamos, adoramos a Cristo y veneramos a los santos, cuya semejanza ostentan aquellas. (Dz. 986)

Pero si la Iglesia reconocía la mediación de las imágenes en el campo devocional, también lo hacía en el campo de la ejemplaridad, dado el valor pedagógico y motivador que tienen, sobre todo las pinturas alusivas a la historia sagrada y a los misterios de la vida cristiana. El modelo y la mediación que se atribuye a los santos son traspasados simbólicamente a sus representaciones pictóricas o escultóricas, como lo afirma el mismo Concilio en los siguientes términos:

[...] por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, representadas en pinturas u otras reproducciones, se instruye y confirma al pueblo en el recuerdo y culto constante de los artículos de la fe; aparte de que de todas las sagradas imágenes se percibe grande fruto, no solo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que le han sido concedidos por Cristo, sino también porque se ponen ante los ojos de los fieles los milagros que obra Dios por los Santos y sus saludables ejemplos; a fin de que den gracias a Dios por ellos, compongan su vida y costumbres a imitación de los Santos y se exciten a adorar y amar a Dios y a cultivar la piedad. (Dz. 987)

Pero como en este campo siempre hay peligros de confusión, mala interpretación y desviación y, además, se estaba dentro de un contexto polémico con los protestantes, el mismo Concilio de Trento advierte sobre las actitudes que hay que tomar, sobre todo pensando en lo que allí se llama la *plebe indocta* o *los rudos*, de los que hoy hablamos con más respeto y sentido evangélico. Decía el Concilio:

No se exponga imagen alguna de falso dogma y que dé a los rudos ocasión peligrosa de error. Y si alguna vez sucede, por convenir a la plebe indocta, representar y figurar las historias y narraciones de la Sagrada Escritura, enséñese al pueblo que no por eso se da figura a la divinidad, como si pudiera verse con los ojos del cuerpo o ser representada con colores o figuras... (Dz. 988)

La Iglesia ha sido consciente de que el uso e interpretación que se le dé a las imágenes influye sobre las convicciones religiosas del pueblo, a la vez que las concepciones teológicas se pueden expresar mediante las imágenes pictóricas y escultóricas. *Las imágenes cumplen una función recordatoria, ornamental, pedagógica, devocional, estética, motivadora, mediadora y simbólica*, pero son igualmente un factor de comercialización y manipulación del que no siempre sale bien librada la piedad popular y la pastoral de la Iglesia, especialmente en torno al mercado de objetos religiosos (en muchos casos sin verdadero valor artístico y religioso) que aparece junto a los santuarios y algunas parroquias.

La proliferación desordenada y sin criterios artísticos definidos de la imagería religiosa y su comercialización incontrolada, que ocurre generalmente en cercanías a las iglesias, capillas y santuarios, ha sido un factor de deterioro de su función pedagógica, simbólica y de confusión en el ámbito popular. En algunos casos, los templos y capillas, así como los pequeños altares familiares, abrigaban un conjunto abigarrado de imágenes y objetos religiosos que daban la sensación de desorden, confusión, superficialidad, descuido o rutina en la devoción popular. A veces los altares laterales de las iglesias lucían más espléndidos y acompañados de devotos que el altar de la celebración de la misa o el tabernáculo del “Señor Sacramentado”. Los peregrinos de los santuarios suelen poner tal énfasis en hacer bendecir, el agua, sus imágenes y objetos religiosos para llevar de vuelta a sus hogares, que parece que eso lo consideran como algo esencial y gratificante de su piedad. Se ha llegado a extremar el valor e importancia de las imágenes hasta caer en la sobreabundancia, el desorden y la indiscriminación. Estos y otros hechos fueron objeto de la atención pastoral de la Iglesia en el transcurso del Concilio Vaticano II y en las siguientes décadas.

En el contexto de la reforma de la liturgia, la Iglesia propuso algunos criterios y orientaciones mínimas para recuperar el sentido y la función religiosa que tradicionalmente ha tenido la imagería como elemento valioso en la expresión de la fe católica. De una manera general la Constitución

sobre la Liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) apela a la tradición, a la moderación y al orden en cuanto a la exposición y veneración de las imágenes, determinando la siguiente orientación:

Manténgase firmemente la práctica de exponer en las Iglesias imágenes sagradas a la veneración de los fieles; hágase, sin embargo, con moderación en el número y guardando entre ellas el debido orden, a fin de que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos recta. (SC. 125)

Más concretamente y desde el punto de vista de la relación entre el arte, el culto, la devoción y la fe, la misma Constitución conciliar propuso algunas directrices doctrinales y pastorales que debemos tener en cuenta para interpretar de una manera global e íntegra lo referente al uso y significado de las imágenes religiosas no solo desde el punto de vista de la liturgia, sino también en el ámbito del catolicismo popular que estamos estudiando. Los puntos principales que se destacan allí en relación con este asunto son:

- El apoyo que la Iglesia ha tratado de dar constantemente a los artistas “para que las cosas destinadas al culto sagrado fueran de verdad dignas, decorosas y bellas, signos y símbolos de las realidades celestiales” (SC. 122), por su referencia a la belleza de Dios y de cuanto se relaciona con el mundo divino.
- El discernimiento que ha debido hacer de aquellas obras de los artistas “que estaban de acuerdo con la fe, la piedad y las leyes religiosas tradicionales y que eran consideradas aptas para el uso sagrado” (Ibid.).
- La ordenación de los objetos sagrados al esplendor del culto, a su dignidad y belleza, pero a la vez “aceptando los cambios de materia, forma y ornato que el progreso de la técnica introdujo con el correr del tiempo” (Ibid.).

Dentro de estos criterios, la misma Constitución conciliar propone algunos modos más concretos de actuación:

- “acomodándose al carácter y las condiciones de los pueblos y a las necesidades de los diversos ritos” (SC.123) en lo referente a los estilos artísticos;

- teniendo en cuenta que las obras de los artistas en este ámbito “están destinadas al culto católico, a la edificación de los fieles y a la instrucción religiosa” (SC.127);
- atendiendo en la disposición de dichos objetos a la funcionalidad, dignidad, nobleza y “al orden conveniente de las imágenes sagradas, de la decoración y del ornato” (SC.128);
- corrigiendo y suprimiendo lo que sea menos conforme con la liturgia renovada y buscando “más una noble belleza que la mera suntuosidad”; para lo cual determina:

Procuren cuidadosamente los obispos que sean excluidas de los templos y demás lugares sagrados aquellas obras artísticas que repugnen a la fe, a las costumbres y a la piedad cristiana y ofenden el sentido auténticamente religioso, ya sea por la depravación de las formas, ya sea por la insuficiencia, la mediocridad o la falsedad del arte. (SC. 124)

El *Código de Derecho Canónico* (1983) ha vuelto a insistir, de una manera más sencilla, sobre algunos de estos aspectos en los siguientes términos:

Debe conservarse firmemente el uso de exponer a la veneración de los fieles, imágenes sagradas en las iglesias, pero ha de hacerse en número moderado y guardando el orden debido, para que no provoquen extrañeza en el pueblo cristiano ni den lugar a una devoción menos recta⁶⁷.

Desafortunadamente hubo, algunos años después del Concilio Vaticano II, actuaciones marcadas con cierta tendencia iconoclasta indiscriminada y sin criterios teológicos y pastorales claros que dejó a algunos templos sin el soporte del simbolismo, la afectividad y emoción que encerraban sus imágenes y el pueblo se fue encontrando en un ambiente frío y despojado, con dificultades para la oración secreta, para sus ritos simples, el recogimiento, la devoción y la comunión afectiva con el misterio. La carencia de imágenes y la pobre ambientación espacial de muchos templos nuevos o reformados

67 Can.1188, que resume y expresa lo que se había dicho en SC, 124 y 125. Texto ya citado.

han creado un vacío en la expresión religiosa popular y en su dinamismo afectivo, sin mucha diferenciación de otros escenarios culturales y sociales.

Los cambios litúrgicos posconciliares tuvieron, en algunos casos, las características de un expolio inconsulto, indiscriminado, irrespetuoso y autoritario sobre el pueblo, que muy tarde y tímidamente se ha vuelto a reivindicar con argumentos antropológicos, culturales y pastorales. Con justa razón algunos fieles decían a veces que les habían “quitado los santos”, porque para el pueblo los santos no solo son los habitantes del cielo y los amigos de Dios: “Ellos se hacen presentes en la tierra a través de sus imágenes, que son algo más que representaciones de los santos, pues obrar sobre la imagen equivale a obrar sobre la propia persona del santo”⁶⁸.

Hay que decir también que la espiritualidad cristiana del pueblo se forja y se expresa a la vez mediante un determinado tipo de imágenes religiosas. Bástenos recordar, en lo referente a la cristología, cómo ha prevalecido la presencia dolorosa y sangrante de Cristo en sus imágenes de crucificado, “el Señor caído”, el “santo Eccehomo”, “el santo Cristo”, entre otras; o esa apariencia débil y “desvirilizada” que manifiestan ciertas imágenes y pinturas del Sagrado Corazón, del Buen Pastor, del Resucitado, de la última Cena, y otras. En parte es una herencia artística española o italiana principalmente y en parte es la expresión de la carencia de valores artísticos nativos o de criterios de los pastores para enseñar y orientar al pueblo en cuanto al uso de las imágenes religiosas, o para apoyar a los pocos artesanos que trabajan penosamente en este campo de la imaginería y de los objetos religiosos para el servicio del culto y apoyo de la piedad popular⁶⁹.

68 Así lo expresa Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira. “Expressões religiosas populares e liturgia”, en: *REB*, vol.43 (1983), 913. La forma popular de concebir a los santos como personas individuales, con libertad, voluntad y cualidades propias, habitantes del cielo y con poderes sobrenaturales, es lo que en parte explica el trato “personal” que el pueblo da a sus imágenes, así como los “castigos” a que a veces las someten o la forma “confianzada y obligante” con que les exponen sus peticiones.

69 Sobre el “realismo patético” de la “imaginería dolorista” española, dice Julio Caro Baroja: “En el siglo xvii los escultores castellanos y andaluces, acaso más todavía que los pintores, dan a la imaginería religiosa un aspecto material terrible, reproduciendo las manifestaciones físicas del dolor en heridas, llagas, lágrimas rostros abatidos, etc., de modo que puede producir incluso repugnancia”. *Las formas complejas...* ob. cit., 115. De estas imágenes pasaron bastantes a Colombia y desde entonces han alimentado la devoción del pueblo e influido en su espiritualidad. Los artesanos colombianos y todos

Finalmente, hay que decir que los dos criterios fundamentales para reinterpretar teológicamente el uso y la significación de las imágenes (pinturas y esculturas) religiosas, desde el punto de vista cristiano, es la consideración antropológica sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gen. 1,27) y la consideración cristológica de que “Él es imagen de Dios invisible” (Col. 1,15). Dentro de estas dos coordenadas hermenéuticas será posible comprender y valorar el profundo significado y el dinamismo simbólico, así como la ordenación e interdependencia de las imágenes pictóricas y escultóricas de Cristo, María, los Santos y los ángeles, o las representaciones de los misterios de la vida cristiana y de la historia sagrada. A este propósito vale también la observación de un especialista, en el sentido de que “Un símbolo, según el espíritu de los Padres orientales y según la tradición litúrgica, contiene la presencia de lo que simboliza. Cumple una función relevante del ‘sentido’ y, a la vez, se erige en recipiente expresivo de la ‘presencia’”⁷⁰.

Desde una perspectiva hermenéutica, se aprecia igualmente la función modélica y mediadora de las imágenes de los santos en todo su alcance y en sus justas proporciones y posibilidades. El pueblo creyente debe percibir este sentido, descubrir sus implicaciones, aplicarlas en su práctica religiosa. Pero a la vez debe encontrar los medios más adecuados para la creatividad y la expresión artística y religiosa desde el punto de vista de la experiencia cotidiana y de los valores autóctonos, en cada contexto sociocultural⁷¹. Un

los que trabajan en este campo dependen casi siempre de los modelos extranjeros y no suelen formarse ni recibir asesoría en aspectos teológicos.

70 Luis Maldonado. *Religiosidad popular*. ob. cit., 358. En este sentido, las imágenes representativas de los santos tienen no solo una *función de señales religiosas* sino un *valor icónico*. Su sentido religioso es simbólico representativo, lo cual hace pensar a veces en cierta carga de idolatría o superstición por la eficacia que se atribuye a las imágenes. Para alguna clarificación teológico-pastoral al respecto, ver: Juan Mateos. “Símbolo”, en: *Conceptos fundamentales de pastoral*, ob. cit., 961-971; Alberto Beckhäuser. *Símbolos litúrgicos*. Bogotá: San Pablo, 2007; Silvano Sirboni. *El lenguaje simbólico de la liturgia. Los signos que manifiestan y alimentan la fe*. Bogotá: San Pablo, 2001. Es indudable que las cuestiones sobre los santos y las imágenes en la práctica del catolicismo popular requieren una mayor atención reflexiva y pastoral que aquí no podemos atender.

71 Dentro de la experiencia de la presencia constante de la imagería religiosa en el ámbito popular es interesante valorar la riqueza simbólica que encierra la decoración de los llamados *buses-escalera*, muy frecuentes en las regiones de Antioquia y el Viejo Caldas (Eje cafetero) principalmente, los cuales ostentan por todas partes pinturas de colores intensos en las que los motivos religiosos son frecuentes y se combinan con motivos paisajísticos, escenas de la vida popular y símbolos patrios. Esta es, además,

arte religioso elitista y clasista tendrá siempre dificultad para interpretar al pueblo y expresar sus sentimientos y experiencias religiosas, aunque pretenda ser conforme a los contenidos dogmáticos de la fe o a la ortodoxia doctrinal; pero *un arte popular teológicamente analfabeto es también un elemento de confusión y desorientación de la piedad del pueblo*. Por otra parte, al pueblo cristiano no se le puede despojar de los signos externos de su experiencia religiosa y de las mediaciones simbólicas que favorecen su piedad: son parte de su mundo religioso, de su lenguaje y de su forma de expresar la fe cristiana, como quiera que “todo conocimiento entra por los sentidos”, según se ha dicho desde antiguo.

una muestra artística rodante de hondo contenido popular digna de consideración y aprecio. También muchos vehículos de transporte público en distintas regiones del país suelen estar adornados con algunas imágenes de santos formando pequeños altares, imágenes y pinturas que a veces se disputan el espacio con propaganda comercial, avisos, consignas de distinta índole y hasta de motivos eróticos. También son importantes, por su gran variedad y colorido, los objetos religiosos que aparecen en las ventas callejeras alrededor de los santuarios o en los almacenes cercanos a algunas parroquias en las grandes ciudades y en tiendas de barrio.

CAPÍTULO NOVENO

NÚCLEO ÉTICO-RELIGIOSO: LOS VALORES Y LA PRAXIS MORAL EN EL CATOLICISMO POPULAR COLOMBIANO

347

*Cada hombre sigue teniendo el deber de retener el sentido de toda la persona humana,
en el que sobresalen los valores de la inteligencia, la
voluntad, la conciencia y la fraternidad,
que se fundan todos en el Dios Creador
y que en Cristo han sido maravillosamente sanados y elevados.*

GAUDIUM ET SPES, 61

En algunos de los capítulos anteriores ya se han mencionado diversos aspectos vinculados a la dimensión moral de la experiencia religiosa popular en Colombia, en relación con creencias, convicciones, actitudes, comportamientos y usos asociados a la experiencia y la práctica religiosa, en el ámbito de la moral y las costumbres; algunas formas típicas de comportamiento individual y social aparecen vinculadas a ciertos rasgos propios de la sicología e idiosincrasia popular; ciertos conceptos y motivaciones claves de índole moral se hallan en estrecha relación con los conceptos y la experiencia acerca de la voluntad de Dios y de la justicia divina, así como a otros asuntos que ya hemos tratado y que no hace falta volver a considerar. Además, se podría hacer un trabajo deductivo sobre los diferentes campos de la fenomenología de la experiencia religiosa popular que hemos analizado para resaltar las cuestiones morales implicadas en ellos. Sin embargo, el método escogido en este escrito nos obliga a seguir por otro camino y abordar una indagación más específica sobre lo ético y lo moral en la religiosidad popular cristiana en Colombia.

Teniendo en cuenta el enfoque metodológico de carácter fenomenológico-hermenéutico que generalmente seguimos, se hace necesario buscar algunos hechos de la experiencia moral popular vinculados con la religiosidad y proceder a su interpretación teológica. Reconozco mis limitaciones en el campo especializado de la teología moral y de su metodología, pero considero que es una dimensión importante e ineludible dentro del escrutinio

teológico hermenéutico del catolicismo popular en Colombia del que me ocupo. En este sentido surgen algunas preguntas que es necesario dilucidar, aunque sea de manera aproximativa y contextual, y que pueden orientar este capítulo: ¿Cómo se ha formado y evolucionado la conciencia moral del pueblo colombiano desde las instancias y el contexto de su religiosidad cristiana católica? ¿Qué valores y conceptos éticos aparecen como líneas de fuerza en su comportamiento individual y colectivo? ¿Cómo se articula la religiosidad popular con la moral popular, la experiencia religiosa con la praxis moral? ¿Qué rasgos peculiares caracterizan las convicciones, actitudes, normas y comportamientos morales del pueblo en su contexto religioso? ¿Cuáles son sus aspectos dinámicos liberadores y cuáles sus signos patológicos y retardatarios, si los hay? En definitiva, ¿cuáles son los núcleos antropológicos y teológicos latentes o manifiestos en la praxis moral del pueblo?¹

En torno a las cuestiones implicadas y sugeridas en las anteriores preguntas nos movemos a lo largo de este capítulo, que igualmente se podría denominar “Ética y catolicismo popular en Colombia”. Debemos hacer la advertencia de que en muchos casos el tratamiento temático será solamente aproximativo, provisional y sugerente, dada su amplitud y sus múltiples conexiones y derivaciones temáticas, hermenéuticas, metodológicas y prácticas,

1 Al hablar de *moral popular* lo hacemos de una manera quizá un poco ingenua y pragmática, pero con la certeza de referirnos a una realidad objetiva y verificable. Sin pretender definir propiamente los términos, nos referimos con esta expresión a los principios, convicciones, creencias, valores y normas que guían explícita o implícitamente las actitudes y comportamientos relacionales del pueblo frente a Dios, al mundo, a los demás, a la vida, a la conciencia, a la libertad, al pecado, al bien y al mal, así como a otras realidades similares, detectables en los usos, costumbres y prácticas de índole moral; o dicho de otra manera: “Así como el pueblo es el conjunto o colectivo de personas que han echado raíces en tal lugar y a su manera, para subsistir y mejorar su existencia, del mismo modo su moral expresa la recta realización de su vida humana. La moral no existe en sí misma; tiene un sujeto, que en nuestro caso es el pueblo. La “moral del pueblo” versa sobre su recta realización: su existir, sus necesidades, sus aspiraciones, sus tendencias a crecer y mejorar. El pueblo tiene también su desmoralización, no tanto en el sentido de la inmoralidad, sino principalmente en el de no-realización y de marginación”. Antonio Sanchís Quevedo. “La experiencia moral del pueblo en la Iglesia y en la sociedad. Configuración y demandas”, en: *La moral al servicio del pueblo*. Madrid, 1983, 47. Desde un punto de vista hermenéutico se podría estudiar el catolicismo popular como hecho moral, pero aquí hemos escogido otro camino. Cfr. Theo Beemer. *La función hermenéutica de la teología moral*, en: *Revista Concilium*, 45 (1969), 294-309; Eduardo López Azpitarte. “Raíz popular en la reflexión teológico-moral”, en: *La moral servicio del pueblo*, ob. cit., 113-130; José Román Flecha. “La pastoralidad de la moral cristiana”, en: *ibid.*, 131-149.

así como las limitaciones bibliográficas e investigativas que se presentan en este campo específico del catolicismo popular.

Raíces socio-históricas de la moral popular: entre lo que hay que creer y lo que hay que hacer

Podemos decir que los conceptos, creencias, convicciones y prácticas relacionadas con el campo moral son fruto de un mestizaje sociocultural, especialmente de origen español e indígena, que a lo largo de la historia fue configurando unos modos de vivir, sentir y obrar asociados a las prácticas religiosas del pueblo, lo cual hace necesario que debamos tener en cuenta las raíces de nuestra moral y sus procesos evolutivos, aunque sea de una manera general, a modo de contexto indispensable para su interpretación.

El ámbito socio-histórico de la moral popular

A propósito de las principales culturas indígenas de la actual Colombia dice, con buena razón, Manuel Ballesteros que

Por extraño que pueda parecer, sabemos muchísimo de las costumbres, hábitos, organización social y política, creencias y arte de la mayoría de estos pueblos, pero casi nada de su historia, porque las tradiciones que pudieron recoger los colonizadores no iban más allá —salvo, naturalmente, las nebulosas míticas— del siglo xv, es decir, poco antes del arribo de los europeos².

El mismo autor, como en general muchos investigadores de la historia de los pueblos aborígenes de Colombia, señala que entre los Muisca “su sociedad,

2 Manuel Ballesteros Gaibrois. *Cultura y religión...*, ob. cit., 92. Cfr. Luis F. Téllez G. *Iberoamérica y sus inicios cristianoculturales*. Santafé de Bogotá: Ediciones Ántropos, 1992; Pedro José Díaz Camacho. *La religiosidad popular en la historia de Colombia. Aproximación histórica al catolicismo popular en los Andes colombianos*. Santafé de Bogotá: Editorial Códice, 1996; Gilberto Duque Mejía. *Cinco siglos de producción teológica en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2002.

el poder y las creencias estaban muy evolucionadas”³. No vamos, sin embargo, a volver sobre las raíces aborígenes de la religión y la moral, aunque es un tema apasionante y esclarecedor porque aún parecen pervivir ciertas raíces lejanas y fuerzas secretas en los comportamientos morales de los colombianos del siglo XXI, en sus hábitos ancestrales y en algunas actitudes y criterios de su conducta⁴. Nos fijaremos más bien en algunos hechos relacionados con la moral popular como resultado de los distintos procesos socioculturales y de evangelización, como puntos de referencia para la comprensión de las cuestiones que tratamos como ‘moral popular’ asociada a la religiosidad.

Dicen los historiadores que a la entrada de la Real Audiencia de Bogotá se leía la siguiente inscripción: *Esta casa aborrece la maldad, ama la paz, castiga los delitos, conserva los derechos, honra la virtud*⁵. En esta leyenda parece expresarse la conjunción entre la moral y el derecho, entre la ética y la política, y se proponen en forma de consigna sentenciosa los objetivos del gobierno colonial y de la conducta moral social. Ambas dimensiones de la conducta humana, la moral y el derecho, habían venido unidas desde la enseñanza de los teólogos de Salamanca, Valladolid y Alcalá, principalmente, en el siglo XVI, en que *generalmente el moralista era considerado como el jurista de Dios y el intérprete de la ley divina*, lo cual había marcado con un acento jurídico y legalista la moral y su enseñanza; orientación que se había materializado en los manuales de moral teórico-práctica y especialmente en las *sumas de casos de conciencia* y *sumas de confesores* que tanto proliferaron en los siglos siguientes, así como en los catecismos que fueron apareciendo⁶.

3 Manuel Ballesteros Gaibrois, ob. cit., 94; cfr. Luis López de Mesa. *Disertación sociológica*, ob. cit., 262-289.

4 El profesor López de Mesa, después de analizar sociológicamente la cultura muisca, concluye diciendo que *en el pueblo muisca existió una capacidad cultural promisoria, aunque incipiente, y que esa potencia espiritual subsiste en nuestros mestizos hispano muiskas...*, Ibid., 289. Para aspectos más concretos: Francisco Beltrán Peña. “La cosmovisión de los muiscas”, en: *Revista Análisis*. USTA, Bogotá, n. 24-28 (1976 -1978).

5 Texto aducido por Alonso Llano, ob. cit., 34 y que ha tomado del historiador J.M. Henao. *Historia de Colombia*. Bogotá, 1911, t. I, 287.

6 Cfr. Melquiades Andrés. *La Teología española...*, ob. cit., II, 460-507; Julio Caro Baroja. *Las formas complejas...*, ob. cit., 267-462, es decir, toda la tercera parte de la obra que trata diversos aspectos de la moral católica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII. Sobre la doble ética (de conquistadores y misioneros) que ha configurado, en cierta medida, la conciencia moral del pueblo colombiano y sobre algunos ‘vicios y virtudes’ de los mismos: Abel Naranjo Villegas. *Morfología de la nación colombiana*. ob.

Pero más que al derecho, la moral estuvo vinculada desde el principio a la doctrina de la fe y la moral, junto a las prácticas religiosas devocionales, de tal manera que su enseñanza era conjunta y, podemos decir, coextensiva. Dentro de los métodos de ‘cristianización’, la enseñanza propiamente religiosa estaba centrada en el credo, los mandamientos, la oración, los sacramentos y otras verdades procedentes de la revelación divina y del magisterio de la Iglesia especialmente a través de los catecismos y la predicación. La enseñanza moral giraba principalmente alrededor de los mandamientos de la ley de Dios, los de la Iglesia, los sacramentos y las obras de misericordia. De lo cual ha resultado una moral centrada en la ley, los deberes, la conciencia, las virtudes, la gracia divina y los méritos para la vida eterna, es decir, los fines escatológicos, expresado en lenguaje más técnico. De hecho, los catecismos se estructuraban temática y didácticamente, aunque con algunas variantes, en torno a estos núcleos temáticos, distinguiendo lo que se refiere a *lo que debemos creer, hacer, orar y recibir*. Estos son los asuntos que, según los catecismos, debería conocer el cristiano para conocer, amar y servir a Dios⁷, para comportarse como buenos ciudadanos, a lo cual apuntaba la enseñanza de la educación cívica y la urbanidad, que correspondería a una especie de ética social básica, orientada a la formación para una sana convivencia social.

Esta consideración ya nos indica que, desde el punto de vista de la catequesis que tradicionalmente ha recibido el pueblo, la enseñanza moral ha girado en torno a la ley de Dios y de la Iglesia, manteniendo una relación estrecha entre las *verdades del creer y los principios y normas del obrar y del hacer*.

cit., 77-96 y 241-262; también: Adolfo Galeano Atehortúa. *Tensiones y conflictos de la teología en su historia*. Bogotá: San Pablo, 2008, 256-301. Entre los diversos y frecuentes documentos de la Iglesia sobre la enseñanza de las cuestiones morales en los tiempos recientes, es muy significativa, la carta Encíclica *Veritatis Splendor* del papa Juan Pablo II, (agosto 6 de 1993), con la observación de que generalmente los documentos de la Iglesia sobre cuestiones morales específicas generan amplias controversias, tanto dentro como fuera de la Iglesia, aunque no suelen llegar fácilmente al pueblo.

7 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit., n. 19-27; Juan Guillermo Durán. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (Siglos XVI-XVIII. Buenos Aires, 1984, I, passim; Fray Luis Zapata de Cárdenas. “Catecismo”, en: *Eclesiástica Xaveriana* 8-9 (1958-1959), 163-228; ver semejanzas en la estructura temática del “Catecismo de la Iglesia Católica”, 1992. Cfr. Pedro José Díaz Camacho. “Competencias ciudadanas y derechos humanos. En las fronteras de la ética y la religión”, en: *Revista Albertus Magnus*, Revista Interdisciplinar. Bogotá (2004), Vol. I, N. III, p. 95-106.

Algunos textos de religión para la enseñanza secundaria se estructuraron más sistemáticamente en tres grandes partes: *dogmática, moral y apologetica*⁸.

La articulación teórico-práctica del vivir y quehacer de los creyentes, es decir, en referencia a lo que denominamos moral popular, ha estado centrada principalmente en los siguientes ámbitos de la experiencia sociocultural:

- *La moral matrimonial* caracterizada por la implantación institucional de la monogamia, la insistencia en la finalidad procreativa del matrimonio, la primacía de la autoridad del varón, las exigencias y condiciones de virginidad prematrimonial y fidelidad conyugal (exigidas de modo casi unilateral a la mujer) y, por supuesto, la forma ritual canónica-contractual del sacramento como única forma válida y cristiana de celebrar y vivir conyugalmente el hombre y la mujer, hasta hace pocas décadas.
- Estos componentes básicos de la concepción moral del matrimonio implicaban la condena del concubinato (palabra ya extraña para generaciones recientes), el incesto y otras situaciones ajenas o contrarias a la moral cristiana, que eran sostenidos por una interpretación jurídico-legalista de las categorías de unión indisoluble, fidelidad y estabilidad matrimonial⁹. La moral matrimonial dentro de este contexto sociocultural ha estado, hasta tiempos recientes, profundamente preocupada por un minucioso control ético y ritual de la sexualidad, como lo expresa críticamente el profesor Néstor Eduardo Tesón:

8 El VI Congreso Nacional de Teología (Bogotá, 1983), en su primera parte estudió la antropología teológica subyacente en la pastoral de la Iglesia colombiana a través del estudio de más de diez catecismos. Algunos trabajos de este Congreso están publicados en: *Theológica Xaveriana* (1983), 68-69.

9 A este tipo de mentalidad y experiencia matrimonial se refiere Gabriel García Márquez, quien en una oportunidad pone en boca del doctor Juvenal Urbino la siguiente amonestación a su infeliz esposa Fermina Daza: “Recuerda siempre que lo más importante de un buen matrimonio no es la felicidad sino la estabilidad”. *El amor en los tiempos del cólera*. Bogotá, 1985, 409. Toda la novela recoge, entre otros aspectos, este tipo de moral legalista y convencional del matrimonio que aún tiene cierta vigencia, porque como allí mismo dice otro personaje a propósito de otro asunto, “Aquí se hacen nuevas constituciones, nuevas leyes, nuevas guerras cada tres meses, pero seguimos en la Colonia”. *Ibid.* 365.

La sacralización y el ritual penetran en las paredes del hogar y conducen las relaciones del hombre y de la mujer en el lecho conyugal, están presentes en la primera masturbación del adolescente y en la primera menstruación de la mujer. Santifican el matrimonio, glorifican el nacimiento del hijo, repudian el aborto y las prácticas anticonceptivas, reprimen la homosexualidad y condenan la prostitución y la sodomía¹⁰.

- Durante mucho tiempo ha prevalecido en la cultura popular colombiana la parcialización (muchas veces malsana) de la moral popular hacia los temas de la sexualidad (pensamientos, deseos y acciones), de tal manera que los pecados más graves del cristiano se suelen inscribir, en la práctica de la confesión sacramental, en este campo y no tanto en los de la práctica de la justicia y de la caridad evangélica¹¹.
- *La moral de la posesión y uso de los bienes y del trabajo*, con énfasis en las enseñanzas referentes a la propiedad privada, a la honradez en los negocios y contratos, al cumplimiento de la palabra empeñada, al pago de los salarios y las deudas, así como en lo referente a la beneficencia y a la limosna. Las ideas de justicia social han estado unidas a los conceptos paternalistas de “repartición” o “distribución” de los bienes, dentro de una concepción clasista y piramidal de la sociedad que, en gran medida, han contribuido a sostener la dependencia y la sujeción, con las implicaciones relacionadas con la inequidad y sus diversas manifestaciones.

10 Néstor Eduardo Tesón. “El carácter entrópico de la sacralización de la familia americana”, trabajo presentado en el III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1984). *Actas y Seminarios*, 107.

11 Algunos de estos aspectos sobre la relación hombre-mujer aparecen, dentro de un contexto religioso-moral y desde una perspectiva crítica, en la novela de Fernando Soto Aparicio. *Hermano hombre*. Medellín 1982. Es muy significativo ver en el *Confesionario en la lengua mosca*, compuesto por Fray Bernardo de Lugo, que las primeras preguntas a los penitentes se refieran al posible amancebamiento: “Ante todas las cosas se pregunte lo siguiente. 1. ¿Estás amancebado? 2. ¿Cuánto tiempo ha? 3. ¿No te mandó el padre cuando te confesaste que la dexasses? 4. ¿Por qué no lo has hecho? 5. ¿Esa persona con quien estás amancebado, es casada, o soltera?”. *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, Llamada Mosca...*, ob. cit., 125. Más adelante, en esta gramática, están las mismas preguntas en lengua mosca, p.142-143.

- *La moral de las relaciones sociales* centrada en los temas de la relación autoridad-obediencia, del respeto a las categorías y jerarquías sociales, al status, valores, usos y costumbres, en una interpretación parcial del bien común, de la libertad, las virtudes cívicas y los deberes ciudadanos, como exigencias, consecuencias, expresiones o condiciones de la vida cristiana. Aunque la moral popular es más bien individualista, intimista y ahistórica, influye sobre algunos aspectos de la vida social con sus preceptos, consignas y prohibiciones. Es una moral del “orden social” o del orden establecido en una estructura piramidal, sin mucho arraigo en la conciencia de las personas a modo de convicciones y creencias arraigadas que orienten y regulen la vida cotidiana.
- *La moral de la práctica propiamente religiosa* en cuanto reguladora del cumplimiento de las obligaciones del creyente para con Dios referidas a los mandamientos, a la práctica sacramental, a la oración y a la piedad, con especial énfasis en el precepto de “santificar las fiestas”¹², con la asistencia a la misa dominical y en las fiestas de precepto. Este campo ha estado controlado particularmente a través de la práctica de la confesión sacramental exigida obligatoriamente por lo menos una vez al año, conforme a los mandamientos de la Iglesia y a las costumbres.

En estas áreas de la experiencia humana se ha centrado, desde el punto de vista teórico-práctico, la moral popular siguiendo un esquema más o menos estereotipado que distingue los deberes del cristiano para con Dios, para con el prójimo y para consigo mismo, dentro de la llamada *moral de fines*, que ha prevalecido durante largo tiempo y en forma casi exclusiva en el medio popular¹³.

12 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit., n. 194-222.

13 Como lo expresa Abel Naranjo Villegas: “De los cuatro grandes sistemas éticos de fines, empírico, bienes y valores, obviamente nuestro pueblo se nutrió del de fines, aquél que supone los bienes más allá del mundo temporal”. *Morfología de la nación colombiana*, ob. cit., 245.

Algunos agentes de la tradición moral popular

La enseñanza, la tradición, el control y la defensa de la moral en el ámbito popular se ha dado, fundamentalmente a través de varios agentes que, con distintos medios y de diversa forma, han ejercido una influencia constante sobre la conciencia, la conducta y las costumbres del pueblo, coincidentes, en gran medida, con los agentes de la religiosidad popular, como se trató en la primera parte de este estudio (*Quiénes y cómo*), a saber:

- *El clero* que, a través del púlpito, el confesonario y la catequesis, valiéndose de su indiscutible autoridad moral, pastoral y social y ejerciendo cierto dogmatismo doctrinal y metodológico, ha infundido en el pueblo los criterios y normas de conducta y ha propuesto los correctivos para los vicios y pecados. Esta influencia casi absoluta ha sido bastante desgastada últimamente por otras fuerzas y corrientes secularizadas y laicistas que actúan sobre el pensamiento y la conciencia (y el inconsciente) de los creyentes y relativizan sus criterios morales y sus patrones de comportamiento, llevando a un pluralismo ecléctico o a una incertidumbre, relativismo o indiferencia ética.
- *La institución familiar* que, en medio de sus limitaciones y variadas formas y estructuras y, según su capacidad de influjo, ha sido en cierta medida “formadora de personas y educadora de la fe” y de la conciencia moral durante muchas generaciones, junto con la institución escolar en sus distintos niveles y sistemas. Estas instituciones han conservado y transmitido formas de comportamiento y actitudes de honda motivación religiosa y, en fin, virtudes y valores que el pueblo ha cultivado como una rica herencia constantemente amenazada de disolución en los procesos cambiantes de su historia o aferrada a equívocas seguridades ante las nuevas situaciones que va afrontando la experiencia cristiana en una sociedad cada vez más secularizada y laicista y con tantos medios de comunicación que influyen indiscriminadamente sobre los individuos y la sociedad¹⁴.

14 Para algunas de estas nuevas situaciones de cambio, ver: Medellín (1968), los documentos de *Familia y demografía* y de *Educación*, así como el documento *La Iglesia ante*

- *La escuela*, en sus distintos niveles y funciones socioculturales, pero especialmente como educadora de la niñez y la juventud, ha sido un agente importante de formación de la conciencia ética, en cuanto allí se enseña a distinguir el bien del mal, a reconocer los deberes y cumplir las obligaciones, a relacionarse adecuadamente con los demás siguiendo pautas sociales, a reconocer valores y virtudes básicas, como la honradez, la veracidad, el respeto a los demás, el uso adecuado del lenguaje y el reconocimiento de la igualdad con el otro, así como a reconocer y valorar las instituciones tanto civiles como religiosas, entre otras pautas de comportamiento que suelen estar a cargo de las instituciones educativas, en continuidad con lo que se enseña y transmite en el contexto familiar, y en las que juegan un papel importante las mujeres como maestras en gran parte de las instituciones educativas de los primeros niveles.
- Finalmente, *el medio sociocultural* en sus múltiples componentes, expresiones y dinamismos interactuantes que, en cuanto han sido impregnados por los valores religiosos o han coincidido con ellos, han creado y mantenido durante cierto tiempo, y especialmente en los ambientes rurales y de ciudades pequeñas, el ambiente propicio para un determinado modo de obrar bajo criterios morales de origen e inspiración religiosa cristiana. Esta influencia tuvo vigor mientras la sociedad rural y urbana se conservó configurada y regulada por patrones éticos de índole religiosa, pero ha disminuido notablemente bajo la presión de los procesos de cambio de las épocas más recientes y de las diferentes fuerzas de las distintas culturas y el múltiple influjo de los medios modernos de información, comunicación y programación, cuyos mensajes relacionados con el campo de la ética, circulan y se asumen, a veces, sin ninguna confrontación crítica ni discernimiento.

el cambio, de la Conferencia Episcopal de Colombia, que con frecuencia hemos citado, entre otros documentos de la Conferencia Episcopal de Colombia, la cual suele llamar la atención sobre estos asuntos de la ética y la moral, tan influenciados por las redes sociales y demás formas de comunicación masiva.

Desde el punto de vista didáctico y pastoral, la enseñanza de las verdades de la fe han sido a la vez enseñanzas de orden moral. El pueblo aprendió “lo que hay que creer” en estrecha unión con “lo que hay que hacer”; recibió una doctrina y una moral de índole dogmática y preceptiva, para cuya interpretación y obligatoriedad se apelaba a la autoridad de Dios y a las motivaciones simbólico-pedagógicas del premio y del castigo, dentro de un contexto social de índole patriarcal y de carácter sacral¹⁵. En estos términos podemos responder a las preguntas sobre las raíces socio-históricas de la moral popular, aunque su estudio genético-evolutivo nos exigiría más dedicación, amplitud y un mayor ejercicio hermenéutico y con un sentido interdisciplinario. En efecto, la teología moral deberá tener en cuenta su función hermenéutica y volver sobre la experiencia concreta del pueblo que en su práctica moral trata de aplicar a su vida concreta aquello que cree¹⁶.

Estructuras conceptuales y líneas de fuerza de la moral popular

Las preguntas sobre los conceptos y convicciones relacionadas con la moral popular, asociada a la experiencia religiosa cristiana, ofrecen muchas posibilidades de abordaje e interpretación y son de una gran complejidad, especialmente en los comienzos del siglo XXI, dadas las dinámicas aceleradas de los cambios socioculturales y los múltiples factores de distinta índole que inciden sobre las personas en sus fueros conductuales. Sin embargo, podemos aproximarnos a algunas de sus principales líneas de fuerza.

15 Las concepciones morales se basan a veces en cierto determinismo, como lo hace notar Francisco Zuluaga: “Dentro de la experiencia de Dios dueño de todo lo que existe, el campesino asume ante la vida una actitud fatalista que aflora en un cierto determinismo moral. Los que nacen para buenos, lo son desde niños; en cambio, los que llevan en su destino ser malos, están marcados desde su nacimiento”. *La religiosidad popular en Colombia*, ob. cit., 71. Para el caso de la moralidad de los antioqueños, ver, por ejemplo: Huberto Restrepo, ob. cit., 111-117; 171-173 y 137-162, y Luis H. Fajardo. *La moralidad protestante de los antioqueños. Estructura social y personalidad* (s. f.); algunos aspectos de la moral de los campesinos colombianos, en: Francisco Zuluaga, ob. cit., 25-26; Id. *Los campesinos colombianos*, ob. cit., 27-48 y 167-182.

16 Cfr. Theo Beemer. “La función hermenéutica de la teología moral”, ob. cit.

Estructuras conceptuales configurativas

Si queremos determinar cuáles son los rasgos característicos de la moral popular, debemos acercarnos a las convicciones y motivaciones en que se apoya o justifica, a las actitudes y comportamientos en que se expresa, a sus normas reguladoras, a los fines que busca, a los bienes y valores que promueve o defiende, a las líneas de fuerza teórico-prácticas que la sostienen e impulsan. En torno a estos elementos teórico-prácticos de la moral popular se desarrolla el presente apartado, aunque desde una perspectiva esquemática y enunciativa, dado que su complejidad y las limitaciones metodológicas y de espacio no nos permiten un tratamiento más a fondo y especializado. Lo expuesto aquí, sin embargo, ayudará a lograr una interpretación teológica global de la moral implicada en la experiencia religiosa del catolicismo popular colombiano.

Ya hemos dicho que la estructura teórica y motivacional de la moral popular es de índole *teleológica*, es una moral de fines, como bien se expresa en el *Catecismo de la doctrina cristiana*, que han conocido muchas generaciones de colombianos en distintas épocas de su historia, catecismo actualizado y ampliado después del Concilio Vaticano II. *El hacer* característico del creyente aparece como un comportamiento regulado desde las instancias de su “creer”, pero está fundamentalmente ordenado al logro de unos *fines últimos y metahistóricos* determinados. Esta es una característica muy notable, aunque no exclusiva, de la moral popular y actúa como una línea de fuerza poderosa en el dinamismo motivacional del obrar de los creyentes. Se obra moralmente pensando en *las ultimidades de premios y castigos*, aunque también en el temor a la censura familiar o social, o a la culpabilidad referida al perdón sacramental.

La estructura finalista de la moral popular se halla explicitada en el *Catecismo* a través de los siguientes términos:

- *En el orden de la creación*, Dios creó al hombre para que lo conozca, lo ame y le sirva en esta vida, para que luego lo pueda ver, poseer y gozar en el cielo por la eternidad¹⁷.

17 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit., n. 19.

- *En el orden del saber*, y para lograr el fin anterior, el hombre debe saber qué es lo que debemos creer, lo que debemos orar, lo que debemos hacer y lo que debemos esperar y recibir¹⁸.
- *En el orden del hacer*, para que el hombre sepa qué es lo que debe hacer, ha de aprender los mandamientos de la Ley de Dios, los de la Santa Madre Iglesia y las obras de misericordia, lo cual se encontrará de una manera resumida en el *Catecismo de la doctrina cristiana*¹⁹.
- *En el orden escatológico*, se enseña que el cumplimiento de los diez mandamientos, que se refieren a las obligaciones que tenemos para con Dios, para con el prójimo y para con nosotros mismos —a cuyo cumplimiento ayudan los mandamientos de la Iglesia— nos lleva a merecer y conseguir la salvación eterna²⁰.

Dentro de este mismo orden y estructura teológica, la práctica de las obras de misericordia, además de ayudar a cumplir mejor nuestros deberes para con el prójimo, sirven para conseguir aumento de gracia y de gloria, el perdón de la pena temporal de nuestros pecados y otros beneficios espirituales y temporales²¹.

La estructura y dinámica de fines y medios es evidente en esos aspectos que más directamente se refieren al campo de la moral cristiana, según se ha enseñado tradicionalmente en la catequesis. Pero debemos observar que este planteamiento tiene un marcado acento teórico e intelectualista, ya que se insiste constantemente en las funciones del conocer y del saber: Al pueblo se le ha enseñado a través del catecismo *lo que ha de saber acerca de lo que ha de hacer* como creyente individual confrontado con Dios y con su propia conciencia dentro de unas determinadas formas y procedimientos eclesiales, como ya se ha dicho. En este sentido, el creyente es una persona que teme a Dios y cumple su ley (o la conoce). Este es un hombre bueno, porque del malvado (pecador) se dice que es un hombre “sin Dios ni ley”, como suele expresarse en el lenguaje popular. En este sentido, la moral es

18 Cfr. Gaspar Astete, *Ibid.*, n. 20.

19 *Ibid.*, n. 23 y 25.

20 *Ibid.*, n. 196, 197 y 269.

21 *Ibid.*, 288 y 294.

como un camino normativo para lograr los fines para los que fue creado el hombre y consiste en vivir bajo la Ley de Dios para lograr los bienes eternos o la bienaventuranza prometida a los justos.

Los conceptos fundamentales que han servido para expresar esta estructura finalista de la moral popular constituyen varios grupos teórico-dinámicos que aquí solamente podemos enunciar.

En efecto, los principales conjuntos de categorías que obran como líneas de fuerza de la moral popular, en el contexto del catolicismo popular colombiano, se pueden agrupar así:

- Dios – creación vida – gracia – salvación – cielo (vida eterna, bienaventuranza, etc.).
- Demonio – mal – tentación – pecado – culpa – condenación (castigo) – infierno.
- Leyes – buenas obras – virtudes-méritos – retribución.
- Pecados – faltas – culpas – castigos.
- Mandamientos – enseñanzas – tradiciones – conciencia;
- Poder de Dios – autoridad de la Iglesia – orden social – costumbres – ritualismos (casuística).
- Voluntad de Dios – destino – suerte – el querer del hombre – las fuerzas del mal.
- Obediencia – cumplimiento – practicante – buen cristiano – corrección (amonestación) – sumisión.
- Predicación – doctrina-catequesis – confesión – advertencia y amonestaciones correctivas – recuerdo de las obligaciones, arrepentimiento, cambios de vida, etc.

Estos conjuntos teórico-dinámicos (que podrían ordenarse de distinta manera y explicitar otros) se hallan a la vez inscritos y condicionados conceptualmente dentro de una *cosmovisión de índole dogmática y de acento dualista* que separa y a veces contrapone irreconciliablemente lo sagrado-profano, lo natural-sobrenatural, el cuerpo-espíritu, el cielo-tierra, la gracia-libertad, lo temporal-espiritual, y otros binomios conceptuales semejantes. Este tipo de contraposición supone o tiende a desconocer o a marginar el dinamismo del misterio de la Encarnación y el sentido cristiano de la historia. Estos esquemas mentales producen, explican o justifican determinados criterios y pautas de comportamiento que el pueblo ha llegado a considerar como

indispensables para expresar su modo de ser creyente-practicante. Son ciertas creencias y convicciones de carácter moral que el pueblo ha ido elaborando, asimilando y transmitiendo como elementos interpretativos y dinámicos de lo que es la *conciencia moral popular* o el *sentido moral del pueblo* y que obran a la vez como motivaciones, justificaciones o explicaciones de su conducta, y que también aluden a algunas virtudes y valores importantes para el pueblo y se expresan con frecuencia en forma de dichos populares y refranes.

Algunos de los criterios y pautas de comportamiento moral que están relacionados con los anteriores conceptos se pueden expresar en los siguientes términos, a modo de ejemplo:²²

- El sentimiento cuasi-obsesivo de indignidad e impureza para acercarse a Dios.
- La disponibilidad para la sumisión (a veces irracional y fatalista) a lo que se cree que es la voluntad de Dios.
- El temor de ofender a Dios con el pecado, por miedo al castigo del infierno o condenación eterna.
- La capacidad (a veces heroica e indecible) para aceptar y sobrellevar pacientemente el sufrimiento porque se cree que es mandado, querido o permitido por Dios.
- La especial gravedad atribuida al campo de lo sexual, dentro de la llamada doble moral de índole machista.
- La mayor importancia dada a las faltas de orden religioso-sacral que a las relacionadas con la justicia, la solidaridad el amor y la compasión.
- Reducción del pecado, en muchos casos, al “no matar y no robar”. ¿Qué pecado puedo tener yo, si no he matado ni he robado?, se oye decir con frecuencia a la gente.
- Sentido de respeto por la palabra empeñada, el juramento, las promesas y el cumplimiento en los negocios; especialmente en el ambiente campesino lo prometido se ha de cumplir “religiosamente”.

22 Algunos ejemplos de pautas de comportamiento (normas, costumbres, usos) entre los campesinos colombianos, los ofrece Francisco Zuluaga. *Los campesinos colombianos*, ob. cit., 27-48; y sobre algunos valores, Ibid., 167-182.

- Rechazo absoluto a las relaciones sexuales incestuosas y desprecio o intolerancia hacia las personas homosexuales.
- Especial valoración de la obediencia a los padres y el respeto a los mayores, a los compadres y a los ancianos²³.
- Cierta apego tradicional al llamado eufemísticamente “orden social”, al “color político” (partido) y a algunas formas ancestrales de proceder en el trabajo, la organización de la vida, la alimentación y la salud.
- Cierta tendencia a la credulidad en las leyendas, los agüeros, las predicciones, las supersticiones, horóscopos, astrología y similares; así como otras tendencias, disposiciones y actitudes de índole moral que se relacionan más con los rasgos de la idiosincrasia popular que con lo religioso, y que actúan como líneas de fuerza del comportamiento moral del pueblo.

Lo que llevamos dicho en el presente apartado nos conduce a la consideración de algunos aspectos que aparecen acentuados, a veces en forma unilateral y exagerada, dentro de la concepción y comportamiento moral del pueblo cristiano en Colombia.

Líneas de fuerza y debilidades de la moral popular

Las principales líneas de fuerza de la moral popular se pueden resumir en los siguientes puntos.

1) El sentido estético de la moral

El sentido estético de lo moral que se da cuando, “los preceptos éticos no son siempre acatados en cuanto tienen de absolutos e imperativos, sino en

23 Algunas normas de urbanidad han servido de mediación práctica en estos campos, como las inculcadas tradicionalmente desde la infancia sobre el uso de las expresiones “Sí, señor/ra; No, señor/ra”, en el diálogo con los mayores “en edad, dignidad y gobierno”. Hay que observar que la enseñanza de la urbanidad ha estado muy vinculada con la moral y en cierta manera aquella ha sido un reflejo de esta, aunque en algunos aspectos se pueden considerar más bien como un signo de la relación de dominación y de visiones aburguesadas de las relaciones interpersonales y de las prácticas sociales. A la falta de estas enseñanzas se atribuyen muchos de los males que afronta la sociedad en los tiempos actuales, en cuanto a las relaciones de convivencia.

cuanto mantienen la conducta dentro de una estética que la hace respetable”²⁴. Es lo que el profesor López de Mesa definía como la “estética de la personalidad”²⁵ y que suele darse especialmente en los llamados hombres públicos (tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico) o en las personas que gozan de cierto prestigio social o lo buscan.

Es una tendencia a sobrevalorar la ‘respetabilidad’ y la ‘honorabilidad’ social de las personas independientemente de su conducta moral. Ocurre, por ejemplo, que se valora socialmente y se aprestigia más la filantropía ocasional y ostentosa de personas e instituciones, que la dedicación a crear mejores condiciones de justicia y bienestar para todos; a veces se trata de compensar la inmoralidad haciendo obras de beneficencia con los bienes mal habidos, dando limosnas para el culto o para los pobres en un alarde estético de generosidad y devoción²⁶; se procura evitar la divulgación y el escándalo que producirían ciertas actuaciones, porque se cree que “el delito no está en la acción, sino en la divulgación”; se compagina fácilmente la práctica religiosa devocional con el desprecio de la moral en la conducta cotidiana porque, según se dice, “el que peca y reza empata”; se le da más valor a la apariencia de virtud que a la misma virtud, aprovechando utilitaristamente los principios y postulados morales, dentro de una moral de conveniencia²⁷. Aunque no siempre se trata de una especie de fariseísmo, doblez o disimulo en la conducta moral; muchas veces se trata simplemente de un predominio de las motivaciones e intereses estéticos y legalistas que guían la conducta intachable y moralmente correcta de las personas o de la tendencia a hacer prevalecer el *parecer* sobre el *ser*, exagerando aquello de que “no solo es necesario ser sino parecerlo”. Todo esto implica que la moral esté más centrada

24 Abel Naranjo Villegas. *Morfología de la nación colombiana*, ob. cit., 259.

25 Cfr. Luis López de Mesa. *Disertación sociológica*, ob. cit., 316 y *De cómo se ha formado la nación colombiana*, ob. cit., 26.

26 Dentro de estos conceptos habría que interpretar el hecho de que en Colombia se organicen con cierta frecuencia acciones e instituciones de tipo benéfico-filantrópico en que las personas y grupos *pudientes* contribuyen generosamente con sus aportes económicos para solucionar las necesidades de los pobres, damnificados, necesitados, a quienes no alcanza a cobijar el bienestar de la justicia social, como se ha visto en diferentes casos y en la pandemia del covid-19, en el año 2020 y 2021.

27 Para algunas consideraciones sobre estos aspectos en el caso de los antioqueños, aunque con algunas reservas, Luis H. Fajardo. *La moralidad protestante de los antioqueños*, ob. cit., 37.

en el cumplimiento de un conjunto jerarquizado de normas y costumbres que en una familiaridad con la vida divina y la palabra de Dios expresada en una ética social de fraternidad y la práctica de las virtudes cristianas en la vida cotidiana, cercana o expresión de las *obras de misericordia* transmitidas en los catecismos y en la enseñanza general de la Iglesia.

2) La valoración subjetivista del ordenamiento moral

Se entiende como la tendencia a imponer cada uno su propia ley o a acomodarla a sus propios intereses, fines, criterios o caprichos y subjetividades. Esto sucede frecuentemente porque, entre otras cosas, “Las gentes no han sido preparadas para la *obediencia impersonal y objetiva* de la ley”²⁸, no tienen ideas claras y precisas sobre lo que significan las instituciones, los valores y el bien común, y porque suele prevalecer el voluntarismo (a veces irracional y fanático) en la conducta. También porque se desprecian determinados patrones morales y modelos institucionales o su funcionamiento ineficaz o por falta de integración social o por sobrevaloración del papel individual dentro del conjunto, como bien se expresa en los siguientes términos:

Dado que el sujeto de la acción moral es el individuo, existe el peligro de malentender individualistamente la determinación teológica de lo moralmente correcto, como si cada individuo fuera directamente responsable del bienestar de todos y debiera, por tanto, juzgar cuál de los comportamientos que le son posibles habrá de servir mejor a los intereses generales. En realidad, la tarea moral del individuo debe entenderse como integrada en la tarea moral de la sociedad²⁹.

Esta visión subjetivista de la moral induce al comportamiento caprichoso, al imperio de la soberbia y del dogmatismo en que cada individuo, institución, gremio, sector o mando medio convierte sus intereses en dogmas

28 Abel Naranjo Villegas, *Morfología de la nación colombiana*, ob. cit., 71.

29 Bruno Schüller. “Modos de fundamentar las normas morales”, en: *Revista Concilium*, 120 (1976), 542. Cfr. Luis Francisco Sastoque. *Fundamentos teológicos de la moral cristiana*. Chiquinquirá: Padres Dominicos, 2001.

intangibles³⁰ y cada autoridad y funcionario se encierra autoritariamente en su pequeño o grande feudo, crea sus propias leyes y procedimientos, y, en su actitud soberbia, se hace inabordable, ya que “la soberbia trueca la dignidad y el honor en algo que solemniza inverosímilmente a quien la ostenta y lo hace impenetrable hasta para el diálogo”³¹.

Esta actitud subjetivista y voluntariosa en que cada uno se considera dueño, intérprete, validador y ejecutor de su propia ley, ha ido creando la sensación de que Colombia es *un país desnormalizado*, en el que triunfan más los listos que los capaces y honestos; se tiende al aventurerismo en los distintos campos de la actividad humana; se va imponiendo la indisciplina social y perdiendo la capacidad de autocontrol; insensiblemente se va llegando al caos, se truecan los esquemas morales y cívicos de referencia y relación social, crecen los signos del desorden, el miedo a los audaces y desafiantes y se cae en el desconcierto, el escepticismo, la desconfianza en lo institucional y la desesperanza social. Dentro de este horizonte habría que inscribir muchos de los signos de descomposición moral y social que con frecuencia alcanzan extremos inconcebibles, cuya consideración más puntual no podemos asumir aquí³². El sentido cívico y moral de los deberes institucionales, así como la dimensión axiológica del bien común y de la justicia social, así como el sentido de pertenencia y de responsabilidad social se hallan seriamente limitados por esta valoración subjetivista de la conducta humana y de los criterios que en ella prevalecen.

30 Cfr. Abel Naranjo Villegas, ob. cit., 250.

31 Ibid., 252. Como igualmente lo comenta Julio Londoño: “...en Colombia cada hombre se siente una torre, cada familia un oasis, cada pueblo una isla... Todo aquel que tiene un puesto se mira a sí mismo como el término de la escala, la culminación de todo rango, la regencia del destino ajeno, el árbitro de la suerte de sus compatriotas”. *Nación en crisis*, ob. cit., 26. Todo esto se enmarca, dentro del dinamismo social de “castas” y “posiciones” que se van escalando, y en que cada uno quiere organizar su propio “señorío”, en una especie de atavismo feudal.

32 Julio Londoño asocia el individualismo con la pasión como parte de la herencia ancestral de los colombianos, cuya fenomenología analiza. Ver: ob. cit., 10-11 y 26-32. Aunque, por otra parte, hay que reconocer honestamente con el episcopado que, “Hay grandes reservas de virtudes auténticamente cristianas, especialmente de la caridad, manifestada en la mutua ayuda, en la servicialidad y en la fortaleza para la aceptación del sacrificio”. CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 212.

3) La debilidad de la fundamentación ética

Esta es otra de las características de la moral popular y aparece como causa y consecuencia a la vez de distintos problemas de índole moral y social en Colombia³³.

Desde el punto de vista antropológico es poca la atención que ha merecido en el campo educativo el estudio y valoración de la sicología e idiosincrasia popular colombiana en su relación con la conducta moral. Más aún, la determinación y orientación de la moral en el pueblo ha estado ceñida a ciertas concepciones psicológicas superadas y se ha expresado en un lenguaje incongruente, como ocurre con los binomios bien-mal, materia-espíritu, teoría-práctica, ley-conducta, objetividad-subjetividad, inteligencia-voluntad, razón-fe y otros. En algunos aspectos se aprecia cierta incongruencia entre la ética, la sicología y la metafísica que sustentan y orientan la conducta del pueblo y hacen incomprensibles o inaceptables sus principios fundamentales, como lo advierte con razón Abel Naranjo Villegas:

La ética continúa montada sobre una sicología anacrónica. La sicología de las facultades que empalmó con las concepciones metafísicas y éticas, cuyos conceptos eran armoniosos, resulta hoy vetusta con los avances de la sicología y la metafísica contemporánea. Una ética montada sobre tal sicología es así una yuxtaposición de un edificio más o menos moderno sobre muros antiguos. La sicología no es congruente con la actual metafísica³⁴.

Desde las instancias de autoridad (religiosa, familiar y social) y sobre esa sicología de las facultades se enseñó al pueblo una moral centrada en los

33 La debilidad de la fundamentación ética del comportamiento individual y colectivo, en su compleja fenomenología, aparece como una de las raíces de los procesos de violencia que durante mucho tiempo ha ensangrentado al país y lo sigue sumiendo en el dolor, el desconcierto y la desorientación. Cfr. Germán Guzmán y..., *La violencia en Colombia*, ob. cit., I, 418, 270-274; II, 381-417; Eduardo Durán-Cousin. *Colombia, el país de los extremos*. Medellín: La Carreta, 2020.

34 Abel Naranjo Villegas, *Morfología de la nación colombiana*, ob. cit., 248. En este sentido se plantea un problema antropológico como fundamentación de la moral que será necesario abordar con nuevas categorías, modelos y métodos. Cfr. Alexandre Ganoczy. "Nuevas tareas de la antropología cristiana", en: *Revista Concilium* 86 (1983) 380-381; DP, 305, 316ss.

vicios y virtudes, pecados leves y graves, a modo de *imperativo moral*, a partir del dogma y la revelación, centrado en *los deberes*, y no como un *indicativo existencial* a partir del Evangelio, centrado en *los valores y virtudes*. Dentro de este contexto podemos decir que, en general, el pueblo llega a tener claridad y a aceptar el *imperativo moral absoluto* que es el bien, pero no así sus *mediaciones históricas* que son los valores. Esto produce y expresa una situación de ruptura entre la *conciencia moral* que está persuadida del bien que debe obrar y la *praxis moral* que vive en crisis de valores. Se tiende a *obrar por el deber, pero no conforme al deber*.

Otro aspecto de la deficiente fundamentación ética del pueblo se percibe en el campo de las motivaciones que generalmente están unidas a las expectativas de salvación, como logro de un esfuerzo moral meritorio de índole ascético, y al ámbito del pecado moral como transgresión, y no al campo de los deberes y derechos que la sociedad civil ha establecido como garantía de concordia, bienestar, humanismo y sana convivencia.

La moral popular, cimentada unilateralmente en el respeto a lo religioso-sacral, se ha ido deteriorando y derrumbando en el cambio de actitud, expresiones, modelos y categorías de ese mundo religioso en el que históricamente se ha desarrollado. El pueblo, hasta el momento, no ha tenido “una moral sin religión ni una conciencia sin fe”, en el sentido de una actitud secular ante los valores morales, como proponía el antioqueño Alejandro López hace más de cincuenta años³⁵. Por esta conjunción y a veces identificación entre fe-moral, religión-moral se llegan a perder los principios morales al debilitarse las convicciones y actitudes religiosas; entonces se producen ciertas intervenciones del magisterio eclesiástico de tipo apologético y moralizante, en tonos retóricos y denunciadores, que caen en el vacío o en desinterés. *¿Cuáles son los valores que se le proponen al pueblo y la ‘mística’ que se quiere suscitar en él? ¿Cuáles son las razones objetivas que deben fundamentar*

35 Este ingeniero, político y pensador dijo una vez en el Senado que este país no podría llegar a su nivel de desarrollo hasta cuando no poseyera *una moral sin religión y una conciencia sin fe*. Pensamiento que comentaba hace años el escritor colombiano Gustavo Álvarez Gardeazabal, “Colombia se quedó sin moral. Alejandro López tenía razón”, en: *Lecturas Dominicales* (El Tiempo-Bogotá), 3 IV-1977, p.4. Para algunos aspectos sobre la secularidad de la moral y lo característico de una moral específicamente cristiana: José Luis Idígoras. “Secularización de la moral cristiana”, en: *Revista Medellín*, 38 (1984), 231-256; Alberto Múnera. “Líneas para una moral específicamente cristiana”, en: *Theologica Xaveriana*, 27/1 (1977), 17-45. Ponencia presentada en el *Segundo Congreso Nacional de Teología* (Manizales, 21-27 de noviembre de 1976).

el llamado a la recuperación de la moral en el pueblo? Sin duda que en este campo hay muchos asuntos pendientes a partir de una reflexión teológica y crítica que tenga más en cuenta la misma experiencia moral del pueblo y no tanto los llamados sistemas morales (o éticos) que se dicen tener más o menos vigencia o que se pretenden imponer en forma de adoctrinamiento desde el ámbito académico y pastoral.

Algunas cuestiones críticas sobre la moral popular

La jerarquía de la Iglesia Católica en Colombia, tanto a nivel personal, como a través de la Conferencia Episcopal, suele expresar sus inquietudes y orientaciones sobre asuntos relacionados, entre otros, con las cuestiones de la moral y su coherencia con los postulados de la fe evangélica. Ya hemos hecho alusión al *Segundo Congreso Nacional de Teología* (Manizales-1976) que estuvo dedicado a tratar algunos asuntos relacionados con la moral cristiana. En efecto, en el texto de *Presentación* se dice que

El objetivo propuesto al Congreso fue el de buscar mayor claridad en los criterios morales que, procediendo de una concepción cristiana del hombre, iluminen su vida en general y particularmente algunos de los principales problemas que en el campo de la moralidad se presentan al cristiano en Colombia³⁶.

En la determinación de los criterios orientadores del trabajo se señala allí mismo que no se trata de estudiar casos para resolverlos a la luz de los principios de la ética filosófica, sino que hay que acudir a los principios teológicos y a hechos teologales para establecer el sentido de las exigencias morales de la Iglesia, pero evitando las actitudes pragmáticas que inducirían a proponer en tan corto tiempo solución concreta a los graves problemas morales de nuestro tiempo. En el mencionado evento académico y eclesial se reconoce que se trata de un humilde aporte desde la reflexión teológica para ayudar a

36 Cfr. *Theologica Xaveriana*, 27/1 (1977), 3. Este número de la revista está totalmente dedicado a divulgar los distintos trabajos del mencionado Congreso.

señalar los caminos por los cuales es posible acercarse a los problemas morales de nuestra sociedad colombiana³⁷.

Con estos objetivos y con estos criterios de orientación se abordaron en dicho evento algunos aspectos de la moral en el ámbito de la religiosidad popular³⁸, con su respectivo tratamiento en el trabajo de *Comisiones* orientado a analizar “*Algunas incidencias morales y pastorales de la religiosidad popular*”. Como síntesis de la reunión plenaria de dicho Congreso merecen destacarse los siguientes puntos más directamente referidos a la cuestión que aquí nos ocupa y que siguen teniendo consistencia y validez:

Falta de percepción del deber de transformación de la realidad personal y social aquí y ahora; impotencia para hacer derivar de la fe el impulso de compromiso transformante. (...) La moral se fundamenta en el miedo a Dios, concebido ante todo como un juez severo. Ciertas formas de la piedad popular sustentan auténticos valores morales o son revestimiento de los mismos, por ejemplo, el uso de veladoras, el cumplimiento de “mandas” y promesas que expresan el valor atribuido al cumplimiento de la palabra empeñada, a la ofrenda y al holocausto. Aunque se ha hablado de la incidencia de la religiosidad popular en la moral, puede ser más apropiado hablar, en el caso colombiano, de la falta de suficiente incidencia de la moral cristiana en la religiosidad popular. Ello explicaría el legalismo y el ritualismo excesivo del pueblo³⁹.

De esta manera, a la vez que se expresa la interdependencia entre religiosidad popular y moral, se reconoce el poco dinamismo de transformación

37 Cfr. Ibid. He resumido los principales criterios propuestos en el mencionado evento, los cuales considero vigentes en líneas generales.

38 Cfr. Francisco Zuluaga. “Moral y religiosidad popular-Aspecto sociológico”. Ibid., 81-95, (que es un avance del libro publicado después con el título: *La religiosidad popular en Colombia*”, que hemos citado varias veces); Rodolfo E. de Roux. “Moral y fe popular-Aspecto Teológico”. Ibid., 96-103. Ambos autores se refieren específicamente al “sujeto rural colombiano”.

39 En: *Theologica Xaveriana*, (citada anteriormente), 104-105. Allí se habló de “neutralidad moral de la religiosidad popular” para indicar que “con frecuencia los contenidos religiosos y su práctica de ella no transforman al hombre”. Ibid., 104 y 94; cfr. SNPS. *Aproximación a la realidad colombiana*. Bogotá, 1981, p. 90-94.

que aporta esta relación por “falta de suficiente incidencia de la moral cristiana en la religiosidad popular”. En casi todos los diagnósticos que se hacen sobre la realidad social y moral del país, desde el ámbito eclesial y teológico, se acude a esta relación para explicar lo que ocurre. “*En el desprecio de los mandamientos de Dios y de los valores del Espíritu está la fuente del desbordamiento del mal que amenaza a Colombia*”, se lee en un estudio sobre la realidad colombiana⁴⁰, de finales del siglo xx.

La relación entre la religiosidad popular y la crisis moral en los distintos campos de la vida individual, familiar, social, política y económica es una constante denunciada desde las diferentes instancias (eclesiásticas, educacionales, periodísticas y otras), que de tiempo en tiempo abordan los diversos problemas sociales y pastorales por los que atraviesa el pueblo colombiano⁴¹.

De una manera especial el Episcopado colombiano se ha ocupado de los diversos aspectos de la crisis moral durante muchos años y con frecuencia centra sus intervenciones públicas y sus documentos en estos asuntos. Ya se han hecho estereotipadas muchas de sus expresiones, como las siguientes: “desborde moral”; “marcadas desviaciones y tergiversaciones de la fe”; “funesta dicotomía entre la fe y la vida”; “progresiva pérdida de los valores de la fe, la vida y del amor en el matrimonio”; “descomposición moral”; “pérdida de la dignidad individual y colectiva”; “va apareciendo un tipo de hombre amoral”; “inversión de valores”; “el hombre pierde el sentido de los límites”; “acción disolvente de las sanas costumbres populares”; “una tremenda crisis moral se apodera de todos los sectores de la vida nacional”;

40 Cfr. SNPS. *Aproximación a la realidad colombiana*, ob. cit., 125.

41 A modo de ejemplo proponemos las siguientes referencias: José Francisco Socarrás. *La crisis de los valores en Colombia*. Bogotá, 1978; Ramiro de la Espriella. “También se han borrado las fronteras morales”, en: *El Espectador*, Bogotá, 30 de junio de 1985, 2-A; Jorge Yarce. “Una fe que inspire la vida”, en: *El Colombiano*, Medellín, 7 de mayo de 1979, 3-A; Enrique Caballero. “El ocaso de los valores morales”, en: *El Espectador*, Bogotá, 3 de noviembre de 1985, 3-A; Id. “Menos hijos para el infierno”, en: *El Espectador*, Bogotá, 17 de junio de 1984, 3-A; María Eugenia Carvajal de Guerrero. “¿Moralización sin moral?”, en: *El Tiempo*, Bogotá, 13 de noviembre de 1970, 5-A; Sérvulo Anzola. “Cristo y la justicia”, en: *Lecturas Dominicales* (El Tiempo), Bogotá, 15 de abril de 1973, 2. El tema del binomio moralidad-inmoralidad es con frecuencia abordado críticamente en los editoriales periodísticos y desde hace varios años, especialmente en *El Espectador* (Bogotá) y en *El Colombiano* (Medellín), entre otras publicaciones y medios de comunicación, especialmente en el tiempo de Semana Santa, cuando suelen ser más recurrentes estos temas en los diversos medios de comunicación e instancias sociales y eclesiales.

“hora de zozobras e incertidumbres”; “la encrucijada de la Patria es un episodio del antagonismo permanente entre el bien y el mal, entre Dios y el Maligno”, y otras expresiones por el estilo. Estos enunciados se exponen para resaltar la necesidad de una búsqueda de respuesta a las deficiencias morales que aquejan al pueblo colombiano, según anunciaba el Episcopado hace unos años: “En plazo prudencial se promulgará un documento amplio sobre moralidad, que confiamos se convierta en pedagogía moral del hombre nuevo y de la sociedad nueva”⁴².

Los múltiples signos de la crisis moral que pesan sobre el pueblo, unidos a los factores negativos de su sicología e idiosincrasia, parecen llevarlo hacia la pérdida no solo de los valores morales en su comportamiento sino a una actitud fundamentalmente más peligrosa, como lo señalaba hace unos años el profesor José Francisco Socarrás, quien después de analizar diversos síntomas de la crisis de valores, afirmaba en términos conclusivos:

Una clase de inmoralidad, inseguridad y quiebra de valores, se desborda sobre el país haciendo tambalear nuestros “sub-universos” de creencias y provocando la duda cruel y la desesperanza sin fronteras. Hoy por hoy, Colombia ha perdido la fe en sí misma. ¿Cómo enfrentar tan funesta realidad y obtener que los colombianos creamos nuevamente?⁴³.

En tan crítica situación y ante tan oscuro panorama sociocultural no hay que olvidar que todos estos problemas, *constituyen una dramática interpelación a la conciencia de una nación moldeada en los valores del Evangelio*, para lo cual *contamos con la bondad de nuestras gentes, con su recia voluntad de obrar el bien, con el pueblo sufrido, creyente, laborioso y honesto que pide el respeto de*

42 CEC. *Mensaje Pastoral* (XXXVII Asamblea Plenaria). Bogotá, 28 de agosto de 1981, 17. Cfr. Id. *Declaración sobre la moralidad pública* (XXXI Asamblea Plenaria). Bogotá, 25 de julio de 1975.

43 José Francisco Socarrás. ob. cit. Jorge Luis Borges había dicho que *ser colombiano era un acto de fe*. Tal vez un mayor conocimiento de la idiosincrasia de los colombianos nos ayudaría a comprender muchas de las situaciones ambiguas en que suele debatirse nuestra sociedad que no logra armonizar sus hondas creencias y costumbres religiosas con los requerimientos de la ética. Cfr. Pedro José Díaz Camacho. “El alma colombiana. Idiosincrasia e identidades culturales en Colombia”, en: *Revista Hallazgos*, Bogotá: USTA, (2012), 18, p. 119-141, con la amplia e importante bibliografía que se menciona en este artículo.

su dignidad y forma parte de una sociedad *que es en su inmensa mayoría digna y honesta*⁴⁴.

En esta sociedad colombiana de principios del siglo XXI se siguen viviendo situaciones y comportamientos de compleja ambigüedad asociadas a la ética y la religiosidad, que parecen manifestar que el alma colombiana se asemeja a la compleja y complicada geografía de su territorio, a su dramático proceso de mestizaje y a su convulsionada historia social y política; comportamientos que van desde la indescifrable melancolía, el agobio y la frustración, hasta el tropicalismo fiestero desbordante que busca motivos para la celebración y la “parranda”; desde la sumisión servil ante los autoritarismos de distinta índole, hasta el desorden y la indisciplina sistemática y la subversión violenta; desde el altruismo humanitario ocasional, la generosidad desbordante y la compasión, hasta el egoísmo multifacético, la tacañería, el resentimiento, la crueldad mortífera y la venganza; desde la proverbial simpatía y amabilidad hospitalaria reconocida, hasta la desconfianza huraña, el disimulo y la envidia; desde la curiosidad, la versatilidad y la ocurrencia ingeniosa, hasta el fatalismo ciego y el abandono derrotista; desde la paciente resignación y la honda capacidad de sufrimiento, hasta la rebeldía e insolencia desbocada y maltratadora; desde la desbordante generosidad, solidaridad y filantropía ante las catástrofes, desgracias colectivas y emergencias ajenas, hasta el más despreocupado individualismo apático en la conducta cotidiana; desde un sentimentalismo romántico tierno y sensual, hasta el machismo desbordado y violento que humilla, maltrata y ataca a la mujer de múltiples formas; desde la timidez, la introversión y el aislamiento, hasta la imitación servil, el desparramo, la ostentación y el despilfarro; desde la pereza laboral y la ligera fatigabilidad o apatía ante los deberes ordinarios, hasta la reciedumbre ante las adversidades y la tenacidad y constancia para amasar fortunas o sobrellevar una precaria subsistencia; desde la laboriosidad cotidiana, hasta la constante búsqueda de la “suerte” en las loterías y diversos juegos de azar o la búsqueda del dinero fácil; desde la simpatía y la jovialidad espontánea, hasta la burla despiadada, la ironía cruel y el, denominado popularmente, “mamagallismo” habitual; desde la convencional cortesía refinada, hasta la chabacanería y la vulgaridad insoportable en las palabras y los gestos; todo

44 Son expresiones de *Mensaje* del Comité Permanente del Episcopado Colombiano, Bogotá, 3 de mayo de 1984, a propósito de los esfuerzos de diálogo por la paz entre el gobierno y los grupos guerrilleros de entonces.

ello, paradójicamente asociado a la idiosincrasia nacional y regional, a los deficientes niveles educativos en el campo ético y moral, en tranquila e inconsciente convivencia con la práctica religiosa de un pueblo católico y devoto, de convicciones y conductas a veces eclécticas.

Los constantes problemas relacionados con la violencia de distinto origen, las situaciones generadas por el narcotráfico y la economía ilícita, la marginación de muchos grupos humanos, la corrupción en sus distintos escenarios y dimensiones, la falta de coherencia ética de muchos dirigentes sociales, la falta de compromiso con el cuidado del medio ambiente y los recursos naturales, los malos ejemplos y faltas de algunos eclesiásticos, la impunidad frecuente en el campo de la justicia, la falta de apego a las leyes y la indisciplina en muchos campos de la vida social, el afán de lucro sin medida y la búsqueda de enriquecimiento por cualquier medio, la inequidad y discriminación que se da en cuanto a la satisfacción de las necesidades básicas y el respeto de los derechos humanos fundamentales, así como las deficiencias en la educación y formación ciudadana, entre muchas otras situaciones negativas permanentes o temporales, generan mucho desconcierto, por decir lo menos, al tratarse de una sociedad y de un país que se siente mayoritariamente católico, adicto a la expresión religiosa y a las ritualidades populares, aunque ya no se declare constitucionalmente que la religión católica es oficialmente la religión de la Nación colombiana, las estadísticas muestren el decreciente sentido de pertenencia a la Iglesia y se insista en que se trata de un Estado laico.

Baste esta visión panorámica y crítica sobre la cuestión moral y su relación con la religiosidad popular del pueblo colombiano, porque a propósito de los diversos aspectos de la vida individual, familiar y social habría que tratar otros asuntos más específicos, lo cual no es posible abordar según el propósito y la metodología de este trabajo, algunos de los cuales han aparecido en los distintos capítulos.

CAPÍTULO DÉCIMO

NÚCLEO ESCATOLÓGICO: LA MUERTE, EL “MÁS ALLÁ” Y LOS DIFUNTOS EN EL CATOLICISMO POPULAR

377

*Lo referente a lo último del hombre,
debe ser expresado simbólicamente,
porque solo el lenguaje simbólico
es capaz de expresar lo último.*

PAUL TILIC

Consideraciones hermenéuticas preliminares

Acercas de la realidad enigmática del final de la vida humana, se suele decir que lo único que tenemos seguro es la muerte y que nadie sabe el cómo ni el cuándo, ni lo que nos aguarda más allá de esta vida. En efecto, sobre la muerte se han tejido y repetido muchos refranes populares: *Nadie tiene la vida comprada. Nadie se muere la víspera. No hay muerto malo ni novia fea. Nadie sea loado hasta después de enterrado. No tengo velas en ese entierro. Todo tiene remedio, menos la muerte. Solo el que carga el cajón, sabe lo que pesa el muerto.* De esta manera parece entenderse y expresarse popularmente lo que, en forma sintética, nos ha recordado el Concilio Vaticano II sobre el misterio de la muerte, que aparece como “*el máximo enigma de la vida humana*” ante el cual toda imaginación fracasa (GS. 18), especialmente si la muerte se da en condiciones de violencia o inesperadamente. No solo por ser inevitable e impredecible, y por el sufrimiento que entraña la progresiva disolución del cuerpo, sino por el tormento máximo que supone el temor de la desaparición perpetua del ser humano, más aún cuando la pandemia (2020-2021) ha generado tantas muertes y se habla de un posible y cercano colapso ecoambiental.

La Iglesia católica ha enseñado y recuerda constantemente que el hombre fue creado para un destino feliz, más allá de las fronteras entre la vida y la muerte y de las “*miserias terrenas*” que se pueden sobrellevar en este

“valle de lágrimas”, como se reza en la “Salve” mariana, y que hay motivos de esperanza, en la perspectiva de la Pascua, a pesar de la disolución material del cuerpo y el final de la vida terrena.

La experiencia de la muerte, como algo amenazante e inevitable para los que viven y como hecho consumado en los que mueren, la forma de afrontarla y comprenderla, así como las creencias acerca de las *ultimidades* y las actitudes para con los difuntos, -con su complejo mundo de símbolos, sentimientos y expectativas- constituye una dimensión teórico-práctica muy importante y significativa de la experiencia religiosa, en general, y del catolicismo popular, en particular. Parece necesario e importante abordar algunas de estas cuestiones en un estudio teológico encaminado a una interpretación global de la experiencia religiosa del pueblo católico en Colombia, ya que la dimensión escatológica forma parte del misterio y de la experiencia religiosa del creyente cristiano y de todas las religiones.

Ya se han mencionado algunos aspectos de índole escatológica a propósito de los lugares o espacios donde se expresa la religiosidad popular desde los orígenes de nuestra historia colombiana hasta la actualidad, del itinerario ritual de la existencia cristiana en el tiempo, de la cristología, de la soteriología popular y de la práctica sacramental popular en torno a los ritos funerarios, principalmente. También a propósito de las cuestiones sobre Dios han surgido algunas referencias en este sentido. A esos lugares del presente estudio habrá que remitirse para completar y cotejar lo que en seguida se va a tratar y que procuraremos no repetir sin necesidad.

A través del análisis de algunos hechos, expresiones del lenguaje popular, símbolos, prácticas, actitudes y costumbres del pueblo creyente ante las “realidades últimas” podremos descubrir y hemos descubierto cuáles son las principales ideas, creencias, sentimientos y motivaciones que configuran lo que denominamos con amplitud lingüística como “la escatología popular”. En esta perspectiva, podremos acercarnos a su fenomenología y al significado teológico que encierra, así como a su relación con los demás núcleos teológicos estudiados y con el conjunto de la experiencia religiosa en el catolicismo popular en Colombia.

En torno a estas cuestiones de las “ultimidades” de la vida humana gira el presente capítulo, que no pretende de ninguna manera exponer sumariamente la escatología católica, sino *buscar un camino de interpretación teológica de la escatología popular y proponer una metodología para lograr su comprensión*; aunque de hecho hemos tenido en cuenta algunas obras entre la abundante

bibliografía que hay sobre el particular,¹ tenemos plena conciencia de las limitaciones que en este campo aún tiene la teología:

Solo una escatología consciente de las posibilidades y de los límites tanto de la fe como de la realidad en que esta se mueve puede ofrecernos una respuesta aceptable. La escatología cristiana es solo una voz en el coro de quienes hoy tienen algo que decir acerca de lo último o definitivo. Los términos idénticos o parecidos con que muchas escatologías hacen sus pronósticos o sus críticas no deben permitirnos olvidar su carácter provisional o, a lo sumo, su valor de indicación o de advertencia².

La experiencia y el significado de la muerte en el catolicismo popular

La primera constatación que parece imponerse en este campo es la complejidad fenomenológica e interpretativa que encierra en cada cultura y en cada situación concreta la experiencia de la muerte, así como el poco acierto que suele tener el hombre en su conducta ante esta realidad ineluctable, como bien lo expresaba el profesor López de Mesa:

Nunca acertaron los hombres en la conducta que deben adoptar ante la muerte. Este milagro de la vida, que de la nada nos encumbra al entendimiento del infinito, a lo menos a su visión consciente,

-
- 1 He aquí algunas de las obras que he consultado en este campo: Juan Luis Ruiz de la Peña. *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*. Burgos, 1971 (Tesis doctoral de la Universidad Gregoriana); Id. *La otra dimensión*. Madrid, 1975; Cándido Pozo. *Teología del más allá*. Madrid, 1986; Karl Rahner. *El sentido teológico de la muerte*. Barcelona, 1969; Leonardo Boff. *Hablemos de la otra vida*. Santander, 1984 (4ª. Ed.); Juan Bautista Libanio y María Clara L. Bingemer. *Escatología cristiana. El nuevo cielo y la nueva tierra*. Madrid, 1985; Santo Tomás de Aquino. *Suma Contra Gentiles*, L. 4, C. 79-97.
 - 2 Johannes Feiner y... (dir.). *Mysterium Salutis*, (Madrid, 1984), V.533. La *escatología popular* es una voz importante en este coro de los que dicen algo sobre lo último o definitivo, una voz que ha de ser tenida en cuenta como lugar teológico eclesial y como preocupación pastoral.

se quiebra de pronto en una eternidad ineluctable de silencio, causando así en el alma congoja irremisible y un turbión de enigmas³.

La experiencia del pueblo ante la muerte y los muertos

Desde el punto de vista de la muerte, como realidad humana y experiencia religiosa, y de las actitudes rituales ante ella, son múltiples las formas de comportamiento e interpretación, expresadas especialmente en el tratamiento de los cadáveres, en las ritualidades exequiales y en la memoria que se hace o se tiene de los difuntos. Un rápido recorrido por diferentes épocas y culturas nos serviría para comprobar estas afirmaciones. El mismo profesor López de Mesa nos ayuda en este apretado y breve recorrido en torno a la experiencia de la muerte y a su significado en diversos pueblos y culturas:

Apenas si hemos inventado una larga docena de maniobras pueriles para eludir su admonición trágica: los pueblos arios prefieren la cremación de los cadáveres; los camitas entierran los suyos; en Persia se colocan en torres para que las aves y el sol los devoren; en la India alimentan con ellos los perezosos saurios del Ganges; en Egipto se construyen criptas en la roca o pirámides gigantescas para preservarlos de la profanación y el amontonamiento; los chinos los cubren con montículos de tierra; en faldas rocosas les ponen los judíos; a la vera de las grandes rutas les elevaron monumentos los griegos y romanos; en las calles mismas les colocan los árabes, como los viejos latinos los guardaron en el patizuelo de sus propias moradas; en grandes vasijas de barro cocido los metieron algunas tribus

3 Luis López de Mesa, *Disertación sociológica*, ob. cit., 398. También se ha escrito que “La experiencia de la muerte, como es sabido, constituye un aspecto, aunque no el fundamental, del problema escatológico. Con todo, cabe preguntar si podemos hablar propiamente de una experiencia de la muerte. La muerte es muda y hace enmudecer a quien de hecho la ha experimentado, ése calla para siempre. Nadie puede hablar por experiencia acerca de la muerte; sin embargo, todo el mundo sabe por experiencia que un día la experimentará, si bien hasta entonces no llegará a saber lo que significa experimentar la muerte. Bajo ese punto de vista, pues, nos hallamos ante un hecho de experiencia. El silencio definitivo que la muerte produce en otro es experimentado como indicio del propio acallamiento definitivo”: Johannes Feiner y... (dir.), *Mysterium Salutis*, V. 529-530. Esta observación, sobre el sentido que tiene la experiencia, es válido no solo a este propósito, sino también en otros campos en que su sentido analógico es evidente.

americanas; otras les hicieron sarcófagos a diez metros de profundidad, o les momificaron al modo egipciaco, o les excavaron fosas bajo el lecho de los ríos, para que nadie les hallase luego, o quizá para que nunca volviesen a perturbar a los vivos. Unos son colocados con los pies al oriente, en cuclillas otros, de pie en ocasiones; inhumados dos veces algunos; en nichos macabros, como las dos mil momias capuchinas del monasterio de Liza, cerca de la itálica Palermo; en necrópolis subterráneas, como los cristianos de las catatumbas; en el subsuelo de las catedrales, como nuestros antepasados de la Colonia; en joyas de arte, como en el Taj Mahal de la India; en el vientre de los guerreros, en fin, cual plugo a nuestros Kalimas o ‘caribes’⁴.

Esta diversidad de prácticas mortuorias en las diversas culturas expresa también una gran diversidad de creencias, ideas, sentimientos y prácticas en torno a la realidad de la muerte y al enigma del *más allá*. En ellas confluyen el temor ante la muerte misma, la veneración por los difuntos, el recuerdo de los seres queridos, las creencias sobre el “futuro” de los muertos y su “suerte definitiva”, la certeza e inevitabilidad de nuestra propia muerte y las expectativas que suscita en el ámbito religioso, moral y cultural esta realidad implacable. Si aceptamos que *los sentimientos que gobiernan la actitud del hombre para con los difuntos son ambivalentes en alto grado*,⁵ igualmente sucede ante el hecho mismo de morir y ante los moribundos. Esta experiencia humana es compleja en sumo grado y encierra múltiples interrogantes, valores y significados según sea el horizonte vivencial, mental, sociocultural y religioso en que se inscriba.

4 Ibid., 399-400. El autor comenta luego algunos aspectos sobre los cementerios como signos de cultura y de sensibilidad social. Para otros aspectos de índole histórica y fenomenología: Oronzo Giordano. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, ob. cit., 112-121; Julio Caro Baroja. *Las formas complejas...*, ob. cit., 140-154; Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, ob. cit., 405-419; S.G.F. Brandon (dir). *Diccionario de religiones comparadas*. T. I, 593-597; 1055-1059 y 1331-1332; Antonio Limón Delgado. *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*. Sevilla, 1981, 253ss; Jean Guiart (Textes rassemblés et présentés par.) *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*. 1979; Louis-Vincent Thomas. *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. París, 1985.

5 Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, ob. cit., 369.

Ciñéndonos al ámbito específico del catolicismo popular en Colombia, hay que comenzar reconociendo que las actitudes y los sentimientos ante la experiencia de la muerte de alguna manera están condicionados, son dictados o controlados por las creencias de tipo religioso que ha heredado y conserva el pueblo. A la vez estas creencias se expresan en la forma de afrontar dicha realidad. La recopilación o recuerdo de algunos aspectos que encierra la experiencia de la muerte en el medio popular y de las prácticas religiosas en torno a ella, nos ayudará a comprender su significación teológica⁶.

La práctica más generalizada de proceder con los cadáveres humanos en nuestro medio ha consistido en su *enterramiento* (inhumación) una vez amortajados y dispuestos en una caja de madera o de otro material; el *embalsamamiento* es prácticamente inexistente o se hace parcialmente, y ante la *cremación* se mantienen aún algunos prejuicios de índole ético-religiosa y su implantación se va generalizando, aunque todavía se encuentra con bastantes dificultades y resistencias, con excepción de algunas ciudades donde la tecnología y las normas sanitarias han favorecido la implantación de esta práctica funeraria. Además, los familiares de los difuntos gustan de conservar los *restos* de sus muertos en pequeños osarios de iglesias, criptas y cementerios, y mantienen una relación piadosa más o menos frecuente con ellos durante bastante tiempo.

En algunos casos estas costumbres se complementan con la conservación en el hogar de algunos objetos especialmente significativos por su relación con los difuntos para hacer vivo y constante su recuerdo y veneración. Así sucede con los retratos y algunos objetos de índole personal de los difuntos. La práctica del *duelo*, cumple también esa función recordatoria y vinculante con los difuntos y es un elemento de unidad social y familiar⁷.

Cuando se habla de los difuntos suele hacerse con sumo respeto y el lenguaje acostumbra a incorporar algunas expresiones de connotación religiosa. Así se dice, por ejemplo, “Animas benditas de... (Fulano)”; (Fulano, “que de Dios goce”, o “a quien Dios tenga en su gloria”, también, “a quien Dios guarde”, y otras expresiones parecidas del lenguaje popular. De esta manera, a los difuntos se les ubica en el ámbito sacral de las ultимidades y

6 Aquí habrá que recordar lo que ya se dijo sobre el ritual funerario, en la primera parte y en torno a las prácticas sacramentales en el capítulo correspondiente, con algunas repeticiones inevitables.

7 Cfr. Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, ob. cit., 375.

en relación con Dios. En torno al recuerdo y veneración de los difuntos se hacen más expresivos y a veces dramáticos los gestos, las prácticas, las palabras y los símbolos religiosos.

En algunos ambientes el difunto se le llama *finado* (que ha llegado al final o que ha finalizado su tránsito terreno) y sus familiares son los *dolientes* o *deudos*. Esto nos recuerda que un sentimiento básico ante la muerte es el *dolor* que se cultiva y prolonga a veces a través de los mismos rituales funerarios acostumbrados y posibles, en cada contexto sociocultural. Pero también aparece con alguna frecuencia el sentimiento de *temor* a los muertos y al mundo de “ultratumba”. Este tipo de temor es cultivado por las narraciones de visiones, sustos y aparecidos, las leyendas sobre las “almas que penan”, los relatos sobre las “ánimas benditas” que actúan en bien de los que son sus devotos, así como los cuentos o narrativas de diversa índole que giran en torno a los agonizantes, a los cementerios, a ciertos lugares relacionados con la muerte (campo santo) o a los diversos personajes fantásticos cuyas leyendas abundan especialmente entre la población campesina⁸.

En el complejo ritual religioso-cultural de la muerte hay ciertos ritos que sirven para protegerse de posibles acciones maléficas de los muertos, otros para pedir por su descanso eterno, otros para mitigar sus penas, algunos para expresar los lazos afectivos y sociales o su recuerdo y otros para que ellos intercedan ante Dios por los vivos. En relación con los ritos mortuorios también aparecen algunos símbolos, como el crucifijo, la calavera, la representación de la muerte en forma de esqueleto con guadaña o las cruces a la orilla de los caminos⁹.

La muerte es, en cierta manera, una realidad sociocultural que está constantemente cercana y cotidiana en la experiencia del pueblo creyente, ya se presente como un suceso natural o por motivos de violencia, accidentes u otras causas inesperadas. Forma parte del acontecer de los individuos y de la sociedad. Aún la muerte no ha sido confinada del todo al ámbito hospitalario o a las empresas funerarias. Se ha dicho con razón que los latinoamericanos,

8 Para algunos ejemplos: Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular...*, ob. cit., 100-136.

9 El siguiente verso nos indica algunos aspectos de estas prácticas: *Hay una cruz de piedra, solitaria, / sin inscripción, al borde del camino, / donde, al pasar, descansa el peregrino, / mientras eleva a Dios una plegaria... Todo, al cumplir su efímero destino, / suele morir... se va... o desaparece; / pero la cruz de piedra permanece / para decir “ADIOS”, junto al camino.* Pablo Acevedo. *La cruz de Piedra*, en: *El último coloquio* (Fantástica entrevista en el mundo de los muertos). Bogotá, 1970, 35.

a diferencia de los europeos, vivimos en constante relación con la muerte. Inclusive todos los días se la recuerda porque —especialmente el campesino— al hacer los planes para el día siguiente suele expresarse: “Mañana, si Dios nos da vida”, o también, “si Dios me da vida, salud y licencia”, o, “si Dios me la presta”, así como sentencias, refranes y otros dichos populares semejantes que expresan las incertidumbres de la vida y de la muerte. La presencia constante de la enfermedad, la mortalidad infantil, las epidemias, las complejas situaciones de violencia y el desamparo en que viven tantos pobres y marginados hacen continuamente cercana y en cierta manera familiar la experiencia de la muerte; todo lo cual, de alguna manera, nos va acostumbrando a la realidad inevitable y tremenda de la muerte. Igualmente, el tradicional culto y devoción por “las almas del purgatorio” y las prácticas recordatorias y piadosas en torno a los familiares difuntos contribuyen a vivir en esa relación cercana con la muerte, con los difuntos y con el “más allá”. Los pobres todavía no han deshumanizado ni desacralizado del todo la muerte, a pesar de los avances de la medicina y del auge de las empresas funerarias y la diversidad de sus procedimientos.

También la canción popular, las coplas, la poesía, los dichos y refranes hacen continuamente presente la muerte o mantienen su expectativa¹⁰. La muerte en muchos casos se la asocia, entre otras cosas, con el amor a la patria,¹¹ con la valentía, con la confianza en Dios, con los sufrimientos y desengaños de la vida y del amor, con el diablo y los espíritus, con los antepasados y, en fin, con la misma vida con la que forma un inseparable binomio. Ambas realidades, vida y muerte, exigen una especial sabiduría y también una valentía peculiar y una disponibilidad confiada:

Solo sabe morir quien de su vida
hace a su Dios sacrificada ofrenda;
quien ve en ella luciérnaga encendida
en torno al ara mientras Dios la encienda;

10 Estos aspectos literarios relacionados con la muerte merecerían un estudio específico que sería muy útil para conocer mejor el *alma popular*. Aquí nos basta mencionarlos.

11 “¡Patria, la vida que me diste, toma! / ¡Poco es morir por lo que se ama tanto!”, dice (en el soneto *A Colombia*) el poeta José Joaquín Casas. *Antología poética*, ob. cit., 74. Muchos poetas colombianos ha expresado de distintas maneras en sus poemas su experiencia, conceptos y sentimientos en torno a la muerte, lo cual nos sugiere la conveniencia de hacer un estudio sobre lo que se podría denominar como *Tanathopoética colombiana*.

quien sabe que para otra, apercibida
es la vida mortal contienda;
que del vivir el sacrificio es clave:
Solo sabe vivir quien morir sabe¹².

En muchos casos se expresa la idea de que se muere como se vive. Se dice entonces que “como sea la vida así será el fin”, o de alguien en quien se observa esa coherencia entre la vida y la muerte, para bien o para mal, se afirma que “murió en su ley”.

Sobre los significados teológicos de la muerte en el catolicismo popular

Las principales conceptualizaciones que aparecen como ideas y creencias del pueblo en torno a la experiencia de la muerte en el contexto de la religiosidad católica, las cuales nos ayudan a comprender su significación teológica, se pueden expresar un poco sistemáticamente en los siguientes términos:

- Todos tenemos que morir irremediablemente, aunque no sabemos ni podemos adivinar ni el cómo ni el cuándo, con excepción de los casos de suicidio premeditado. Así se expresa y acepta la *conciencia de finitud* propia de toda condición humana terrena, no como fruto de una especulación sino como constatación histórica inmediata, porque es un dato de la experiencia cotidiana. En el polo opuesto aparece la eternidad de Dios: Él no muere nunca y es el autor de la vida, “un Dios de vivos, no de muertos”, *el camino, la verdad y la vida*.
- Tal como vinimos al mundo sin traer nada, así nos vamos de él sin llevarnos nada de cuanto hemos adquirido y poseemos. Es una idea que sirve para expresar la *función de igualación* que cumple la muerte y para advertir críticamente a los que se muestran avaros o demasiado preocupados por acumular riquezas y apegados a ellas y a todo lo terreno. También funciona como una especie de mecanismo de consuelo en medio de la pobreza o para hablar de lo efímeras que son las cosas. Cuando se muere, nadie se lleva

12 José Joaquín Casas: *Nuestra gente*. ob. cit., 155.

ninguno de sus bienes, solo lo acompañarán sus méritos ante Dios y el recuerdo de sus familiares, seres queridos y amigos.

- Solo *Dios es el dueño de la vida*. Él dispone el cuándo de la muerte de cada uno con soberana libertad: “La vida la da Dios y la quita cuando Él quiere”, se afirma con frecuencia. A veces se piensa también que el cómo y las circunstancias de cada muerte estaban previstas por Dios de antemano en una especie de planificación minuciosa, denominada generalmente como “predestinación”. Se dice popularmente que “nadie se muere la víspera”, y cuando alguien escapa de un peligro grave o de alguna amenaza de muerte se dice que “todavía no le tocaba”, o que “no era su día”, que no estaba preparado o que Dios no lo tenía destinado para morir todavía o que Dios le dio una segunda oportunidad.
- La muerte se interpreta como una *personal llamada a cuentas* de parte de Dios para darle a cada cual lo suyo. Constituye el último instante crítico y definitivo en que se juega la “suerte eterna”, es el momento crucial último de cada uno: la hora de la verdad, dicen algunos. El que muere va a responder ante Dios, quien lo juzgará. Por otra parte, la llamada de Dios, como eufemismo, para hablar de la muerte, encierra o sugiere un profundo sentido teológico sobre lo que se denomina como la vocación fundamental del hombre (GS. 19 y 22, principalmente).
- Ante la muerte hay que *estar preparados* porque en cualquier momento Dios nos puede llamar. No hay que aferrarse a la vida ni olvidarse de que Dios en cualquier momento nos puede pedir cuentas. Es una convicción que encierra una especial motivación moral en orden al buen obrar y a la penitencia. A la vez se recalca sobre lo inesperada o imprevisible que puede ser la muerte y sobre la fugacidad de la vida. Es como una leve conciencia de la tensión escatológica del creyente, que tiene hondo sentido evangélico.
- La muerte, en su dimensión negativa, es un castigo que pesa sobre los hombres como una consecuencia del pecado de los primeros padres. Como privación de la vida adquiere muchas veces una seriedad dramática impresionante. Esta sensación se agudiza cuando las circunstancias son especialmente inesperadas o su desenlace es dramático. A veces suscita dudas sobre la justicia de Dios o hace más incomprensibles sus designios.

- La muerte es el *término final* de esta vida y a la vez el *tránsito* hacia la otra vida. La muerte consiste en *pasar a mejor vida*, es un viaje sin regreso y a la vez es entregar el alma, entregar la vida a Dios. Es el final de una prueba y de la lucha que significa la vida misma, es decir del tránsito por “este valle de lágrimas”, como se reza en la oración mariana de la “Salve”.
- A pesar de que el catecismo dice que “la muerte es la separación del alma y el cuerpo”,¹³ esta interpretación no parece tener mucho arraigo ni comprensibilidad entre el pueblo, ya que aquí predomina el planteamiento religioso sobre la especulación filosófica y los conceptos antropológicos. Sin embargo, sí aparece, con alguna frecuencia, la idea platónica de que el cuerpo es como una cárcel para el alma, la cual se libera con la muerte. El alma es la que se salva y por el alma es por la que se reza y se ofrecen sufragios.
- Los conceptos de *retribución*, *compensación* y *reivindicación* se hallan estrechamente unidos en la interpretación popular de la muerte y del “más allá”. En “la otra vida” no solo no habrá sufrimiento para los pobres, sino que serán reivindicados al estilo de la parábola evangélica del pobre Lázaro y el rico “epulón” (Lc.16, 19-31). En muchos casos, estos conceptos han jugado un papel amortiguador de la pobreza y el sufrimiento, y han contribuido, en cierto modo, a fomentar la resignación y la desestima del esfuerzo y de la lucha por lograr mejores condiciones humanas de vida, aunque son también un motivo de consuelo para no perder la esperanza:

La visión popular de la otra vida es fundamentalmente de compensación y reivindicación frente a la situación presente. En el más allá se realiza lo que fue negado en este mundo a la población sencilla. Allí se invierten las posiciones, y el bien o el mal practicados en esta vida, reciben en la otra, premio o castigo¹⁴.

13 Gaspar Astete. ob. cit., n.143. Para una crítica de algunos de los aspectos de la doctrina tradicional, ver: Juan Luis Ruiz de la Peña. *El hombre y su muerte*, ob. cit., 59-65.

14 Luis de Boni. “Reflexión teológica y semántica sobre el deseo de inmortalidad en el catolicismo popular”, en: *Revista Concilium*, 105 (1975), 274.

- En el campo familiar y social la muerte es básicamente la *separación* de los seres queridos. Por eso los familiares quieren verlo por última vez y se espera que lleguen los parientes que viven lejos antes de proceder a los funerales y al “entierro” o sepultura, cuando este procedimiento es posible. El funeral suele ser muy concurrido porque es el último adiós que se le quiere dar a alguien que se quería o con quien se tenían estrechos vínculos familiares o sociales. La muerte cumple en este aspecto una función socializadora importante que incluso manifiesta un sentido de pertenencia a la comunidad de los creyentes y de cercanía familiar. Asistir a las exequias y a los rituales funerarios es una muestra de pertenencia eclesial, de solidaridad social y cercanía o unión familiar.
- En la muerte se cumple la misteriosa *voluntad de Dios*. En efecto, cuando se sabe o se comenta de la muerte de alguien, suele decirse que “Dios se acordó de él”, que “Dios se lo llevó”, aunque parezca que es una voluntad divina indescifrable, incomprensible y hasta inaceptable. La gente a veces pregunta con angustia y desolación “por qué se lo habrá llevado Dios”. Y los que en medio de sus sufrimientos desean morir o de alguien que está sufriendo mucho, dicen que sería mejor que “Dios se acordara de él”.
- A la muerte están unidos los *conceptos de descanso y de gozo*. Morir es entrar en el descanso eterno, (“dale, Señor, el descanso eterno y brille para ella la luz perpetua”, rezamos tanto con la liturgia como con el devocionario popular), o en la paz de Dios, o ir a gozar de Dios. El eufemismo clásico es decir que alguien “descansó en paz”, aunque no se le asocie teológicamente con el sentido espiritual que tiene el sábado bíblico (shabat). Los pobres son especialmente sensibles y realistas en este campo porque a veces es la única esperanza, ya que significa dejar de sufrir. Para los difuntos siempre se desea y se pide “que de Dios gocen”, “que Dios los tenga en su gloria”, “que descansen en paz”. Con la muerte terminan los dolores, los sufrimientos, las luchas e incertidumbres de la vida. A los difuntos generalmente nadie les desea mal, con pocas excepciones, sino el perdón de Dios y el descanso eterno.
- La muerte generalmente *se acepta con resignación* a pesar del dolor que produce a los más directamente afectados por la desaparición de una persona cercana y querida. Pero se considera un pecado

de alguna gravedad desear la muerte a alguien o a sí mismo. Por otra parte, las muertes trágicas o inesperadas (las producidas en accidentes, las muertes de los niños y jóvenes, las muertes por violencia, las muertes súbitas) son más difícilmente asimiladas o aceptadas y suscitan sentimientos de rebeldía frente a Dios o al “destino”, producen desconcierto en los sentimientos religiosos. La gente se pregunta cuál es el papel que Dios juega en esos casos y cuál es el sentido de su bondad y de su poder. Surgen entonces situaciones de inconformidad y cuestionamientos semejantes a los que encontramos en los libros de Job, el Eclesiastés y en algunos salmos de la Biblia.

- También hay que decir que el sentimiento religioso que rodea la experiencia de la muerte y todo el proceso ritual que en torno a ella se despliega cumple una *función terapéutica* que atenúa el dolor y extrapola los interrogantes que suscita este inevitable trance. También ocurre que el prolijo ritual funerario y la oración frecuente por los difuntos tiende a tranquilizar la conciencia y los sentimientos de las personas cuando por alguna circunstancia habría motivos de sentir culpa por las muertes ocurridas por descuido, o por las situaciones inhumanas o injustas que rodearon los últimos momentos de los desaparecidos por causa de la muerte. Pero estas consideraciones pertenecen más al campo de la psicología, de la antropología y de la sociología. Bástenos con reconocer y a la vez expresar que “la muerte en el mundo de los pobres es injusta, precoz, masiva e idolátrica”¹⁵ y que “si es igualmente cierto que los pobres y los ricos mueren inexorablemente, no conviven sin embargo con la muerte de la misma manera”,¹⁶ ya que mientras el pobre se familiariza con la muerte desde muy temprano y suele morir antes de tiempo, el rico busca por todos los medios prolongar su vida y esconder la muerte; lo cual nos abre a la *complejidad experiencial e interpretativa de la muerte* puesto que es una experiencia humana, un acto de la naturaleza, un hecho personal, social y religioso, a la vez que un problema económico.

15 Juan Bautista Libanio y..., *Escatología cristiana*. ob. cit., 171.

16 Ibid., 170; cfr. Philippe Ariés. *El hombre ante la muerte*. Madrid, 1983.

Finalmente podemos decir que todos estos elementos interpretativos de la experiencia de la muerte en el catolicismo popular y en el ámbito social más general se pueden resumir, desde una antropología teológica, en los siguientes puntos:

- Se reconoce la absoluta soberanía de Dios —dueño de la vida y de la muerte— expresada como voluntad o designio divino¹⁷.
- Se comprueba la finitud de la creatura y la transitoriedad de la existencia humana sobre la tierra, porque sin ninguna excepción todos tenemos que morir, “lo único seguro es la muerte”, como suele decirse.
- Se confía en la perdurabilidad de la vida humana más allá de la muerte. A través de esta se pasa a “la otra vida”: “Vita mutatur, non tollitur”, ha proclamado solemnemente la liturgia¹⁸.
- Se espera una justa retribución de parte de Dios, dentro de unas categorías de compensación y reivindicación.
- La muerte abre paso a un juicio y confrontación individual en que cada uno dará cuentas a Dios de sus obras, del bien y del mal que haya hecho.
- La muerte de Cristo es, sobre todo, una muerte ejemplar y reparadora por los pecados de los hombres.

El pueblo creyente vive intensamente la experiencia de la muerte de sus congéneres, tanto en el plano religioso, como en el psicológico y social, y maneja con alguna propiedad ciertos conceptos teológicos de interpretación sobre su sentido. Pero hay que observar que la teología de la Pascua no ha logrado todavía suficiente relieve y que el planteamiento sobre “la resurrección de la carne y la vida eterna”, como decimos en el credo, suscita muchas veces

17 De ahí que el homicidio y el suicidio se consideren desde el punto de vista religioso-moral como pecados muy graves y socialmente condenables: Se atenta fundamentalmente contra el derecho inalienable de Dios, dueño de la vida, aunque, por eso, no se desconozcan otros aspectos e implicaciones quizá más evidentes. En este sentido y contexto se pueden ubicar también los constantes debates legales y éticos sobre el aborto y la eutanasia, que se dan en Colombia con alguna frecuencia.

18 Misal Romano: Prefacio de difuntos. *La vida humana parece compuesta de dos etapas distintas, unidas por el eslabón de la muerte; un período de sufrimiento y privación aquí en la tierra al que sigue toda una eternidad de gozo o de castigo, según que el individuo haya sido sorprendido por la muerte en estado de gracia o de pecado:* Luis de Boni. ob. cit., 270.

más dudas y fantasías que clarificación de la fe. Sobre las cuestiones teológicas, morales y espirituales que giran en torno a la muerte hay bastante literatura de distinta índole, aunque desde el punto de vista de la religiosidad popular en Colombia no hay aún estudios de fondo¹⁹.

Imágenes e interpretaciones populares del “más allá”

Si la manera de proceder ante la muerte y de interpretarla no siempre ha sido acertada ni satisfactoria, menos lo ha sido la representación de lo que denominamos como el mundo del “más allá”, es decir, lo que se ha considerado como “los novísimos”, las realidades o condiciones del ser humano después de la muerte.

La representación y la interpretación del mundo del “más allá” han sido de difícil comprensión y exposición, no solo en el campo de la religiosidad popular, sino también en el ámbito teológico propiamente dicho. En este sentido, vale la siguiente observación:

No podemos negar que en nuestra tradición cristiana y en la sucesiva formulación eclesial de nuestra fe hemos construido toda una imaginiería teológica que de alguna manera nos daba respuestas concretas a nuestras angustiosas preguntas²⁰.

19 Para algunas reflexiones teológicas sobre la muerte, ver: Juan Ruiz de la Peña. *La otra dimensión*, ob. cit., 309-317; Id. *El hombre y su muerte*, ob. cit., 7-65 y 365-393; Karl Rahner. “La vida de los muertos”, en: *Escritos de Teología*. IV (Madrid, 1961), 441-449. Los diccionarios actuales de *Teología bíblica*, de *Espiritualidad* y de *Moral* suelen presentar estudios interesantes y sugestivos sobre la muerte. En el campo de la sicología, vale la pena mencionar, como ejemplo, la obra de Ignace Lepp: *La mort et ses mystères. Approches psychanalytiques*. París, 1966.

20 José María González Ruiz. “¿Hacia una desmitologización del ‘alma separada?’”, en: *Revista Concilium*, 41 (1969), 94; cfr. Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, ob. cit., 403-441; Mircea Eliade. *Historia de las creencias...*, ob. cit., IV, 333-435. El Concilio Vaticano II hace eco de esta pregunta fundamental que se siguen planteando los hombres de hoy: ¿Qué hay después de esta vida temporal? (GS. 10), y orienta e ilumina la búsqueda de respuesta desde el misterio de Cristo y de la Iglesia, aludiendo a los símbolos de *hombre nuevo*, *nuevo cielo* y *nueva tierra*, *nueva Jerusalén*, y aplicando las categorías de restauración, recapitulación y consumación (LG. 48; GS. 22, 32, 38, 39 y 45, principalmente). “*La doctrina tradicional de los novísimos centraba demasiado su atención en el resultado de esta vida —cielo, infierno, purgatorio, juicio particular— o en el*

Estas construcciones de los imaginarios religiosos y del lenguaje teológico tradicional con las que se ha pretendido responder a los interrogantes sobre el más allá llegaron a ser muchas veces, sobre todo en el campo de la predicación y del arte religioso, una especie de “teología-ficción”, motivada por afanes de moralización y desbordada, a veces, en una “retórica verbosista” de talante apocalíptico y moralizante. Muchos de los que en la historia se llamaban oradores sagrados de renombre y predicadores populares en Colombia fueron en gran medida adictos a este tipo de elucubraciones escatológicas, especialmente al tratar con insistencia sobre el *juicio divino*, inculcando el temor a un “Dios justiciero”.

La *escatología*, confundida muchas veces con la *apocalíptica*, fue un medio empleado desde el punto de vista de la pastoral popular, la espiritualidad, la predicación y la moral para llamar al pueblo a la penitencia, al cambio de vida y para moralizar las costumbres, enfatizando el discurso hacia una especie de “escatología vindicativa”. Las imágenes y los contenidos se trasladaron del campo de la salvación querida por Dios para todos los hombres al de las posibilidades de premio o castigo según ciertos antropomorfismos de tipo jurista, más cercanos a un derecho penal vindicativo que a la revelación bíblica. El pueblo cristiano ha tenido del más allá una imagen amenazante, un sentido parcializado de retribución, compensación, reivindicación y una expectativa más cercana y parecida a la “suerte”, como una especie de fatum, que a la virtud de la esperanza.

Los artículos del credo cristiano sobre la “resurrección de los muertos y la vida eterna” y sobre la venida de Cristo “para juzgar a los vivos y a los muertos” se han transmitido, explicado y representado a través de las imágenes y teorías teológicas de los llamados *novísimos o postrimerías*: la muerte, el juicio, el infierno y la gloria o cielo. A ello se hallan estrechamente unidas las concepciones sobre el *limbo* y el *purgatorio*, así como las del fin del mundo y el juicio final²¹. En esta especie de escenografía transmunda se ha asignado un papel especial a los ángeles y a los demonios.

destino último del mundo y de la historia. Esta pregunta pierde el interés ante los nuevos cuestionamientos sobre el significado del obrar humano ya en este mundo”, dice: Juan B. Libanio y ..., *Escatología cristiana*, 30; cfr. Michel Hulin. *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*. París. 1985, 265-334.

21 Cfr. Gaspar Astete, ob. cit., nn.138-149 y 99-104; Alonso Llano, ob. cit., 153-155. En el lenguaje común aparece la expresión “estar en el limbo” para significar un estado de indefinición frente a algún asunto pendiente, en lo cual se descubre el influjo del

Las imágenes de Dante en la *Divina Comedia*, así como la proliferación de diversas representaciones pictóricas semejantes han desarrollado todo un simbolismo escatológico, utilizado en la predicación y en el arte, que de alguna manera perdura en la imaginación del pueblo cristiano. Dichas representaciones han sido, además, alimentadas, especialmente en algunas épocas y circunstancias, por un tipo de predicación tremendista y por una moral rigorista de connotación jurídicista y penal, como ya se advirtió. Además, la sicología del pueblo, sensible y amante de las imágenes, ha amplificado los efectos, llegando a veces a construir elaboraciones fantásticas y hasta grotescas, caricaturizando lo que posiblemente sucede en “el más allá”. No hace falta recoger aquí los detalles con que se pinta el infierno y el purgatorio con sus penas y tormentos entre llamas de fuego, pero sus imágenes desgarradoras tienen su puesto, su significado y su función en la escatología popular, como lo ha demostrado el arte en algunas épocas²².

A pesar de que la estructura teórica de los novísimos, enseñados tradicionalmente por la catequesis y la predicación popular, tienen una relativa coherencia lógica dentro de unos marcos teológicos determinados, la escatología popular está hecha de retazos sueltos que cada uno acomoda según puede, y encierra imágenes y conceptos ambiguos e incoherentes, expresa vacíos doctrinales desde el punto de vista bíblico-teológico y fomenta una especie de incertidumbre angustiosa en algunas personas, lo que agudiza el

significado religioso de lo que se desea y espera que resulte o se resuelva y que a veces se hace inaceptable. En cambio “el infierno” y lo “infernial” se asocia a experiencias de tormentos insufribles (ruido, calor... infernal, por ejemplo). El “cielo” y lo “celestial” van unidos a al concepto de realidades que producen gozo, satisfacción o que son objeto de máximo deseo y consideradas gratificantes. Igualmente lo “paradisíaco” alude a máximo placer, disfrute o felicidad plena. Estos usos lingüísticos son indudablemente derivados del ámbito religioso al que pertenecen semánticamente dichas expresiones.

- 22 La pintura ha sido bastante pródiga y, en cierto modo, sarcástica, al representar el purgatorio y el infierno, tanto en España como en Hispanoamérica. Como dice Julio Caro Baroja: “En España, a partir de una época, se popularizaron las imágenes (pinturas, grabados, azulejos) de las “Ánimas del purgatorio” ardiendo; imágenes en las que, por cierto, es más fácil distinguir, por sus atributos, a los papas y reyes, a los grandes en general, que a los pequeños; como si el artista popular se regodeara con la idea. De estas representaciones hay todavía bastantes en Andalucía”. *Las formas complejas...*, ob. cit., 311. El Juicio final pintado por Fray Angélico (en el museo S. Marcos de Florencia) pone de camino al infierno a distinguidas personalidades, mientras otros aguardan suplicantes la misericordia divina. Allí se distinguen varios mitrados, entre los personajes condenados al fuego.

temor a la muerte y la incertidumbre sobre el “más allá”. Indudablemente, este es un campo en el que las preguntas son más numerosas y acuciantes que las posibles respuestas válidas y satisfactorias. La gente se pregunta si es posible compaginar la bondad de Dios y su misericordia con la existencia del infierno; si Dios nos tiene predestinados para el cielo o para el infierno; si el último instante de la vida es tan decisivo para la vida eterna; si de verdad hay quienes van al infierno; si habiendo sufrido tanto en esta vida, aún queda la posibilidad de sufrir más en “la otra vida”; cómo serán los cuerpos de los resucitados y qué tipo de relaciones se tendrán con los demás después de muertos, y otras cuestiones por el estilo. Es importante tener en cuenta que las preocupaciones sobre el “más allá” giran casi siempre en torno a las posibilidades de la salvación, es decir, la *escatología popular* se halla estrechamente ligada a la *soteriología*, como ya se ha dicho, a propósito de las concepciones sobre la salvación (soteriología) en el contexto del catolicismo popular.

Más que intentar una recopilación y análisis de las diversas imágenes que utiliza el pueblo para representarse el cielo, el purgatorio, el infierno, el fin del mundo, el juicio final, la resurrección de los muertos, y demás imaginarios de la fenomenología *thanática*, puede ser más útil acercarnos a algunos elementos interpretativos que faciliten la comprensión de la escatología en la religiosidad popular. Más que una especie de *topografía* y *ecología de ultratumba*, interesan los significados que encierran las expresiones e imágenes a las que frecuentemente apela el pueblo para tratar de explicarse el más allá. De una manera indicativa, se proponen algunos de esos elementos en seguida.

- *Las ideas de continuidad-discontinuidad* tienen cierto relieve en la escatología popular, dentro de su peculiar tensión dialéctica. La muerte, ciertamente señala una ruptura definitiva o irreversible con este mundo, una separación de las personas, un silenciamiento total, un final de la vida terrena: Con la muerte se apaga la vida en la forma en que la experimentamos y concebimos. Pero a la vez ella marca el tránsito a la “otra vida”. Morir se convierte en “pasar a mejor vida”, es entrar en la vida eterna; por eso la muerte suele interpretarse como una especie de viaje indefinido,²³ y se

23 Hay que recordar que algunos de los aborígenes de Colombia entendían la muerte como una travesía hacia el fondo de la tierra y pensaban que los muertos encontrarían

mantienen algunos vínculos con los difuntos a través del recuerdo y las prácticas de piedad. Ciertas creencias y leyendas populares sobre los espíritus y las almas de los difuntos expresan la idea de una especie de peregrinación continua por los aires; se habla con frecuencia de difuntos que vuelven y se aparecen, que piden oraciones por ellos, como señales de la sensación de continuidad entre esta vida y la otra.

- Hay también algunas expresiones que se refieren o insisten más en el aspecto de ruptura (el muerto, muerto está...), de separación, de acabamiento y fin de la vida, pero no parecen tener mucha fuerza en el sentido de una ruptura y olvido total o definitivo. La piedad hacia los difuntos alimenta la concepción de continuidad y le da sentido.
- *El juicio de Dios* es otra categoría interpretativa de gran relieve en la escatología popular. El pueblo cree en la justicia divina, como retribución, aunque a veces la cuestiona. Cree que Dios es severo, pero justo e imparcial y que al final hará plena justicia según los méritos de cada uno. Pero las imágenes sobre lo que se ha llamado el juicio particular y el juicio universal suelen ser más bien difusas y a veces fantásticas. A este respecto podemos decir que

La predicación popular, los retiros espirituales vulgarizados atribuyen cada vez mayor importancia al juicio particular. El juicio particular es ya definitivo. El juicio final no pasa de ser una manifestación pública de aquello que fue ya sancionado en la muerte. Es el teatro solemne del acto pequeño de la muerte. Lo que tuvo lugar en el silencio de la conciencia de cada uno delante de Dios se publicará para la alegría o para la vergüenza de las personas en el juicio final²⁴.

allá un mundo semejante. Por eso, se dice que en algunos casos enterraban a sus difuntos con buenas provisiones, herramientas, objetos y menajes. Para ellos prevalecía el sentido de continuidad e inclusive la interpretaban como un proceso de reencarnación, algo conceptualmente cercano a lo que se denominaba, en algunos ámbitos de la espiritualidad, como el “homo viator” entre este mundo y el “más allá”.

24 Juan Bautista Libanio y ..., *Escatología cristiana*, 231-232. Las ideas sobre el juicio se hallan frecuentemente representadas por una balanza que pesa las acciones buenas y malas, por un libro, donde Dios ha escrito lo que cada uno ha vivido, realizado y merecido, o como un tribunal en cuyo centro está sentado el Juez soberano para aplicar

En todo esto se puede apreciar cómo la escatología popular ha enfatizado en el Dios del final (juez, remunerador, toma-cuentas), no tanto en el Dios del principio (creador, que ama primero); más en el Dios de los muertos que en el Dios de los vivos y de la vida; más en el Dios necesario que en el Dios gratuito; más en el Dios remunerador que en el Dios amor; más en el eterno que en el Dios de la historia; más en el todopoderoso que en el providente, compasivo y misericordioso.

Estos conceptos e imaginarios sobre la muerte y el “más allá” están estrechamente unidos a los de la retribución que ya hemos mencionado; pero se insiste en que ese juicio ocurrirá exclusivamente en el más allá de la historia del hombre. “Eso se verá en el juicio final”, o en el “día del juicio”, se dice a menudo.

A veces, para expresar expectativas muy lejanas, se alude a esta imagen y entonces se dice en lenguaje popular que algo “está más lejos que el juicio final”.

La idea de una purificación necesaria para entrar en la vida eterna o para merecer el cielo es también importante en la escatología popular. De los niños y de muy pocas personas parece pensarse que “van derecho al cielo”. Todos morimos con algo de mancha que deberemos purificar para poder entrar en el paraíso de Dios o en el “descanso eterno”. En torno a esta categoría lingüística e interpretativa de la necesidad de purificación giran las cuestiones relativas al purgatorio, a los sufragios por los difuntos, a las indulgencias y algunas leyendas sobre las “almas en pena”. Estas ideas de purificación, muy presentes en la liturgia de difuntos, tienen un valor ascético y suelen relacionarse con el sufrimiento en la vida presente: Es preferible sufrir en esta vida todo, antes de ir a sufrir en el “más allá” o en la otra vida. Desafortunadamente son conceptos que a veces engendran fatalismo y pasividad ante las situaciones inhumanas en las que viven los pobres.

Los conceptos antropomórficos de ver, poseer y gozar de Dios son también frecuentes en la escatología popular. Recogen la enseñanza del catecismo sobre el “para qué creó Dios al hombre”. Allí se decía, entre otras cosas:

justicia. La liturgia ha enfatizado solemnemente estas imágenes sobre el día del juicio a través del himno “*Dies irae, dies illa...*”, que a la vez se utilizaba como un frecuente recurso literario en la predicación popular.

para que... “después lo vea, lo posea y goce eternamente en el cielo”²⁵. San Pablo había dicho que entonces lo veremos cara a cara (1Cor.13, 12) y la liturgia nos enseña que veremos a Dios tal cual es (cfr. 1Jn.3, 2). Estos conceptos suelen tener un significado más estético que vivencial y no aparece por lo menos explícitamente la idea teológica de la “divinización”, expuesta por algunos padres y doctores de la Iglesia y recogidas en la liturgia de la Navidad, ante la cual se tienen ciertas reservas dados los conceptos que el pueblo tiene acerca de Dios, como ya se expuso al principio de la segunda parte de este estudio.

“El más allá” se interpreta también con un sentido de liberación del sufrimiento, del dolor y de todos los males que aquejan al ser humano en esta vida. Solo en la otra vida nos veremos plenamente y de modo definitivo libres de lo que significa el mal en sus múltiples manifestaciones. En esta perspectiva, “el más allá” se interpreta como una ruptura absoluta con la vida presente, como si fueran dos campos o mundos discontinuos del todo. En las situaciones extremas de sufrimiento de los pobres, la muerte se presenta como el horizonte de la plena liberación de todos los males. Por eso los que sufren hasta el extremo, los agobiados por la enfermedad y la vejez, muchas veces desean “que Dios se acuerde (o se apiade) de ellos”, lo cual es una especie de eufemismo para desearse una muerte liberadora, como última esperanza y como única salida. *“Siquiera se murieron los abuelos...”*, dice un poema.

A través de estos y otros conceptos, imaginarios y categorías interpretativas, el pueblo creyente se refiere al “más allá” como si se tratara de un lugar, o de un nuevo estado, condición o forma de vida, de una nueva situación existencial y de relación con la realidad. Las imágenes a veces adquieren un realismo literal, pero también se advierte una especie de espiritualismo romántico cuando de figurarse el “más allá” se trata.

Cualquiera sea el acierto o desacierto, la validez o inconsistencia teológica de las representaciones e interpretaciones populares sobre el más allá, lo que sí demuestran es una profunda y a la vez sencilla confianza en que “Dios no fallará”. Esa confianza radical en Dios es a veces inexplicable pero expresa de alguna manera una fe acrisolada, aunque no plenamente desarrollada y

25 Cfr. Gaspar Astete. ob. cit., n.19. En la espiritualidad cristiana hay también toda una teoría sobre la llamada “visión beatífica”, la cual ha tenido, en su época, un puesto de relieve en la predicación popular y en la catequesis, y que ha ayudado a configurar conceptualmente los imaginarios de la escatología popular.

lúcida: El que muere va fundamentalmente a encontrarse definitivamente con el Señor. Con este substrato teológico habría que relacionar la enseñanza de la Iglesia sobre la índole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia y el sentido de nuestra vida temporal:

La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cfr. Hch.3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo. (cfr. Ef.1,10; Col.1,20; 2Ped.3,10-13)²⁶

Dicha restauración ya comenzada en Cristo, impulsada por la misión y la fuerza renovadora del Espíritu Santo, continuada por la Iglesia y por la obra encomendada a los discípulos de Jesús, en cuya realización, con la esperanza puesta en los bienes futuros, vamos labrando nuestra propia salvación (cfr. Fil. 2,12), no solo como un asunto puramente individual, sino como una responsabilidad y destino común y una tarea solidaria de los creyentes (LG. 48-50).

La vinculación devocional con los difuntos y la escatología popular

Uno de los componentes de mayor relieve y de continua presencia en el catolicismo popular colombiano, a lo largo de toda su historia y en todos los contextos sociales, es la relación devocional con los muertos. La misma pastoral y la liturgia parroquial suelen polarizarse en la oración y los sufragios por los difuntos, en cuyo favor se celebran las misas encargadas frecuentemente por los fieles en las parroquias para pedir por su “descanso eterno”.

Esta vinculación devocional con los difuntos se halla localizada en los cementerios, criptas, osarios, altares, panteones o capillas de “las ánimas”, y se desarrolla culturalmente mediante el encargo de misas y responsos por su

26 LG. 48.

eterno descanso, la celebración de novenarios y aniversarios, la conmemoración de los fieles difuntos en el mes de noviembre, así como en la profunda devoción hacia “las almas del purgatorio”. En casi todos los cementerios se constata una gran afluencia de personas algunos días de la semana para visitar a sus difuntos y cuidar sus tumbas; hasta hace unas décadas se conservaba en algunos pueblos la costumbre de hacer tocar las campanas de las iglesias todos los días a las ocho de la noche con el propósito de invitar a los fieles a orar por los difuntos. Era el llamado “toque de las ánimas”²⁷.

La devoción popular hacia los difuntos expresa un sentimiento de solidaridad en el dolor y la esperanza. En este sentido, se puede decir que

El pueblo oprimido a diario por la dureza del sufrimiento, se muestra sensible a los terribles dolores de las almas y se entrega a innumerables prácticas de sufragio... Existe cierta intimidad entre los fieles y las almas, la intimidad de quienes, unidos en el sufrimiento, se reconocen y se confortan²⁸.

Los oficios religiosos por los difuntos suelen ser bastante concurridos, devotos y emotivos. Producen consuelo en los familiares y allegados y a la vez cumplen una función social aglutinante e igualmente expresan de alguna manera un sentido de comunión y pertenencia eclesial. Como bien lo expresa Juan B. Libanio,

La oración por el difunto revierte además en consuelo y aliento para los que todavía seguimos caminando por este mundo: sus familiares, sus amigos, sus hermanos en la fe. En una palabra, orar por los difuntos es no dejar a nadie morir fuera de la comunión de los hermanos. Es la última apelación eclesial por nuestra parte. Lo demás queda en manos de la misteriosa voluntad salvífica de Dios. Orar por los difuntos es creer en el misterioso juego de las libertades

27 El toque de ánimas, es un hermoso soneto dedicado por el poeta José Joaquín Casas a recordar y estimular esta piadosa costumbre: *Las ocho dan: ¡Las ánimas! ¡cristianos! / Por nuestros muertos, con afecto pío / recemos. ¡Ay! con hondo vocerío / tienden tal vez las suplicantes manos. //... Antes que al sueño la conciencia demos, / con ellos, como entonces, por un rato / la interrumpida charla reanudemos.* ob. cit., 116.

28 Luis de Boni, ob. cit., 272.

humana y divina, presentando a Dios nuestra solicitud y nuestro cariño por la persona que murió, en la esperanza de que Dios la acoja en la vida definitiva. Es igualmente creer que el que murió en Cristo mantiene con nosotros una relación —comuni3n entre los santos— de amor, y por tanto de apoyo y de ayuda²⁹.

Este especial arraigo popular de la oraci3n por los difuntos se debe, entre otras razones, a la incertidumbre sobre la salvaci3n eterna de cada uno y de todos. El creyente sabe que solo de los santos reconocidos y canonizados por la iglesia se puede tener certeza de su salvaci3n eterna; por los dem3s difuntos hay que orar para que Dios les perdone sus pecados, los purifique y les conceda el “descanso eterno” en la comuni3n de los santos, seg3n se expresa en el credo y en la oraci3n lit3rgica por los difuntos. Adem3s, ellos tambi3n oran e interceden por nosotros ante Dios. De esta manera se establece y mantiene una constante relaci3n devocional entre los vivos y los difuntos, cuyo sentido de comuni3n eclesial nos ha recordado el Concilio Vaticano II. *La uni3n de los viadores* —dice el Concilio— *con los hermanos que se durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe, antes bien, seg3n la constante fe de la Iglesia, se robustece con la comunicaci3n de bienes espirituales* (LG. 49; cf. *ibid.*, 50).

Por otra parte, el pueblo ha aprendido en el catecismo que entre las obras de misericordia que debemos realizar para con los dem3s se habla de “enterrar a los muertos” y “rogar a Dios por los vivos y difuntos”, cuyo cumplimiento ha asumido el pueblo generalmente con la honda conciencia de un deber religioso fundamental. Adem3s, algunas costumbres y devociones populares hacia los difuntos han estado encaminadas a garantizar su cumplimiento, como son las misas de difuntos, los novenarios, el cuidado de los cementerios y de las tumbas, entre otras pr3cticas.

En tiempos antiguos, por ejemplo, los acaudalados hacendados dejaban en sus testamentos algunos bienes econ3micos m3s o menos cuantiosos a la Iglesia para que los p3rrocos o comunidades religiosas ofrecieran sufragios por ellos cuando murieran, de acuerdo a ciertas condiciones previamente estipuladas en decisiones testamentarias o documentos semejantes. Igualmente, los familiares de los difuntos han considerado como una obligaci3n de conciencia y como una loable costumbre el hacer celebrar constantemente misas

29 Juan B. Libanio y ... *Escatolog3a cristiana*. ob. cit., 176.

por sus difuntos en particular, o por las “almas del purgatorio” en general. Las misas de difuntos son generalmente las más frecuentes y concurridas, y las que más estipendios pagan en las parroquias.

Hubo unas épocas en que la frecuente celebración de misas de difuntos con los litúrgicos ornamentos negros o morados, el canto de responsos, la presencia de los llamados túmulos y otros signos funerarios, daban al culto católico un marcado acento fúnebre. Igualmente, las visitas al cementerio, que debían realizar por encargo los sacerdotes, acrecentaban el ritual fúnebre y daban exagerado relieve al culto de los muertos. Por otra parte, no faltan personas que suscitan, propagan y manipulan ciertas prácticas rituales en torno a los muertos, en las que intervienen aspectos de índole supersticiosa, intereses económicos indebidos y otras motivaciones que desdichan del verdadero sentido cristiano de la muerte, del culto y de la devoción popular³⁰.

Hay también aspectos pastorales y administrativos en torno a los cementerios, a los rituales funerarios, a las costumbres y sentimientos religiosos populares unidos al recuerdo de los difuntos que parecen tener más relación con la manipulación de la muerte que con la escatología y la esperanza cristiana. Pero son cuestiones que no podemos abordar aquí. Bástenos recordar que este mundo de la muerte y de los difuntos constituye un campo teológico pastoral de gran interés, como lo ha recordado la Iglesia:

La devoción a los fieles difuntos, además de ser una arraigada práctica que permite reafirmar el sentido pascual de la vida cristiana, posibilita que el pueblo fiel tenga una experiencia más concreta del misterio de la comunión de los santos. En esta perspectiva, la

30 En el Cementerio Central de Bogotá, por ejemplo, suelen concurrir ciertos grupos de personas ante las tumbas del Padre Almanza, Sor Inés Cubillos, José Raquel Mercado, Gustavo Rojas Pinilla, Leo S. Kopp, Salomé, Mercedes Solano, y otros personajes fallecidos, para hacer oración por sus necesidades, dejar placas de agradecimiento por favores recibidos, encender velas, poner flores y hasta para vender “agua bendita” y otros objetos. Estos personajes tienen cierta fama de hacer milagros, y en torno a sus tumbas se han protagonizado algunos escándalos en los que ha debido intervenir la policía. Cfr. René Pérez, “Guerra en el Cementerio Central”, en el periódico *El Tiempo* (Bogotá), 5 de enero de 1977. También en el mismo diario del 19 de enero del mismo año se da noticia de estas situaciones que suelen repetirse en torno al 2 de noviembre de cada año.

pastoral de difuntos y cementerios ofrece ocasiones propicias para asumir los valores de la religiosidad popular³¹.

La escatología popular y la esperanza de los pobres

Los esquemas teóricos, simbólicos y prácticos de la escatología popular, así como los demás elementos y dimensiones del hecho religioso popular, tienen sus hondas raíces en los procesos socio-históricos, en los contenidos y métodos de evangelización, en el tipo de estructuras sociorreligiosas implantadas y resultantes, en algunos factores de índole psicológica y cultural y demás condicionamientos de la experiencia religiosa que no debemos olvidar³².

En el caso de la configuración de la escatología popular y en la forma de concebir la esperanza cristiana y de las actitudes a ella correspondientes se pueden aducir algunas conexiones de tipo socio-histórico que quizá nos ayudarán a comprender lo que el pueblo creyente vive en este ámbito de su experiencia religiosa. Veamos algunos ejemplos a modo de hipótesis explicativa.

Desde el punto de vista de la *herencia hispánica*, y bajo cierto influjo de la *espiritualidad musulmana*, se llegó a enseñar toda una teoría exagerada y unilateral de la llamada predestinación, entendida en el sentido de que Dios tiene previsto y como escrito todo lo que el hombre ha de ser y de realizar tanto en esta vida como en la eternidad³³. Dentro de este concepto se

31 Celam. *Iglesia y Religiosidad popular...*, ob. cit., 410 (Documento final, n.160). Cfr. Juan B. Libanio y ..., ob. cit., 73ss. Para algunas orientaciones pastorales sobre la devoción a los difuntos, ver: Alonso Llano, ob. cit., 159-167. Otros aspectos pastorales en Joan Llopis. "Muerte", en: *Conceptos fundamentales de Pastoral*, ob. cit., 658-664; las "Orientaciones doctrinales y pastorales" del *Ritual de Exequias*, de la Sagrada Congregación para el Culto divino (23 de septiembre de 1971); *Revista Concilium*, 94 (1974): "La muerte y el cristiano" (número monográfico).

32 Cfr. Francisco Rolim. "Condicionamientos sociales del catolicismo popular", en: *Revista Medellín*, 7 (1976). 333-358. Sobre algunos condicionamientos de la teología en Latinoamérica, cfr. *Encuentro latinoamericano de Teología, Liberación y cautiverio*, México, 1975, 69-101, principalmente.

33 Cfr. Adel-Th-Khoury. *Los fundamentos del Islam*. Barcelona, 1981, 1349-171 (Dios); Felix M. Pareja. *La religiosidad musulmana*. Madrid, 1975, 108-173 (dogma). Los textos que hacen hincapié en la absoluta omnipotencia y predestinación se hallan sobre todo en las suras de Medina. Quizá por ser esta la tendencia de la última época de Mahoma, la

insistió en que Dios dirige la historia de una manera soberana y predeterminada. Dentro de ella el hombre es conducido por una especie de “*fatum*” divino dentro de los imperativos absolutos que le marca la religión. En esta perspectiva queda oscurecido, y casi anulado, el sentido de la libertad, de la iniciativa y de la responsabilidad humana, así como el juego de voluntades en el espacio y el tiempo y la liberalidad del Dios misericordioso.

Estas ideas parecen haber compaginado con la profunda religiosidad de los aborígenes y la presencia avasalladora que atribuían a sus múltiples divinidades. La evangelización hizo proyectar muchas veces todas las expectativas humanas y religiosas hacia las ultimidades, con la promesa de un paraíso celestial y cierto olvido o desprecio de las realidades materiales e históricas, de tal modo que la esperanza tenía su objeto, motivo y significación en las realidades del “más allá”. Por eso se ha llegado a decir, desde el punto de vista sociocultural, que el pueblo colombiano no tiene propiamente esperanza:

Cierto fatalismo ancestral confina a las ultimidades la esperanza de un paraíso bastante aproximado al que añoran los árabes. El pesimismo, que es implícito a tal providencialismo, en el orden práctico hace de nuestro pueblo un desesperado. Esa característica se califica y determina aún desde el punto de vista de su temporalidad. El desesperado, el no ser esperado colectivamente por nadie e individualmente solo por la eternidad, hace de nosotros una rémora del espíritu³⁴.

Las situaciones de inferioridad y postergación, en que han estado a lo largo de la historia los indígenas, los campesinos, los afrodescendientes, los desheredados, marginados, excluidos y empobrecidos, han sido con alguna frecuencia, si no causadas, sí sostenidas o justificadas desde el punto de vista de las ideas y creencias religiosas en el más allá, como lo ha anotado Fernán González:

[...] es un hecho que la nueva fe le sirvió al indio de elemento de reconciliación con su posición inferior en la nueva sociedad que se

impresión dejada en la comunidad fue decididamente favorable al determinismo, dice Felix M. Pareja, ob. cit., 112.

34 Abel Naranjo Villegas. *Morfología de la nación colombiana*, ob. cit., 249.

estaba gestando: las promesas de una vida mejor en el más allá sirven al indígena como ayuda para tolerar su angustiosa situación de opresión en la vida presente. Se produce así una actitud de resignación pasiva ante la vida, que delega la solución de los problemas terrestres fuera del alcance de la acción humana. Esta religiosidad puede ser, al menos parcialmente, la causa del desgano indígena por la superación económica y social, la quiebra de su combatividad, la resistencia a la innovación que algunos creen innata³⁵.

Esta tendencia a proyectar los anhelos y esperanzas de bienestar y felicidad hacia el “más allá” fue igualmente transmitida a través de la catequesis. La enseñanza del catecismo sobre la esperanza cristiana como una de las virtudes teologales ha consistido básicamente en definirla como la “confianza en alcanzar el cielo y los medios para conseguirlo”, a lo cual se ordena la práctica de las buenas obras y la guarda de los mandamientos³⁶. El pueblo aprendió que la esperanza consistía en aspirar a los bienes celestiales y hacer buenas obras para llegar a ser herederos de los bienes del cielo. Se trataba de una esperanza de índole netamente escatológica en cuanto se dirigía a las realidades últimas, se refería a las expectativas finales del hombre en el “más allá”. El deseo de salvación eterna, como logro de la bienaventuranza en el cielo, servía para motivar y cualificar religiosa y moralmente las acciones humanas, y a la vez estas, si eran obras buenas o meritorias, servían para alcanzar la vida eterna, lo cual expresa la idea de una especie de esperanza “fiducial”.

Dentro de estos esquemas ideológicos y prácticos ha jugado un papel importante la *teoría del mérito*, especialmente desde la perspectiva del sufrimiento, que se creía apoyada por aquella enseñanza paulina de que “los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros” (Rm. 8,18; 2Tes.1,4-10); por una particular

35 Fernán González, en: *CEHILA*, VII, 255. Algún cronista cuenta que cuando los indios oían predicar con tanto entusiasmo sobre lo que les esperaba en el paraíso y las condiciones de vida en el más allá prorrumpían entusiastas con fuertes aplausos al predicador. Pero otras veces pensaban que si en el cielo tenían que convivir con los encomenderos que los explotaban y maltrataban, entonces pensaban que no merecía la pena morir para seguir sirviéndoles en la otra vida.

36 Cfr. Gaspar Astete. ob. cit., n.329-330. Para algunos planteamientos teológicos sobre el sentido, objeto y contenido de la escatología cristiana, cfr. Juan Luis Ruiz de la Peña. *La otra dimensión*, ob. cit., 9-40.

interpretación de las bienaventuranzas evangélicas (Mt. 5,3-11); por el sentido pasajero atribuido a las cosas visibles en contraposición con las invisibles que son eternas (2Cor. 4,17-18) y por la interpretación de las dificultades de la vida como una prueba purificadora en cierta manera necesaria (Sab. 3,5; 1Ped. 1,6-7 y paralelos). Cierta corriente espiritual de tipo ascético y moralizante consideraba que las cosas entre más difíciles fueran en esta vida serían más meritorias para la eternidad. Así se llegó a convertir la resignación ante el dolor y el sufrimiento, sin considerar sus posibles causas ni su superabilidad, en una especie de ideología ética y religiosa mantenedora de situaciones muchas veces injustas, inhumanas y deshumanizantes.

En muchos casos, por otra parte, la motivación religiosa ha sido lo único que ha sostenido la esperanza de los pobres en medio de sus tragedias y situaciones de máximo sufrimiento, porque el más allá es la última esperanza que los sostiene. No hace falta aquí profundizar en los análisis críticos de lo que esta manera de interpretar la escatología cristiana y la esperanza ha significado en los distintos campos de la actividad humana en el ámbito de la vida cristiana. A pesar de tantas frustraciones sociohistóricas,³⁷ el pueblo colombiano mantiene una reserva de esperanza, aunque su comprensión y dinamismo evangélico no sean del todo coherentes. Se puede afirmar que la esperanza del pueblo está acrisolada por la pobreza, el sufrimiento y la lucha por una vida digna, aunque en un campo reducido de individualismo y sin el despliegue solidario del compromiso y entrega por la liberación integral, la justicia y el bien común.

Bajo el influjo renovador de la iglesia en las últimas décadas, especialmente por las enseñanzas del Concilio Vaticano II, el pueblo creyente ha ido pasando lentamente de una concepción ideológica evasiva de la escatología y de la esperanza, hacia una interpretación como horizonte dinámico de sus luchas transformadoras y de liberación, dentro del sentido histórico peregrinante de la comunidad de creyentes y del dinamismo a la vez intrahistórico y trascendente del Reino que como una semilla espera su pleno despliegue³⁸.

37 Luis López de Mesa. *Escrutinio sociológico de la historia colombiana*, ob. cit., en donde analiza seis frustraciones del destino histórico de la nación, sintetizadas en la p. 62.

38 Cfr. LG. 5, 8, 48; GS. 1, 4-45, especialmente el n.39; Documento Medellín (1968): *Introducción*, 5; *Justicia*, 5; *Juventud*, 12; *Laicos*, 10, a modo de ejemplo. También, Juan B. Libanio y ... *Escatología cristiana*. ob. cit., 17-72, así como la obra clásica de Jürgen Moltmann: *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1969 y en gran parte de lo escrito en el ámbito de la Teología de la liberación que ha desarrollado estos temas; cfr.

Como si la iglesia y la pastoral trataran de sacudirse un viejo prejuicio que ha pesado sobre su enseñanza acerca del compromiso temporal de los cristianos, su magisterio ha reafirmado, a propósito de su actitud ante el ateísmo:

Enseña además la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio. Cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas —es lo que hoy con frecuencia sucede—, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación. (GS. 21)

Enseñanza que los obispos latinoamericanos han explicado un poco más en sentido cristológico e histórico, al decir que

Cristo activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no solo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor³⁹.

El proceso de evangelización liberadora que han proclamado algunos obispos y Conferencias Episcopales después del Concilio Vaticano II, con cierto talante retórico, se presenta como una nueva oportunidad para que el pueblo, consciente desde su fe acerca del compromiso histórico con su propio crecimiento, recupere el sentido evangélico de su vocación escatológica,

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación*, (22-III-1986), 58-60; Antonio José Echeverry P. *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de comunidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Cali: Universidad del Valle, 2005.

39 Documento Medellín (1968). *Introducción a las Conclusiones*, n.5, que interpreta GS, 38. Estos temas han sido muy controvertidos porque implican los binomios fe-política, evangelización-promoción humana y otros., como se expresó exacerbadamente en el documento del Episcopado Colombiano: *Identidad cristiana en la acción por la Justicia*. Bogotá, 1976, y lo había sido en la década de los sesenta del siglo pasado con el Grupo sacerdotal de *Golconda* y otros movimientos cristianos posconciliares, por ejemplo.

conjure los signos que amenazan con volver a frustrar su esperanza y pueda tener la experiencia de que “la esperanza no falla”,⁴⁰ porque el objeto de su esperanza es el Dios de la esperanza, que a su vez es “el futuro del hombre”⁴¹.

Por los caminos de la evangelización liberadora, la esperanza de los pobres podrá ser recuperada y fortalecida si se promueven los mejores valores evangélicos de la religión de los pobres, ya que estos confían y esperan plenamente en Dios, aunque su conciencia escatológica no sea totalmente lúcida, desde una perspectiva teológica y de una espiritualidad evangélica.

40 Cfr. Rm. 5,5, con la nota de la *Biblia de Jerusalén* a Rm. 5,2, para una visión sumaria de la esperanza cristiana.

41 Recordamos aquí, aunque pertenezca a otro contexto, lo expuesto en por Edward Schillebeeckx. *Dios futuro del hombre*. Salamanca, 1970.

TERCERA PARTE

BALANCE HERMENÉUTICO GLOBAL DEL CATOLICISMO POPULAR EN COLOMBIA

*La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites...
Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales,
sin llegar a una verdadera adhesión de fe...
Pero cuando está bien orientada...,
contiene muchos valores.*

EVANGELII NUNTIANDI, 48

CAPÍTULO UNDÉCIMO

BALANCE HERMENÉUTICO Y PROSPECTIVA TEOLÓGICA DEL CATOLICISMO POPULAR EN COLOMBIA

Después de hacer un largo recorrido por el amplio y complejo mundo del catolicismo popular colombiano, de presentar una visión panorámica de su fenomenología y de realizar un ejercicio hermenéutico teológico de conjunto, en torno a los grandes núcleos teológicos señalados, y a sabiendas de que muchas cuestiones aún siguen pendientes de análisis crítico, se proponen ahora algunas reflexiones a modo de balance global y final del estudio. Consideramos que es necesario intentar una valoración teológica y una visión prospectiva del catolicismo popular puesto que se trata de una realidad situada en el horizonte dinámico de la fe cristiana y en el dinamismo sociohistórico de la vida del pueblo colombiano, como lo había expresado la Conferencia Episcopal de Colombia (1969) después el Concilio Vaticano II (1962-1965) y de la Asamblea de Medellín (1968):

Uno de los temas que hoy nos inquietan con razón en la pastoral parroquial es poder hacer una justa evaluación de la religiosidad popular y de las devociones, que debe ser punto de partida para intensificar nuestra evangelización. Deseamos por eso promover todavía más los estudios a este respecto, recordando que se deben realizar sin olvidar la confluencia de culturas que hay en nuestra religiosidad y sobre todo que, por tratarse de un hecho sobrenatural, no

podemos juzgarlo sino a la luz de la fe y teniendo en cuenta la pedagogía de Dios con su pueblo¹.

Con un sentido de recapitulación del presente escrutinio teológico hermenéutico, y reconociendo el riesgo de caer en la reiteración, tratamos de acercarnos a aquellos rasgos morfológicos y fenomenológicos que nos parecen más comunes, relevantes y típicos, con el propósito de realizar un ejercicio analítico global de discernimiento y clarificación para verificar los aspectos de fe evangélica implicados, así como las limitaciones, desviaciones y las posibles tendencias indebidas, larvadas o manifiestas, que conlleva o supone la experiencia religiosa popular en Colombia, objeto del presente escrutinio teológico hermenéutico.

Finalmente, se hace indispensable proponer una visión teológica de futuro desde las preocupaciones de identidad sociocultural y de evangelización liberadora integral en que pretende inscribirse la acción misionera y evangelizadora de la Iglesia en Latinoamérica y Colombia en las primeras décadas del siglo XXI, lo cual implica tener en cuenta y valorar nuestras raíces culturales y religiosas. El compromiso de proyectar hacia un futuro de renovación evangélica la memoria cristiana de nuestro pueblo parece ser el reto más vivo de “la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”. En esta perspectiva se inscriben nuestras propuestas y reflexiones en esta parte final del presente escrutinio, sin entrar en cuestiones puntuales de índole pastoral.

Algunas características más notables y constantes del catolicismo popular

No hace falta exponer una definición conclusiva y englobante de lo que es e implica el catolicismo popular ni proponer un elenco exhaustivo de sus rasgos característicos. A lo largo de todo el estudio hemos visto los múltiples componentes, características y dinamismos que configuran su fisonomía, a propósito de cada uno de los contextos y de los núcleos teológicos temáticos abordados, de lo cual da cuenta la amplia bibliografía consultada,

1 CEC. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., 307)

especialmente a nivel latinoamericano. Ahora solo se trata de señalar algunas de las constantes que han aparecido y que, desde el punto de vista de su fenomenología y morfología, manifiestan un relieve y dinamismo particularmente significativo desde la perspectiva de su interpretación teológica.

Debemos tener en cuenta que generalmente los especialistas y estudiosos de la religiosidad popular latinoamericana, e igualmente los documentos oficiales de la Iglesia que se refieren a ella, han vacilado entre definir propiamente la experiencia religiosa popular o describirla en sus manifestaciones y rasgos peculiares, sin que se haya llegado a un acuerdo ni en los métodos de estudio ni en los términos empleados ni en su significación y alcance. Generalmente los autores que ocasionalmente abordan la cuestión de la religiosidad popular en un artículo, una ponencia o conferencia, especialmente entre los europeos sin experiencia en Latinoamérica, suelen comenzar definiendo teóricamente los términos empleados y el objeto de su estudio para luego verse penosamente desbordados por una realidad que es muy compleja, multiforme y dinámica como sucede con toda vivencia humana profunda y con todo el universo de lo simbólico que tiene relación con ella².

En este asunto, como en todo lo que tiene que ver con la experiencia humana, debemos atenernos al sentido analógico del lenguaje para evitar, por una parte, la confusión y, por otra, el dogmatismo. Aquí tratamos de contestar a la pregunta sobre *las características más notables que presenta el catolicismo popular en Colombia*, y lo hacemos desde la perspectiva hermenéutica

2 Para algunos intentos de definición, caracterización y descripción de la religiosidad popular, cfr. Segundo Galilea. *Religiosidad popular y pastoral*, ob. cit., 20-27; Id. *Para una pastoral latinoamericana*, ob. cit., 94-146; José Luis Caravias. *Religiosidad campesina y liberación*, ob. cit., 22-40; Francisco Zuluaga, *La religiosidad popular en Colombia*, ob. cit., 6-8; Manuel M. Marzal. "Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular", en: Equipo Seladoc, *Religiosidad popular*, ob. cit., 128-135 (y otros estudios de esta misma obra conjunta); Celam. *Iglesia y religiosidad en América Latina*, Documento final, n. 41-43 (p.304); Documento Medellín (1968): "Pastoral popular", 1-9; DP 444-456; CEC. *La Iglesia ante el cambio*, ob. cit., 212-221; Rosendo Álvarez Gastón. *La religión del pueblo*, 16-25; *Religiosidad popular y evangelización universal* (Ponencias y comunicaciones de las jornadas de estudios de la XXX Semana Española de Misionología, Burgos, 1977, 51 (con la nota 5), 72-77, 237-240; *Foi populaire foi savante*, 151-166; *Religion Populaire et réforme liturgique*, París, 1975), 7-19, material correspondiente a la revista *La Maison-Dieu*, 122 (1975). El debate y la bibliografía se ha ido ampliando significativamente en los últimos años. Cfr. Germán Neira. *Religión popular católica latinoamericana. Tres líneas de interpretación (1960-1980)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007, y Segunda Parte: *Dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008, con la amplia bibliografía en ambos volúmenes.

que ha guiado nuestro trabajo teológico. Procedemos proponiendo algunas afirmaciones conclusivas que nos parecen de especial utilidad e interés para el lector y para nuestro análisis.

El catolicismo popular en Colombia

Se presenta como *una memoria religioso-cultural de índole cristiana* y, por tanto, de origen y carácter evangélico, con honda raigambre individual, familiar, social y estructural, fruto de un largo proceso de evangelización y cuidado pastoral, de inculturación y “mestizaje”, que aún continúa sucediendo, sin lograr una plena homogeneidad y coherencia como una totalidad orgánica. En este sentido es un hecho innegable que

La cultura española dejó profundos surcos en el alma colombiana, especialmente el arraigo cristiano, que empapó las instituciones coloniales, las formas más colombianas, las leyes y el espíritu. Aún el colombiano descreído y recalcitrante posee un acervo ingente de modos, criterios y costumbres esencialmente católicas, porque las respiró en el aire de su cuna y en el polvo de sus caminos³.

El catolicismo popular, como tal, no es una realidad que transcurre simplemente en nuestro pueblo, sometida a los múltiples condicionamientos socio-culturales, económicos, políticos, ideológicos y comunicacionales, sino que ha llegado a ser un elemento constitutivo y de identidad, además de un factor transformador del *ethos* cultural del pueblo, así como de su propia psicología y manera de ser⁴. El pueblo colombiano ha vivido tradicionalmente dentro de

3 Paciano Feroso. *Catolicismo de la juventud colombiana. Estudio sociorreligioso del colegio y la universidad*, Bogotá, 1961, 33. Aquí se hace oportuno considerar que, *La sociología de la religión se refiere al hecho de que todas las grandes creencias tienden con el paso del tiempo, mediante la institucionalización y la inculturación, a adquirir formas populares. La religión viene a ser así no tanto un problema de decisión personal, de conversión, cuanto la entrada en un mundo preexistente en el que los individuos nacen y se desenvuelven, un mundo que se rige por las leyes de la cultura. Luis de Boni. “Reflexión teológica y semántica...,” en: Revista Concilium 105 (1975) 266.*

4 Hay que tener en cuenta la influencia de los contextos sobre la experiencia religiosa, y a la vez los cambios que, desde los “imperativos religiosos” se producen en los nuevos ambientes y circunstancias en que se hallan las personas y los grupos de creyentes. Los influjos no son unilaterales sino como en vaivén dialéctico, si se quiere. Cfr. Gerd

un arraigo cristiano y aún se nutre religiosamente de un conjunto característico de convicciones, valores, devociones, creencias, prácticas, motivaciones y actitudes de origen, estructura y significación cristiana que permiten que se pueda seguir afirmando no solo desde un punto de vista estadístico sino desde una perspectiva sociocultural y pastoral que “Colombia sigue siendo un país católico”, en el que predomina el catolicismo popular, en medio de la diversidad étnica y cultural y los procesos sociales de “laicización” y de libertad religiosa.

Estas afirmaciones, sin embargo, merecen ser consideradas con algunos matices. Ya el profesor López de Mesa hacía una advertencia cuando afirmaba que

La religión necesita de un sacudimiento profundo que le devuelva el prestigio de verosimilitud y de potencia orientadora que le corresponde en las categorías de toda cultura joven. Entre nosotros actualmente, por tradición y por hábito, conserva alguna fuerza social, pero va dejando de ser un baluarte del espíritu, a causa de la incertidumbre con que se aceptan sus dogmas⁵.

También hay que tener en cuenta que los motivos religiosos han operado a veces como factores de resistencia en algunos procesos de cambio especialmente cuando el pueblo parecía ver amenazadas sus raíces y valores religiosos y morales tradicionales bien o mal comprendidos y asumidos. El mismo clero ha favorecido y manipulado en ocasiones algunas tendencias al fanatismo, especialmente el campo político partidista, apelando a la “defensa de la religión”, como valor fundamental del pueblo colombiano y garantía del orden social. Por otra parte, las motivaciones religiosas siguen siendo una gran fuerza de aglutinación y movilización masiva; en la periódica realización

Theissen. *Estudios sociológicos del cristianismo primitivo*. Salamanca, 1985; Adalbert G. Hamman. *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, 29-125; Mircea Eliade. *Historia de las creencias...*, ob. cit., I-IV; François Houtart. *La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades*. Bogotá, 1959; Segundo Galilea. *Pastoral popular y urbana en América Latina*. Bogotá, 1977; Equipo de Pastoral para América Latina. *Pueblo e Iglesia en América Latina*, (2.^a ed.), Bogotá, 1976, IPLA. *La vertiente política de la pastoral*, Quito, 1970.

5 Luis López de Mesa, *Disertación sociológica*. ob. cit., 421. A partir de la Constitución Política de 1991 se van dando más signos de debilitamiento de esta “fuerza social” del catolicismo.

de eventos misionales populares se apela fundamentalmente a la necesidad y propósito de revitalizar la memoria cristiana del pueblo y fortalecer su fe con aplicación práctica a la vida, con sus implicaciones éticas y morales, lo cual constituye una responsabilidad de la pastoral y la catequesis, a cargo de la institución eclesial.

El instinto evangélico de los pobres

En consecuencia, al hablar de catolicismo popular en Colombia no se trata simplemente de lo que se ha denominado como las “semillas del Verbo” o de una “preparación evangélica”, como si se tratara de los “preámbulos de la fe” en los que se puede adivinar una “cuasi secreta presencia de Dios” (AG. 9), o un cierto “destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres” (NA. 2). Se trata más bien, en muchos casos, de una *fe cristiana germinal* que a veces parece estacionaria, vacilante o en situación de hibernación y olvido, pero *de índole evangélica y sobrenatural*, ciertamente⁶. A veces se puede identificar con lo que se ha dado en llamar el “instinto evangélico de los pobres”⁷. Como experiencia humana socio histórica, contiene elementos positivos y negativos, signos de desgaste o falta de consistencia y madurez⁸, implica aspectos socio pastorales que no podemos tratar aquí y a los que, por otra parte, se les han buscado soluciones de purificación, reorientación y evangelización desde las instancias y posibilidades pastorales, por lo menos en el campo de las propuestas y proyectos generales de evangelización, especialmente a partir del pasado Concilio Vaticano II y las posteriores Asambleas y Conferencias del episcopado latinoamericano y colombiano.

Se puede decir con todo realismo, aunque evitando cualquier afán triunfalista o conformista, que gran parte del *pueblo colombiano es un pueblo que cree, que reza, que lucha, que sufre y que espera con espíritu y sentido cristiano*, aunque, como lo proponía hace varias décadas la Misión de Economía y Humanismo,

6 Cfr. *Documento Medellín* (1968): “Pastoral popular”, 5; CELAM. *Iglesia y religiosidad...*, ob. cit., 407-408 (Documento final, nn.140-144); DP. 444ss.

7 La expresión aparece varias veces en Puebla: DP. 448,489.

8 Cfr. Por ejemplo, *Documento Medellín* (1968): “Pastoral popular”, 6-15; CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 207-221; DP. 453, 109, 913,914, etc.

Es urgente formar la fe y profundizar los motivos religiosos para hacer adquirir a los fieles una religión personal que aún no poseen, y darles así los medios de vivir cristianamente el cristianismo en profundidad y aplicarlo rigurosamente a la vida cotidiana individual, familiar y social⁹.

La pluriformidad del catolicismo popular

El catolicismo popular es *un fenómeno complejo y pluriforme*, tanto en sus procesos originarios, como en sus contenidos teóricos, en sus expresiones rituales, en sus estructuras simbólicas, en sus dinanismos motivacionales y en sus aplicaciones ético-existenciales, a pesar del núcleo unitario de fe cristiana que lo identifica y cohesiona.

Esta pluriformidad no solo depende de la continuidad y grado de evangelización y de su eficacia, o de la diversidad de procesos pastorales en cada región o ámbito social, sino también, entre otros factores, de la peculiar sensibilidad psicológica e idiosincrasia que en cada región, grupo social o medio sociocultural han tenido mayor influjo y significación, además de las diversas experiencias y procesos sociales y políticos por los que han pasado a lo largo de la historia, lo cual se expresa en la diversa sensibilidad religiosa de las gentes según las distintas regiones del país y contextos socioculturales. Por otro lado, el proceso de “mestizaje sociocultural” no ha sido uniforme, ni continuo, ni planificado, ni siquiera en la región andina colombiana en la que se halla concentrada la población y donde se ha centrado el presente estudio. Tampoco ha sido históricamente constante ni homogénea la presencia y acción pastoral de la Iglesia en todas las regiones y contextos colombianos.

Por estos motivos puede decirse que el catolicismo popular en Colombia presenta un rostro polifacético y de compleja ambigüedad, de lo cual no siempre se es plenamente consciente en las instancias eclesiales y en las estructuras y prácticas pastorales. Las instancias eclesiales no parecen haber afrontado todavía a fondo estas cuestiones en sus diagnósticos teológicos y

9 Misión Economía y Humanismo. *Estudio sobre las condiciones del desarrollo en Colombia*. Bogotá, 1958, I, 94-95.

pastorales¹⁰. Por otro lado, esta complejidad hace que ciertas consideraciones hechas a propósito de algunos aspectos puedan parecer contrarias a lo planteado en relación con otros, y surjan así inevitables incoherencias en su comprensión y tratamiento hermenéutico.

El lenguaje simbólico y la racionalidad figurada

La experiencia religiosa en el catolicismo popular se expresa preferentemente, y como por cierta connaturalidad, mediante un *lenguaje simbólico y dentro de una racionalidad figurada*, no teórica ni racionativa o argumentada. Su sentido profundo corresponde más a una *razón simbólica* que una razón intelectual. En este campo tiene primacía funcional y semántica lo intuitivo-ancestral, lo sensorial-teatral, lo mítico-narrativo, lo gestual-ritual, lo devocional-sacrificial, lo festivo-celebrativo, lo afectivo-emocional y la adoración-impetración, frente a los aspectos propiamente discursivos, teóricos y normativos¹¹.

No obstante, el pueblo dispone de unos mínimos y básicos elementos teóricos enunciativos recibidos a través de una catequesis general sobre los núcleos conceptuales del credo cristiano que han perdurado más o menos afianzados gracias a la predicación y la catequesis en sus distintos niveles y

10 Cfr. CEC. *Plan nacional de pastoral de 1966; La iglesia ante el cambio*, (1969); *La religiosidad popular en Colombia. Aporte de Colombia a Puebla* (1978), y diversos documentos de la Conferencia Episcopal de Colombia. Pero se tiene conciencia de la situación cuando se propone que, *La afirmación de la auténtica fe cristiana, aunque en muchos casos imperfecta o no suficientemente instruida catequéticamente, nos parece el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral. La Iglesia está ante la tarea de asumir cada vez con más intensidad a un pueblo que, en su religiosidad, es cristiano y eclesial...*, CELAM. *Iglesia y religiosidad*, ob. cit., 407 (Documento final, n. 144); cfr. Domingo Salado. *Religiosidad mágica*, ob. cit., 282ss y 347ss.

11 Como bien lo ha expresado Robert Pannet: *En el medio popular, la expresión verbal es débil y pobre cuando trata de hablar de las ideas o los sentimientos que se llevan dentro. El vocabulario reducido, la sintaxis sumaria no permiten una conceptualización desarrollada. El lenguaje sintético de la celebración conviene mejor para expresar las intuiciones, los sentimientos, las aspiraciones; todo lo que, a falta de conceptos, de palabras, de lógica, resulta inexpresable en esos medios. El catolicismo popular*, ob. cit., 109; cfr. Julián Ries (ed.). *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Lounvain-la Neuve, 1985; Luís Maldonado. *Religiosidad popular*, ob. cit., 90-124; Gregory Baum. *Religión y alienación*, Madrid, 1980, 259-285 (sobre símbolo y teología); Juan Mateos. "Símbolo", en: *Conceptos fundamentales de pastoral*, ob. cit., 961-971; CELAM, *Iglesia y Religiosidad popular*. ob. cit., 403 (Documento final, n. 111 y 113).

formas. Pero es el *lenguaje de lo mítico, de lo sacral, lo emocional y sensible con el que se interpreta y expresa la experiencia religiosa del pueblo*. Este es, a la vez, el lenguaje del misterio y una de las formas del lenguaje de la fe. En este sentido podemos concordar en que

Existe un lenguaje teológico del pueblo, hecho por él, usado y entendido por él, no solo para comunicarse con Dios, sino también para identificarse como hombres religiosos frente a la comunidad a la que pertenecen. Un lenguaje a la medida de su fe, de su estatura cristiana, y a la dimensión del camino recorrido y de su propia historia¹².

Pero es un lenguaje conforme también a su propia idiosincrasia, sensibilidad, experiencia y situación sociocultural, que es necesario tener en cuenta en el diálogo intercultural¹³. Es el lenguaje de los pobres en que a veces se expresa la cultura del silencio, pero no es ciertamente un pobre lenguaje, como podría pensarse.

Esta es una de las claves hermenéuticas del problema cultural implicado en la reforma litúrgica postconciliar que tiene aún muchos asuntos pendientes en su implantación por parte del clero y su comprensión y aceptación por parte del pueblo creyente, a pesar de tantos avances y resultados positivos innegables¹⁴. Desde este punto de vista hay que reconocer autocríticamente

12 Segundo Galilea y Raúl Vidales. *Cristología y pastoral popular*. Bogotá, 1974, 80. A este lenguaje debemos remitirnos al interpretar nuestra realidad, porque de otra manera, *la interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos solo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios*, como decía Gabriel García Márquez, al recibir en 1982 el Premio Nobel de Literatura.

13 Cfr. Virgilio Elizondo. "Condiciones y criterios para un diálogo teológico intercultural", en: *Revista Concilium*, 191 (1984), 41-51; Jesús de Olmedo y Rivero. *La cultura del silencio en América Latina*, ob. cit., 25ss.

14 Cfr. SC. 37-40, 32, 36,48, etc.; DELC. "Crónica de la marcha de la Renovación litúrgica en América Latina en los 20 años de promulgada la Constitución *Sacrosanctum Concilium*", en: *Revista Medellín*, 41(1985), 64-129 (la parte correspondiente a Colombia se halla en las págs. 92-100); Carlos Braga. "Un problema fundamental de la pastoral litúrgica: adaptación y encarnación en varias culturas", en: *Revista Medellín*, 1(1975); Antonio González Dorado. "Hacia la recuperación y recreación de los signos vivos populares para nuestras celebraciones", en: *Revista Medellín*, 27(1981), 353-368; Álvaro Botero. "Liturgia y religiosidad popular", en: Celam. *Iglesia y religiosidad...*, ob. cit., 297-324. La revista *Phase*, entre otras, ha estudiado varios aspectos de la relación liturgia-religiosidad popular, cfr. n. 89 (1975), este es un número monográfico sobre el tema.

que algunas prácticas de la “nueva liturgia” han dejado hasta ahora como al desnudo, a la intemperie y en silencio elementos, prácticas, valores y modos vernáculos fundamentales que para el pueblo estaban llenos de sentido, frutos espirituales y posibilidades de expresar su fe.

Debemos reconocer, por otra parte, que el encuentro inmediato del pueblo con el universo simbólico bíblico, al tener acceso directo a la Palabra de Dios en lengua vernácula, encierra un gran valor configurativo, crítico y dinámico para el catolicismo popular, cuyos efectos apenas se están comenzando a experimentar de una manera lenta, lo cual ha sido mejor aprovechado por grupos cristianos no católicos. Es la primera vez en la historia que el pueblo colombiano va teniendo acceso- aunque en zonas aún reducidas- a la lectura directa de la Biblia y a su interpretación, lo cual entraña no solo un gran sentido histórico-simbólico, sino también insospechadas posibilidades de transformación dentro de su dinamismo sociorreligioso, cultural y político, como ya ocurre con mayor vigor en otros pueblos de América Latina. Pero esta lectura más directa, constante y libre de la Biblia tiene sus riesgos que será necesario advertir, discernir oportunamente y saber acompañar.

Lo que llevamos dicho nos permite afirmar que la revalorización de la religiosidad popular

Nos exige una revisión a fondo de los significados de la imaginación simbólica, del mito y el rito, de la razón y la poesía, del gesto, el teatro y la fiesta. De la presencia de lo eterno en la historia, del sentido de la contingencia, del mesianismo y la mística, de política y oración. La religiosidad popular está en el engarce de teología y antropología, de naturaleza y Dios. Nos obliga a ensanchar los horizontes convencionales de las vigencias actuales. Pues lo divino es desmedido. La desmesura de lo divino es siempre peligrosa, pues se aloja en lo más pequeño y rebasa lo más grande, perturbando toda definición¹⁵.

En este sentido, el significativo interés por estudiar la religiosidad popular, desde distintas perspectivas y propósitos, y no solo por interés pastoral, se

15 Alberto Methol Ferré. “Marco histórico de la religiosidad popular”, en: CELAM. *Iglesia y religiosidad popular...*, ob. cit., 48-49. Sin olvidar la “dispersión semántica implícita a la religiosidad”, a la que alude Domingo Salado, ob. cit., 307.

puede considerar como un signo de la “irrupción de los pobres en la Iglesia”¹⁶, con todos los peligros, perturbaciones, posibilidades, esperanzas y retos que ello implica.

El hondo sentido popular de la fiesta

Es otro rasgo fenomenológico importante del catolicismo popular colombiano. El pueblo celebra festivamente a lo largo del año y en el transcurso de los años diversos acontecimientos de la vida familiar y de la historia lugareña o nacional, así como las fiestas importantes del calendario cristiano. Entonces lo religioso se hace espectacularmente festivo y la fiesta adquiere algunas connotaciones religiosas. Junto a los elementos propiamente religiosos confluyen otros valores, intereses, motivaciones y significados que hacen de la fiesta una experiencia total que nos aproxima al terreno del sincretismo, de la inculturación y de la pedagogía de la condescendencia¹⁷.

En la fiesta popular se expresa lo folclórico, lo lúdico, lo farsesco, lo teatral, lo político y otros aspectos socioculturales que generalmente van entrañablemente conjugados con la experiencia religiosa popular¹⁸.

Hay que tener presente que, en la fiesta, el pueblo vuelve a las raíces de su historia y retoma las tradiciones ancestrales para celebrarlas ritualmente dentro de las circunstancias y posibilidades de cada época y lugar; entonces hace memoria de su fe y de sus creencias y se expresa religiosamente vinculado a un pueblo creyente que en la fiesta comparte su sentido de pertenencia eclesial, aunque a veces, sea de un modo elemental, coyuntural, transitorio y periférico.

16 Así se titula el documento final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología, (Sao Paulo, Brasil, 20 de febrero al 2 de marzo de 1980).

17 Para una discusión sobre el sentido y validez del sincretismo, cfr. Leonardo Boff. *Iglesia: Carisma y poder*, ob. cit., 134-158; Gustavo Vallejo. *Cristianismo y supersticiones en Latinoamérica*, ob. cit., 79-103.

18 Cfr. Susana Friedmann. *Las fiestas de junio en el Nuevo Reino*, passim; Huberto Restrepo. *La religión de la antigua Antioquia*, especialmente p. 56-88; Luis Maldonado. *Religiosidad popular*, ob. cit., 193 ss.; Javier Ocampo López. *Las fiestas y el folclor en Colombia*, Bogotá, 1985. Lo religioso aparece entonces, no solo como algo ocasional, sino que ejerce también una función catalizadora y motivacional de la expresión cultural popular.

La fiesta realza ciertos acontecimientos de la vida y de la historia local y sirve para romper la monotonía fatigante del trabajo y el sufrimiento; es una llamada y ocasión para el reencuentro con lo sagrado a través de la oración, los sacramentos y la interacción social; favorece la creatividad folclórica y artística, a la vez que hace revivir o conservar costumbres ancestrales y tradiciones gratas; incluso es una oportunidad para hacer cierto alarde demostrativo de estatus socioeconómico y capacidad de gasto, generosidad y despilfarro. En la fiesta hay también ocasión para la expansión lúdica y hasta para los excesos étlicos, los alardes machistas y las desinhibiciones viciosas¹⁹.

En la fiesta el pueblo rompe transitoriamente el aislamiento, la marginación y la rutina en que transcurre la mayor parte de su vida; reencuentra a los familiares, amigos y compadres; cumple con las gestiones transaccionales, comerciales y cívicas, a la vez que satisface el precepto de “santificar las fiestas”, reavivando su memoria religiosa y cultural. Cuál sea en cada caso concreto el sentido auténticamente cristiano, las condiciones morales y los verdaderos valores culturales autóctonos de la *fiesta* popular, son cuestiones que suscitan la preocupación pastoral, la reflexión teológica y la investigación socioanalítica.

En fin, lo festivo en su compleja fenomenología y en sus multiformes dimensiones y características es un elemento fundamental y configurativo de la experiencia religiosa popular, de su idiosincrasia y una clave para su interpretación teológica²⁰, no obstante las restricciones que ha tenido la expresión pública masiva con motivo de la pandemia por Covid19 (2020-2021), lo cual aplica para el numeral siguiente.

19 El alcoholismo, la prostitución y otros vicios aparecen frecuentemente como secuelas viciosas de la fiesta popular, como lo ha estudiado en un caso concreto en Nicaragua Ignacio Pinedo. *Religiosidad popular. Su problemática y su anécdota*, Bilbao, 1977. Cfr. Carlos Arboleda Mora. *Paganismo y cristianismo en las fiestas colombianas*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2011; Orián Jiménez Meneses y Juan David Montoya Guzmán (editores). *Fiesta, memoria y nación. Ritos, símbolos y discursos, 1573-1830*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

20 Para una visión histórico-teológica de la fiesta y su sentido antropológico, cfr. Luís Maldonado. *Religiosidad popular*, ob. cit., 193-218; Id. “La teología festiva. Evolución y actualidad”, en: *Salmanticensis*, vol. XXXII, fasc. 1 (1985), 73-105, que luego fue incorporado a su libro, *Introducción a la religiosidad popular*, ob. cit., 110-145. El autor cita la bibliografía más significativa sobre el tema en cuestión. También, Juan Martín Velasco. “La fiesta. Estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa”, en: *Revista Phase* 63 (1971), 239-255; este número está dedicado al tema: *El sentido de la fiesta*.

El valor de las promesas, la peregrinación y las manifestaciones multitudinarias

El valor concedido a las promesas, a la peregrinación y a las manifestaciones multitudinarias, como tiempos fuertes de la religiosidad popular, es otro rasgo característico, con los vaivenes de los acontecimientos sociohistóricos. Estos componentes ocupan un lugar muy importante en la experiencia religiosa popular y a veces se dice que son los más característicos y determinantes.

A través de estas expresiones el pueblo vive ocasionalmente y afianza el sentido itinerante de la vida y la transitoriedad de la existencia; exterioriza la confianza en Dios, en la Virgen, en los santos y en la Iglesia; ritualiza la dependencia religiosa en situaciones de enfermedad, calamidades y necesidades graves; practica la limosna para “la Iglesia y los santos”; gestualiza diversos sentimientos de piedad al prender velas, tocar las imágenes, “pagar misas”, salves y responsos, adquirir “objetos religiosos”, como recordatorios para llevar al hogar. Estos momentos fuertes de la religiosidad popular son también ocasiones privilegiadas para practicar los rezos aprendidos desde la niñez y para confesarse y recibir a “nuestro Amo sacramentado”. Para muchos son momentos indudables de gracia y de conversión, así como de convencimiento de estar cumpliendo con Dios y con “la santa madre Iglesia”.

El cumplimiento de las promesas es una de las obligaciones de conciencia que más respeta y cuida el pueblo creyente, y así satisface algunas necesidades psicológicas y sociales. Los santuarios, por su parte, son testigos de la búsqueda religiosa que el pueblo ha hecho a lo largo de la historia y constituyen una especie de *núcleo ecológico del catolicismo popular* y, en cierta manera, llegan a ser como un termómetro de la pastoral popular y de la espiritualidad del pueblo, como ya se expresó a propósito de los contextos espaciales (el *dónde*) de la religiosidad popular.

El espíritu de adoración y la capacidad de oración constante

Estas dos son igualmente características del catolicismo popular²¹. La actitud orante y las prácticas públicas y privadas de la plegaria expresan y cultivan el sentido profundo de Dios y de su providencia; en cierta manera, “ponen

21 Para algunos aspectos fenomenológicos, cfr. Juan Martín Velasco. *Introducción a la fenomenología...*, ob. cit., 172-184.

a prueba” el poder de los santos y de lo sagrado; van unidas al sentido religioso de la muerte y a sus expresiones rituales, a la capacidad de sacrificio y de solidaridad, a los sentimientos de impotencia y de esperanza, así como a ciertos valores afectivos e intereses vitales. En la plegaria el pueblo pide a Dios perdón de sus pecados, ayuda y fortaleza en sus necesidades y la salvación eterna; a veces también pide castigo para los injustos y malvados y justicia para los que sufren. La oración es considerada también como un deber de conciencia, una obra de misericordia, para “rogar a Dios por los vivos y los difuntos” y, a veces, como un medio poderoso para superar una calamidad y urgir un milagro deseado y esperado.

La oración popular implica múltiples motivaciones, expresa complejos sentimientos, satisface hondas necesidades espirituales y a veces responde a intereses de índole mágica²². Si se tuviera que decir cuál es *la expresión verdaderamente fundamental y característica del catolicismo popular*, habría que señalar indudablemente *la oración*, ya que esta se expresa de múltiples maneras y está presente en todos los demás componentes dinámicos de la experiencia religiosa. El estudio de sus fórmulas, procesos, motivos, actitudes y significados darían materia para una amplia investigación en el campo específico del catolicismo popular.

En fin, hay muchos componentes, aspectos importantes y rasgos característicos que configuran la fenomenología del catolicismo popular que apenas quedan mencionados o sugeridos. Algunos han aparecido a propósito de los diversos núcleos teológicos estudiados, otros pertenecen más al terreno propiamente pastoral que a la hermenéutica teológica. Al finalizar este recuento selectivo, se impone como una conclusión englobante de todo lo dicho, la afirmación de que *el catolicismo popular es ante todo la religión y la espiritualidad de los pobres*; no ciertamente en forma exclusiva ni excluyente pero sí

22 Cfr. Domingo Salado. *Religiosidad mágica*, ob. cit., 201-202. En este contexto la oración aparece primero como expresión de una necesidad concreta, tiende a poblar un universo imaginario más bien vacío de sentido y de presencias tranquilizadoras. Se refiere más a la bondad que a la trascendencia de Dios; es por otra parte expresión de la necesidad de una presencia y de un deseo universal de dicha total; se vive en un sentimiento de dependencia y de impotencia que es una forma de pobreza y de humildad. Es más que una actitud mágica que espera tal resultado de tal andadura. Pero que conserva a veces algunos de sus rasgos. Robert Pannet. *El catolicismo popular...*, ob. cit., 165-166.

como su forma y expresión más peculiar²³. Esta me parece que debería ser la clave fundamental de interpretación teológica del catolicismo popular colombiano y latinoamericano.

Claves teológicas para un discernimiento crítico del catolicismo popular

Acerca de los valores propiamente evangélicos que entraña la religiosidad popular se ha tratado profusamente y desde diversos puntos de vista, especialmente en América Latina, a partir del Concilio Ecuménico Vaticano II y de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (Medellín: 1969, Puebla: 1979, Santo Domingo: 1992 y Aparecida: 2007), así como sobre las tareas pastorales que sus debilidades o desviaciones exigían en orden a su corrección, recuperación, purificación, reorientación y evangelización.

En los años posconciliares se han formulado abundantes y variados diagnósticos y la búsqueda de caminos para su evangelización ha sido constante, sobre todo después del Sínodo Episcopal de 1974 y de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* del Papa Paulo VI (8-XII-1975) y, más recientemente, con el Papa Benedicto XVI: Exhortación Apostólica *Verbum Domini* (30-IX-2010) y el Papa Francisco: Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (24-XI-2013), entre otras intervenciones y documentos eclesiales y pontificios relacionados con la misión evangelizadora de la Iglesia y la predicación, en los cuales se suele mencionar la religiosidad popular como una realidad relevante que hay que tener en cuenta, tanto por sus aportes, como por sus necesidades de orientación.

El estudio propiamente teológico y la propuesta de criterios hermenéuticos para un discernimiento no han suscitado el mismo interés y atención de los pastores y teólogos en las últimas décadas en la región y en Colombia.

23 Dentro de la abundante y rica literatura teológica sobre los pobres, queremos indicar algunos títulos de más fácil acceso: Documento Medellín (1968): *Mensaje a los pueblos de América Latina, Pastoral popular, Pobreza de la Iglesia*; Puebla: “La opción preferencial por los pobres”: 1134-1165, principalmente; Gustavo Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres*, ob. cit., 27-33, 96-130 y 169-211, especialmente; Segundo Galilea. *Hacia una pastoral vernácula*, ob. cit., 57-65; Ignacio Ellacuría, “Pobres”, en: *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, 787-802, con la bibliografía que indica al final; Leonardo Boff. *Desde el lugar del pobre*, Bogotá, 1985.

La metodología del ver-juzgar-actuar aplicada al “tratamiento” de la religiosidad popular ha sido más de índole pragmática, funcional y estratégica (casi se podría decir que oportunista e interesada), que de carácter teológico hermenéutico. Por este motivo creemos que más útil que señalar valorativamente cuáles sean los aspectos positivos y cuáles los negativos del catolicismo popular, lo cual fue una tendencia que se dio inmediatamente después del Concilio Vaticano II, es mejor proponer algunos criterios teológicos desde los cuales se pueda realizar un discernimiento crítico en orden a la actuación pastoral y a la actitud evangélica y eclesial en este campo. Este ha de ser un camino objetivo, responsable y más pertinente para ayudar a clarificar y verificar los valores evangélicos subyacentes o expresos en el catolicismo popular y para determinar y purificar las limitaciones y tendencias negativas, que aún pesan sobre la práctica religiosa del pueblo en Colombia. En este sentido se hacen las siguientes propuestas que estimamos a modo de criterios convergentes y complementarios de discernimiento teológico²⁴.

Hacer un discernimiento crítico desde el Evangelio

Es necesario desentrañar y estimular el sentido evangélico de la práctica religiosa popular como apertura a los valores del Reino y autoconciencia de sus posibilidades dinámico-evangelizadoras, teniendo en cuenta la actitud crítica de Jesús hacia ciertas prácticas religiosas y sus motivaciones e intereses.

El catolicismo popular no por ser la religión del pueblo es de índole evangélica, sin más; pero en las raíces cristianas de la cultura popular, en la sensibilidad que el pueblo tiene hacia la palabra de Dios, así como en la apertura y obediencia a la voz los ministros de la iglesia, a la oferta sacramental y a la corrección moral, se pueden apreciar signos positivos innegables en orden a su posibilidad y fuerza evangelizadora, como ya se ha expuesto.

24 Desde un punto de vista general es interesante la obra de Elías Yanes. *El discernimiento pastoral*, Madrid, 1975. Para algunos contenidos de la fe desde los que se ha de discernir la religiosidad popular latinoamericana, cfr. Celam. *Iglesia y religiosidad*, ob. cit., 404-408 (Documento final, n. 116-144); DP 109, que es un texto clave sobre estas cuestiones.

En el catolicismo popular ciertamente *prevalece el gusto por lo sacral, lo emocional, lo mítico, lo devocional y lo sensible*, pero no como un ámbito cerrado, irreductible y excluyente. Parece más bien como si se tratara de un horizonte de prioridades, “connaturalidades” y necesidades negadas o reprimidas en otros campos de la existencia humana individual y social que encuentran un espacio adecuado para su desarrollo y expresión en la religiosidad popular, para conservar su apertura a una nueva iluminación y orientación a la luz del Evangelio. La tendencia mesiánico-soteriológica que encierra el catolicismo popular puede considerarse también como un indicio claro de una clara disponibilidad y apertura del pueblo creyente para todo aquello que tenga fuerza y talante de buena nueva de salvación.

Desde el punto de vista de la sicología, el particular sentido de la curiosidad que caracteriza la sensibilidad del colombiano, cierta ingenua credulidad en sus actitudes, la predisposición para la acogida, la hospitalidad, la generosidad y la simpatía, la capacidad de sacrificio, desprendimiento y solidaridad, así como otros rasgos de su carácter y modo de ser (idiosincrasia), son igualmente valores humanos cercanos y favorables al evangelio que habría que identificar y valorar críticamente para estimular y potenciar su desarrollo explícitamente cristiano dentro de una fe dinámica, socialmente comprometida y liberadora.

Por otra parte, también la crítica evangélica con que se tratan las desviaciones, ambigüedades, hipocresía y manipulación en que puede caer la práctica religiosa, ha de llevarnos a descubrir y analizar las negatividades y limitaciones del catolicismo popular y sus consecuencias enajenantes, así como a proponer alternativas evangélicas según la pedagogía de Cristo con los débiles y pecadores, sin el dogmatismo autoritario que a veces caracteriza a la acción pastoral popular desde las instancias institucionales de la Iglesia y sus ministros. En la corrección de los defectos y limitaciones el pueblo puede descubrir el sentido de la misericordia y la condescendencia de quien se reveló como Padre misericordioso y Pastor solícito.

Un discernimiento profundo y constante a partir del Evangelio y un acompañamiento crítico de la práctica religiosa popular y de las ideas y creencias que la sustentan, la podrá hacer pasar del ritualismo formal e inconsciente, al sentido histórico y comprometido de la fe; del “devocionalismo” indiscriminado e individualista a la liturgia comunitaria; de la religiosidad rutinaria a la celebración de la fe; de la resignación fatalista al dinamismo de la esperanza cristiana; de la filantropía coyuntural, ostentosa e interesada a

la práctica de la justicia como establecimiento de condiciones de vida más humana; de la hospitalidad y solidaridad transitoria al amor cristiano de caridad como actitud fundamental y permanente y a las relaciones fraternas; de la creencia en los espíritus y fuerzas mágicas al reconocimiento de la mediación de Cristo y de la acción de Espíritu Santo; de la vinculación devocional y convencional con los difuntos a la conciencia eclesial de la comunión de los santos; de la sujeción mágico-supersticiosa a los poderes y fuerzas irracionales a la acción de la gracia y a la inhabitación de Dios en el creyente; de los sacrificios externos y la austeridad material al sacrificio espiritual eucarístico; de la vinculación masiva y la participación multitudinaria ocasional a la pertenencia y comunión eclesial y a la responsabilidad carismática y ministerial; del culto como búsqueda del favor divino a la alabanza y a la acción de gracias como celebración de la vida; de la súplica petitoria de tipo mágico al compromiso en la historia de cada día como expresión de la fe y del seguimiento de Cristo; del dualismo maniqueo a la dialéctica teoantropológica del misterio de la Encarnación; en fin, de la perversidad de la magia, del fatalismo, la idolatría y la opresión al reconocimiento y aceptación de la fuerza liberadora del señorío de Cristo. En este sentido podemos suscribir la afirmación de que

Los criterios para saber de su autenticidad se desprenderán de su empeño y paulatina realización de acabar con la magia, el fatalismo y la opresión. Será auténtica nuestra religiosidad popular, en tanto que, en ella, al encontrarse el hombre con Dios, nuestro Padre, quede favorecido el dominio efectivo del mundo en la colaboración con el Creador (contra la magia); se realice la libertad humana (contra el fatalismo); y se efectúe el compromiso en el servicio de los hermanos (contra la opresión)²⁵.

Desde estas perspectivas, hay razones teológicas y sociohistóricas para reconocer que el catolicismo popular ofrece inmensas posibilidades de ser plenamente evangelizado y evangelizador, mientras no sirva de disculpa compensatoria ni de justificación ideológica e histórica de las fuerzas mágicas, fatalistas, idolátricas y opresoras que prolongan el sufrimiento de los pobres

25 Celam. *Iglesia y religiosidad popular*, ob. cit., 399 (Documento final, n. 81-82); cfr. DP. 322.

y marginados casi de manera insuperable. El discernimiento debe realizarse en una dinámica complementaria teológica, pastoral y sociohistórica, juzgando sabiamente a la luz de la fe las circunstancias en que transcurre y se expresa el catolicismo popular. Como bien lo ha expresado Segundo Galilea,

No se trata de cambiar prácticas o actitudes externas, ambiguas por naturaleza, sino los valores que inspiran estas prácticas. Estas cambiarán o se purificarán en la medida en que la pastoral inyecta en ellas otros valores. La dificultad que tiene el catolicismo popular para evolucionar está en la falta de autocrítica, por carencia de valores nuevos (evangélicos, dinámicos) que le sirvan de referencia para una crítica comparativa. De ahí su tendencia al “eterno retorno”, a repetir siempre lo mismo, a la esclavitud, a prácticas exteriores²⁶.

La inculturación de la fe

Se hace necesario replantear críticamente el estudio de los procesos de inculturación de la fe desde la experiencia sociohistórica, los valores de la idiosincrasia popular y las dinámicas socioculturales, para descubrir y favorecer las reales condiciones y posibilidades metodológicas de encarnación del Evangelio en la cultura popular colombiana. Esto llevará a que lo cristiano no permanezca como un barniz superficial o una adherencia extraña, sino que llegue a ser asumido plenamente por el pueblo en forma consciente y dinámica como elemento esencial de su cultura, se convierta en un signo configurativo de su identidad y llegue a ser un factor dinámico en la transformación de sus estructuras y de su historia, inclusive en los contextos y tendencias secularizantes y laicizantes, cada vez más evidentes.

A través de la aproximación histórica que hemos hecho en otro escrito que formó parte de esta investigación sobre *la religiosidad en la historia de Colombia*, como se indica en la bibliografía, junto con otras referencias bibliográficas al respecto, se constata que el proceso de cristianización en Colombia, en algunos casos, hizo abstracción de las formas religioso-culturales del pueblo y de sus valores y modo de ser, para imponer una religión nueva y extraña sobre el arrasamiento casi total de la práctica religiosa aborígen. En

26 Segundo Galilea. *¿A dónde va la pastoral? En los cinco años de la Conferencia de Medellín*. (2ª. ed.), Bogotá, 1975, p. 59.

otros casos se hicieron grandes esfuerzos para asumir y mezclar elementos de una y otra cultura, bien con sentido pedagógico de tolerancia condescendiente, o como un verdadero afán de evangelización encarnada, como suele decirse. No se puede afirmar, sin embargo, tajantemente y sin matices —como se estiló hace algunos años— que nuestra pastoral haya sido exclusivamente sacramentalizadora, conservacionista y no evangelizadora. Fue evangelizadora a su manera y conforme a sus posibilidades y circunstancias. Lo que sí parece más objetivo es la poca participación dada a lo autóctono en los procesos religioso-culturales y la constante e indiscriminada dependencia imitativa de los modelos y criterios extranjeros en el campo religioso y en otros campos de la vida y de las actividades humanas. Durante largo tiempo hemos sido imitadores pasivos sin asumir casi ningún papel generativo, carentes de conciencia y de aprecio de la riqueza y posibilidades de lo vernáculo en la interpretación y orientación de la experiencia religiosa del pueblo; hasta hace algunas décadas hemos vivido como una especie de cristiandad de trasplante y regadío de la que se va saliendo poco a poco²⁷.

Las exigencias de encarnación de la Iglesia en las culturas de los pueblos (cfr. AG. 8, 19, 22) es un camino que poco a poco se va clarificando, y aparece como uno de los criterios teológico-pastorales relevantes y fecundos en el campo del catolicismo popular. Desde esta perspectiva hay todavía unos esfuerzos teológicos pendientes por realizar en Colombia, de una manera global y sistemática, que nos lleven a una justa valoración e integración de lo autóctono en el campo de la experiencia religiosa del pueblo y de las tareas eclesiales.

El esfuerzo de inculturación de la fe nos debe llevar a la superación de ciertos rasgos y mentalidad colonial, dependiente y servil en la manera de afrontar los problemas religiosos; a encontrar la forma de que el Evangelio responda a las necesidades y aspiraciones legítimas del pueblo; a descubrir y valorar adecuadamente su capacidad creadora y no solo su receptividad y sumisión; a promover su “instinto evangélico” hacia una adhesión consciente a la Palabra de Dios; a superar la tendencia y gusto por lo estático, lo natural y actual, mediante una mejor comprensión de lo histórico y dinámico que tiene el Evangelio para aplicarlo a los procesos de cambio y renovación; a

27 Con alguna razón se ha dicho que *La característica más importante en este aspecto (sociocultural) es nuestra falta de identidad cultural y la continua búsqueda de modelos ajenos como ideal de vida*. SNPS. *Aproximación a la realidad colombiana*, ob. cit., 118,6.2.

desmontar ciertas creencias ancestrales y esquemas de tipo mágico-supersticioso que obran como un peso enajenador de la experiencia cristiana; a aplicar los valores de la conciencia religiosa a la experiencia concreta de la vida y a las situaciones históricas de cambio positivo; a la formación de la verdadera actitud crítica que genere procesos de liberación según el Evangelio; a vencer las carencias religiosas que facilitan la manipulación ideológica; a la adaptación de la teología y la pastoral a la estructura mental y simbólica del pueblo; a la aceptación de la pluriformidad como expresión de los valores culturales propios, expresando las legítimas diferencias dentro de una misma comunión. La iglesia, en sus diferentes instancias ministeriales, deberá incrementar el diálogo pedagógico con el pueblo, en forma permanente y en verdadera reciprocidad, para que sea enriquecedor, favorezca la conversión y el crecimiento desde dentro, respete el propio ritmo del pueblo, lo sepa acompañar en sus procesos, éxitos, dudas y tentaciones, reconozca y estimule las posibilidades y valores que tiene para luchar y superarse, a fin de que la fe cristiana se exprese con una mayor presencia activa en la historia y como una proyección práctica de la sabiduría divina revelada a los pobres y sencillos (Mt. 11. 25).

Por estos caminos de encarnación es posible que la Iglesia en Colombia logre consolidar su propia fisonomía dentro del actual concierto latinoamericano, con plena conciencia de las exigencias de la universalidad católica, así como de la riqueza y limitaciones de lo regional y vernáculo²⁸.

28 Cfr. "Condicionamientos del hombre colombiano para una opción por el Cristo de la fe", en: *Plan Nacional de Pastoral Vocacional* (Comisión Episcopal de Seminarios y Vocaciones), 1973, pp. 31-38; Segundo Galilea. *Para una pastoral latinoamericana*, México, 1968; Id. *Hacia una Pastoral Vernácula*, (Artículos de Pastoral Latinoamericana), Barcelona, 1966; Id. *Reflexiones sobre la Evangelización*. Quito, 1970; Andrés Torres Queiruga. "Inculturación de la fe", en: *Conceptos fundamentales de Pastoral*, 471-480; Paulo VI. Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*; Luis Maldonado. *Introducción a la religiosidad popular*, ob. cit., 11ss. Se puede decir que los religiosos son los que más directamente se han planteado estos problemas de inculturación, cfr. CRC. *Opción por la vida religiosa en Colombia*. Seminario de reflexión teológica, Bogotá, 1976 (mecanografía); Id. *La formación para la vida religiosa en Colombia. Realidades. Características. Tendencias. Retos*, Bogotá, 1982.

La sacramentalidad en la religiosidad popular

Para comprender y valorar adecuadamente la práctica religiosa popular es necesario considerar sus estructuras significativas, su dinamismo simbólico y su sentido sacramental para confrontarlo críticamente y desde una perspectiva antropológica, cristológica y eclesiológica, con los valores que definen la sacramentalidad cristiana propiamente dicha (cfr. DP. 920-923).

La fenomenología del catolicismo popular nos muestra que con cierta frecuencia el pueblo tiene la propensión a la exageración ritual de tipo mágico-supersticioso y mecanicista; la expresión sensible y ritual desborda en muchos casos la estructura dinámica constitutiva de la sacramentalidad cristiana, cuando prevalece el convencionalismo funcional de la práctica sacramental sobre la confesión de la fe, la experiencia de la conversión a Dios y el sentido de pertenencia eclesial. Esto sucede cuando prevalece lo ritual sobre los demás elementos sacramentales, es decir, cuando no hay una interfecundación armónica entre la palabra, la fe, el rito y la comunidad, sin los cuales no se da propiamente sacramentalidad cristiana, lo cual expresa o supone una carencia doctrinal teológica en la catequesis y en la pastoral sacramental, todo lo cual ha sido puesto a prueba especialmente en tiempos de la pandemia por el coronavirus (2020-2021).

Los síntomas de desarmonía o “vacío sacramental” en la práctica religiosa popular pueden ser diversos y variados, incluso se pueden dar dentro de una loable asiduidad sacramental. Esto sucede cuando del rito está ausente la palabra que lo fecunda y expresa su sentido²⁹; cuando las prácticas devocionales corresponden más a los sentimientos y necesidades transitorias que a las experiencias y las actitudes de fe; cuando a través de lo religioso se busca más una vinculación individualista e interesada con la divinidad que un encuentro salvífico en la comunidad de los creyentes; cuando en la práctica propiamente sacramental se buscan más los efectos inmediatos de la gracia que “contienen o producen” los sacramentos, que la donación gratuita y salvadora de Dios mismo; cuando se pretende hacer de los ejercicios de

29 Aunque hay que tener en cuenta que “los hombres no llevan a cabo una determinada acción religiosa sin vincular a ella un sentido”, que “el ritual contiene un programa, un dogma, una visión del mundo, y todo ello está incluido en el mito”, y, además, que “el creyente que ejecuta un rito o toma parte de él está convencido de poder unir un sentido al rito”. Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, ob. cit., 189, 190, 193, respectivamente.

piedad una especie de ocasión para el “aprovisionamiento” de favores divinos (gracia-perdón, promesas-indulgencias) para la vida presente y futura, antes que una expresión sincera de un amor confiado en el don de Dios; cuando las celebraciones religiosas no corresponden ni expresan la sacramentalidad de la vida misma; cuando el culto y la piedad no llevan al compromiso en la historia o no la cuestionan; cuando los sacramentos se consideran más como objetos que como acciones y experiencias de fe. En estos casos y en situaciones semejantes de “precariedad sacramental” se hace indispensable un esfuerzo de reflexión teológica y de discernimiento pastoral crítico para la reorientación y purificación de la piedad popular, según se ha sugerido en distintos documentos del magisterio eclesiástico general y regional.

Desde esta perspectiva, el catolicismo popular deberá buscar su propia identificación sacramental expresando, celebrando y enriqueciendo la fe como opción y respuesta a la palabra revelada; deberá pasar de la sacralización (bendición) de ciertos momentos de la vida mediante los ritos de transición (ritos de pasaje) a la celebración sacramental de la vida en los contextos sociohistóricos en que esta se desarrolla como experiencia de fe; de la práctica sacramental devocional y ocasional a una integración de la sacramentalidad en la experiencia religiosa global personal y comunitaria; de las meras motivaciones soteriológicas magicistas a la celebración de la fe evangélica; del momento sacramental a la experiencia sacramental; de la administración-recepción de los sacramentos a la vivencia sacramental; del sacramento-objeto al acontecimiento sacramental como encuentro con la gracia de Cristo; del ritualismo formal a los signos sensibles de la gracia salvadora de Cristo; de la concepción teísta y utilitaria de los sacramentos a la visión cristológica y pascual (SC. 61); de la búsqueda de eficacia ritual de tipo mágico al dinamismo santificador del don del Espíritu; de la absolutización ritual a su valor simbólico e instrumental; de la práctica ritual devocional a la eucaristía como centro y cumbre de la sacramentalidad cristiana³⁰.

Por otra parte, los llamados “sacramentales” deben llevar al reconocimiento de los beneficios de Dios y a la toma de conciencia del compromiso que el cristiano tiene en el mundo y en la historia (DP. 962); además, la liturgia debe “lograr un rito acomodado a nuestros contextos y necesidades,

30 En estos campos son muy sugestivos los planteamientos de Leonardo Boff. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos. Mínima sacramentalia* (2ª. ed.), 1975; cfr. Domingo Salado, *ob. cit.*, 177 ss.

especialmente a las del pueblo sencillo, teniendo en cuenta sus legítimas expresiones culturales” (DP. 926) y su disponibilidad receptiva frente a las enseñanzas y orientaciones de la Iglesia.

Los valores proféticos de la religiosidad popular

El sentido profético de la fe cristiana es un elemento fundamental de auto-crítica y ponderación de la religiosidad popular en orden a su verificación evangélica y a su adecuación sociohistórica que ha de llevarla a la superación de las tendencias regresivas, conformistas y enajenantes y a desarrollar la capacidad humanizadora y el dinamismo liberador de la fe del pueblo.

Desde una perspectiva profética se tiende a pensar, con cierta razón, que la religiosidad popular es solo motivo de denuncia y condenación, dados los vacíos, limitaciones y peligros que suele presentar, y porque el profetismo bíblico aparece generalmente como una actitud crítica del culto y de lo sacral, aunque, por otra parte, los profetas viven intensamente la experiencia religiosa buscando más la autenticidad del espíritu religioso y su coherencia con la práctica de la justicia y el derecho, que sus manifestaciones culturales pietistas.

No se puede ignorar, sin embargo, que también en la religiosidad popular se encuentran auténticos valores proféticos, a veces elementales y latentes, pero ciertamente consistentes y significativos. Así puede interpretarse el hondo sentido de Dios y de su santidad que hay en el catolicismo popular; el deseo de conocer los designios de Dios y de saber su voluntad en situaciones concretas; la tendencia a juzgar “religiosamente” el presente y el futuro (visión religiosa de la historia); las inquietudes sobre las exigencias morales y rituales de la relación con Dios; la capacidad de escucha, acogida y solidaridad hacia el prójimo; la especial sensibilidad para descubrir la acción de Dios o su intervención en los acontecimientos de la historia personal y social; la capacidad de dar consuelo y aliento a los que sufren; la resistencia callada e inconforme ante la injusticia y el sufrimiento, así como el espíritu de lucha contra el mal; cierto “fervor místico” que caracteriza la experiencia orante, entre otras manifestaciones o implicaciones del catolicismo popular; todo lo cual se aproxima de alguna manera a la experiencia del profetismo bíblico o nos remite a ese contexto y dinámica³¹.

31 Cfr. Biblia de Jerusalén. *Introducción a los profetas*; CEC. *Identidad cristiana en la acción por la justicia*, n. 130-141. Como sugestivamente lo advierte Gustavo Gutiérrez, *La*

En orden a una autocrítica y ponderación del catolicismo popular, desde una perspectiva profética, es conveniente sugerir algunas orientaciones y actitudes que pueden ayudar a denunciar lo negativo y a promover lo que ofrece posibilidades de purificación y crecimiento positivo en la práctica religiosa popular. En este sentido se hace necesario llevar al pueblo a la toma de conciencia de que la opresión y la injusticia, que a veces se quiere justificar, atenuar o disfrazar religiosamente, no son una fatalidad ni un querer o tolerancia de Dios, sino un producto sociohistórico superable, a lo cual deben contribuir las motivaciones religiosas, como una consecuencia de carácter ético; que no se puede apelar sin más a la índole sobrenatural de la vocación cristiana para oponerse o hacer sospechoso el compromiso por el establecimiento de condiciones más humanas y equitativas para todos; que no se pueden hacer “trasposiciones espirituales” diciendo que las transformaciones sociales, económicas y políticas estructurales necesarias son válidas solo como fruto de la conversión del corazón, ni oponer una especie de mesianismo espiritual al liderazgo y compromiso en la historia y las luchas del pueblo por sus derechos fundamentales inaplazables e inalienables³²; que no se puede admitir la invocación del nombre de Dios para justificar las injusticias ni para dominar a otros; que en la iglesia se puede ejercer saludablemente una crítica constructiva para la comunión y participación, y no solo una obediencia pasiva; que las diversas formas de idolatría conllevan una transferencia ideológica de lo sacral que hay que denunciar; que es más importante el cultivo de la vida espiritual y moral en la cotidianidad de la vida que la asiduidad al ritualismo formalista; que en las situaciones de sufrimiento es posible rescatar sus valores humanizadores y liberadores desde el sentido profético de la cruz y la pascua, ya que ni la muerte ni el dolor tienen la última palabra; que la conflictividad forma parte del dinamismo dialéctico de la historia y que es un reto superable desde las exigencias de la

dimensión creyente del pueblo implica también, como su práctica lo demuestra, la presencia de una inmensa potencialidad de fe liberadora. Ella se ha expresado de diferentes maneras a lo largo de la historia, acompañando e inspirando ya sea una resistencia tenaz a la opresión, ya sea una acción abierta contra ella... Esa potencialidad liberadora de la fe debe igualmente ser desarrollada, de lo contrario se mutila la compleja y rica vida del pueblo latinoamericano, y nos privamos del mensaje que Dios nos revela a través de la comprensión que tienen de él los pobres y sencillos, en: La fuerza histórica de los pobres, ob cit., 120-121.

32 Cfr. Christian Duquoc. *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*. Madrid, 1985, 137.

justicia, la caridad y el diálogo³³; que el testimonio y la palabra, la denuncia y el anuncio, la oración y la acción, la devoción y la responsabilidad social son aspectos indisociables de la práctica religiosa cristiana coherente y auténtica; que se puede vencer el aislamiento y la marginación para construir la comunidad y vivir en comunión; que la experiencia de Dios y la contemplación no son privilegio de unos escogidos y perfectos, sino una llamada y un camino abierto a todos los creyentes (LG. 39-42); que no hay clases o estratos intraeclesiales sino diversidad de carismas y ministerios bajo un mismo Espíritu en orden al servicio de la comunión; que los pobres son los privilegiados del Dios de Jesucristo; que en el horizonte de la historia de la salvación es posible creer con esperanza; que hay signos de los tiempos que traen buenas noticias de parte de Dios y que es necesario discernirlos a la luz de la fe; que no se puede pretender manipular a Dios ni permitir que otros manipulen los sentimientos, convicciones y prácticas religiosas del pueblo, las cuales no deben ser máscaras de la idolatría sino expresión de la opción libre y liberadora por Dios y por el prójimo.

En el campo propiamente directivo y estructural de la Iglesia (Jerarquía y pastoral) se hace necesario despojar las actuaciones eclesiales de cierto dogmatismo uniformador en busca de la ortodoxia, para abrir más cauces a la riqueza pluriforme y creativa de los carismas al servicio de la comunión; llegar a una más significativa y efectiva desvinculación ideológica y práctica entre lo eclesial y los poderes equívocos del mundo social, político y económico para garantizar la credibilidad del testimonio y misión de la Iglesia.

Recordar que el compromiso en la acción por la justicia es un elemento de verificación de la profecía y que los profetas no siguen caminos distintos a la vida religiosa del pueblo, sino que participan de ella, la cuestionan, estimulan e iluminan para que no se pervierta ni apague; que para defender el sentido religioso de la misión de la Iglesia en el mundo no es necesario hacer una reinterpretación puramente religiosa de la historia que a veces lleva a justificar las situaciones dadas aunque sean injustas y antievangélicas³⁴; que

33 Celam. *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*, Bogotá, 1976; Christian Duquoc, "Cruz de Cristo y sufrimiento humano", en: *Revista Concilium* 119 (1976), 403-413. (Número monográfico dedicado al tema "Sufrimiento y fe cristiana").

34 "La reinterpretación religiosa consiste en implorar a Dios únicamente en relación con las amenazas naturales: enfermedades, sufrimientos, muerte, y en excluirlo de un juicio efectivo sobre la historia de la opresión. En este sentido, la religión se acomoda a toda situación

la fidelidad a la palabra y a la realidad bajo el dinamismo del Espíritu han de llevar a una pastoral más creativa, autocrítica y abierta a las legítimas necesidades y aspiraciones del pueblo, dentro del contexto sociohistórico de cambio y evolución en que se agita; que en el ejercicio del ministerio es necesario superar el verbalismo retórico y la burocracia innecesaria por una más estrecha vinculación con el pueblo en orden a su servicio y al reconocimiento de su diversidad carismática.

En fin, hay que tratar de discernir críticamente los valores proféticos que se advierten en el catolicismo popular para promoverlos y tomar actitudes proféticas en el acompañamiento de la experiencia religiosa del pueblo para que no se paralice ni se deforme ni pervierta. Estos parecen ser los aspectos críticos más notables del catolicismo popular colombiano desde la perspectiva de los valores proféticos, de sus posibilidades evangélicas y prospectivas de madurez.

Implicaciones sociopolíticas del catolicismo popular

Las cuestiones sociopolíticas en el catolicismo popular constituyen un factor clave del discernimiento crítico y de su valoración y orientación teológico-pastoral. En efecto, la religiosidad popular, como elemento constitutivo, identificador y dinámico del *ethos* cultural del pueblo, se presenta como una realidad condicionada y a la vez condicionante de las instituciones, procesos y situaciones sociales y políticas, lo cual entraña ciertos riesgos y presenta algunos retos en el campo teórico, práctico y prospectivo que no se pueden eludir en este tipo de estudios³⁵.

Los problemas relacionados con las situaciones dialécticas de la alienación y liberación, pobreza y desarrollo, colonialismo y autoafirmación, explotación y justicia, dominación y libertad, marginación y participación,

histórica, aunque esté producida por las más graves injusticias", Christian Duquoc. *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, ob. cit., 136.

35 Sobre la dimensión y función sociopolítica de la religiosidad, cfr. Luís Maldonado. *Religiosidad popular*, ob. cit., 298-317; Carlos Didacio Álvarez, "Los partidos políticos confesionales, una modalidad de funcionalismo religioso", en: *Revista Allis Tradere*, 16 (1959), 204-218; Gabriel María Flórez. "El funcionalismo religioso. Un fenómeno psicológico y una actitud espiritual", en: ibíd., 169-203; IPLA. *La vertiente política de la pastoral*, Quito, 1970. Jesús Espeja. *Espiritualidad y liberación*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1984 (Cap. II: Dimensión política de la fe cristiana).

ideologías y opciones políticas, procesos de cambio y situaciones revolucionarias, la violencia y la paz, y otras relaciones dialécticas sociales, se hallan cada vez más claramente referidas a las opciones de la fe y a la práctica religiosa popular, a pesar de las tendencias y dinámicas laicizantes de la sociedad, lo cual nos demuestra las múltiples incidencias sociopolíticas de la religiosidad popular y los diversos significados y posibilidades que encierra su interacción.

Desde una aproximación histórica al catolicismo popular se constata una vinculación, casi siempre ambigua, entre la evangelización y las encomiendas, entre la acción religiosa y los problemas sociales, entre los motivos de los colonizadores y los propósitos de los misioneros, entre las instituciones civiles y las religiosas. También se evidencian algunos problemas religiosos implicados en el movimiento revolucionario de los Comuneros (1781), en las luchas por la independencia (inicios del siglo XIX), en la organización y desarrollo de los partidos políticos (siglo XIX) y de la Constitución Nacional (1886 y 1991), así como en algunos campos de la organización social, laboral e institucional.

En la historia colombiana las prácticas religiosas y las ideas, creencias, motivaciones e intereses implicados en ellas, no siempre han convivido pacíficamente con los procesos sociales y políticos, a pesar de la estrecha vinculación entre la Iglesia y el Estado, inclusive en el ámbito de la Constitución Política de 1991, que proclama la laicidad del Estado y de sus instituciones. Pero, por otra parte, el catolicismo popular ha llegado a ser históricamente, hasta cierto punto, una realidad sociológica casi en todo coincidente o paralelamente bien avenida con otros aspectos de la vida y la organización nacional, como ya se ha dicho. También han sido notables las tensiones, enfrentamientos y luchas suscitadas y sostenidas por cuestiones religiosas, especialmente por actuaciones eclesíásticas en los campos sociales y políticos. En todo este complejo ámbito nos hallamos, más que en otros campos, ante situaciones particularmente ambiguas que hacen difícil el discernimiento pero que son ineludibles desde el punto de vista del análisis hermenéutico y teológico del catolicismo popular, especialmente en relación con algunas cuestiones referidas a la vida, la procreación, el aborto, la eutanasia, la justicia, la paz y el conjunto de los derechos humanos fundamentales.

Sin embargo, no vamos a referirnos aquí propiamente al controvertido asunto de la participación de los cristianos y de la iglesia en la política partidista, que tantos malentendidos, tensiones, y sufrimientos ha causado con cierta frecuencia, tanto en Colombia como en toda Latinoamérica a lo

largo de la historia regional y nacional, especialmente en torno a procesos electorales³⁶. Aquí nos basta recordar su importancia y observar que la práctica religiosa popular encierra a la vez factores de liberación y de alienación, posibilidades humanizantes o deshumanizadoras, sentido de conformismo fatalista o de búsqueda de superación y mejoramiento de las condiciones de vida. A su sombra se puede dar la manipulación o la promoción, la dependencia o la autonomía, la monopolización o la socialización, el egoísmo o la solidaridad, el fanatismo o la libertad de opciones, el espiritualismo desencarnado o el compromiso con la historia y otras situaciones de índole dialéctica y conflictiva. En este terreno el discernimiento crítico no puede apresurar la generalización, ni caer en reduccionismo simplista, ni pretender un cierto fundamentalismo dogmático o suscitar simplemente la desconfianza; es necesario proceder con cautela, realismo y humildad en los análisis y ponderaciones.

Tenemos la persuasión de que, como criterios generales de actuación teórico-práctica, es indispensable tener en cuenta que, en la medida en que el Evangelio esclarezca y dinamice la experiencia religiosa popular, esta tiene que decir algo significativo y eficaz en las aspiraciones y luchas de los pobres y oprimidos que buscan la justicia y la paz dando prioridad al bien común; que la lucha política no ha de ser tanto por el control efectivo del poder por parte de unos, sino la búsqueda decidida y perseverante de condiciones de vida verdaderamente humanas y justas para todos, sin privilegios, monopolios ni exclusiones, no como un ideal utópico sino como un proyecto histórico posible; que en este empeño, la fe consciente y madura ha de impulsar, mediante el amor, a optar por el servicio a los pobres en forma concreta y realista; que la participación en lo político y social no ha de ser para salvaguardar las convicciones religiosas, las posiciones sociales o los privilegios

36 Para alguna orientación en este campo, y solo a modo de ejemplo, cfr. CEC. *La Iglesia ante el cambio*, 79-101 y 344-362; Id. *Justicia y exigencias cristianas*, Bogotá, 1973; Id. *Identidad cristiana en la acción por la justicia*, Bogotá, 1976; Celam. *Fe cristiana y compromiso social*, 147 ss. y 429 ss.; IPLA. *La vertiente política de la pastoral*, Quito, 1970; varios. *Cristianismo y revolución*, Bogotá, 1969 (mecanografía). La bibliografía en este terreno es verdaderamente amplia y diversa, lo cual demuestra la complejidad del problema religión-política, que en el fondo constituye el núcleo de la Teología de la liberación. *La fe posee, innegablemente, una dimensión política y hoy esta es urgente, es exigencia del Espíritu a su Iglesia, pero tal dimensión no absorbe toda la riqueza de la fe, que también debe encontrar otras expresiones dentro del proceso de liberación integral, como la expresión mística, la liturgia, la personal.* Leonardo Boff. *La Iglesia: Carisma y Poder*, ob. cit., 38.

dados, sino para defender los derechos de los pobres y marginados, en un Continente en que suelen ser los mismos sedicentes creyentes quienes explotan a otros creyentes y muchas veces en nombre de los mismos principios, creencias y prácticas religiosas; que la política se ordena a la justicia y a la paz como derecho y obligación de todos; que los problemas sociopolíticos no solo exigen una doctrina social ajustada al Evangelio sino también una ética general de justicia económica y social; que en ciertas situaciones conflictivas hay que pasar de la mediación al compromiso directo y de la orientación ética a la acción política³⁷; que en todos estos procesos es imperativo trabajar con amor por la reconciliación, la unidad, la justicia y la paz, aunque la misma búsqueda de estos valores se plantea como un combate que lleva a la lucha y entraña ciertos riesgos, los riesgos propios de la búsqueda de la *eficacia política del amor al prójimo* desde una perspectiva revolucionaria que implica “cambios sociales rápidos, audaces y cualitativos” (PP. 29-32) y que no está exenta de caer en la tentación de los caminos violentos³⁸.

Se puede concluir que el catolicismo popular, como forma peculiar de vivir la fe cristiana, con sus valores y limitaciones, encierra una potencialidad liberadora que es necesario despertar, clarificar, estimular y acompañar evangélicamente para que no se pierda ni se desborde. Pero en este proceso se hace necesario, sin embargo, evitar la ingenuidad en los análisis de la realidad y en las opciones sociopolíticas, superar las ambigüedades en el lenguaje y en las actitudes, y mantener la esperanza, como decían los obispos latinoamericanos en la asamblea de Medellín, en 1968:

A pesar de que estamos rodeados de imperfecciones, somos hombres de esperanza. Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no solo la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión, sino

37 El evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales, DP. 327, final. El sacerdote y después guerrillero Camilo Torres Restrepo expresaba con frecuencia este tipo de ideas sobre la *eficacia política del amor*.

38 En este sentido hablan los documentos de Medellín dedicados a la *Justicia y la Paz* y habló Paulo VI en Bogotá (1968) y el Papa Francisco en su visita a Colombia (2017). Así mismo: SCDF *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, n. 76-79, a modo de muestra.

la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos³⁹.

Valores humanos y conceptos antropológicos en la religiosidad popular

La experiencia religiosa popular implica también ciertas concepciones antropológicas, y cultiva y expresa importantes valores humanos que aparecen más estrechamente vinculados a los elementos propiamente religiosos. En orden al discernimiento crítico del catolicismo popular, desde una perspectiva antropológica, se hace necesario buscar una respuesta a algunas preguntas: ¿Cuál es el sentido de la vida y la imagen del hombre (persona humana) que conlleva la piedad popular en Colombia? ¿Cuáles son los factores humanizantes y liberadores implicados en la práctica religiosa y en las ideas que la sustentan? ¿Qué conceptos antropológicos aparecen con mayor relieve e incidencia en el campo religioso popular? ¿Cuál es la verdad que plantea el catolicismo popular sobre el hombre?⁴⁰

Estas parecen ser las cuestiones antropológicas claves para el discernimiento crítico del catolicismo popular. Sin pretender resolver ahora estos interrogantes vamos a señalar algunos conceptos, imaginarios y valores que parecen jugar un papel importante en el catolicismo popular colombiano y que pueden ayudar en su discernimiento teológico y pastoral. Procederemos de una manera enunciativa y sintética.

En el catolicismo popular se acepta casi de manera espontánea que el hombre es criatura e hijo de Dios, con una vocación sobrenatural y un destino trascendente, aunque sometido a una situación de pecado de múltiples

39 Documento Medellín: “Justicia”, 5, final; cfr. Aldo J Büting. “Catolicismo popular y aporte a la liberación”, en: Seladoc. *Religiosidad popular*, 149-157; Baltasar López. “Liberación del hombre y catolicismo popular”, en: *Ibíd.*, 158-170. *El pueblo latinoamericano es un pueblo cristiano sí, pero también es un pueblo explotado. En ese doble carácter están las ambivalencias de la religiosidad popular, pero también sus potencialidades liberadoras. No es posible no recordar que las clases dominantes, opresoras de ese pueblo, usan lo cristiano para justificar sus privilegios, pero no es posible olvidar tampoco que en las expresiones populares de la fe se revela el sufrimiento de un pueblo sojuzgado; hay en ellas una resistencia y una protesta contra la dominación que se ejerce sobre las clases populares, así como una vigorosa manifestación de esperanza en el Dios de la Biblia.* Gustavo Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres*, ob. cit., 164.

40 Para alguna consideración en torno a “la verdad sobre el hombre”, cfr. DP. 304-339.

consecuencias⁴¹; en este contexto se considera fundamental el respeto por los valores de la vida en sus distintas etapas y situaciones, lo cual se expresa en el reconocimiento de la vida como un don de Dios, el cuidado que se tiene (especialmente en algunos contextos) por los ancianos, los impedidos y discapacitados, así como la particular gravedad que se atribuye al pecado de quitarse la vida o de matar a otro; hay una actitud de serenidad ante el dolor y la muerte y esta suscita un gran movimiento de solidaridad y condolencia; el pueblo tiene un gusto especial por lo sensible en la experiencia religiosa y prefiere lo sonoro, el colorido y la ritualización festiva pomposa⁴²; es muy notable la apertura al prójimo expresada en la ayuda solidaria, la hospitalidad, la compasión ante la desgracia ajena, como se ha demostrado a propósito de la pandemia del Covid-19 (2020-2021), así como la sacralización de la amistad entre los compadres y vecinos; hay un sentido espontáneo del desprendimiento y la generosidad en la limosna, en las celebraciones festivas, en la atención a los amigos y en la poca importancia atribuida al ahorro; la organización del trabajo ha asignado tradicionalmente las labores domésticas a la mujer y el trabajo fuera del hogar al varón y es considerado como uno de los factores de la estabilidad familiar, lo cual ha cambiado un poco a propósito de los confinamientos sucesivos por la pandemia del Covid-19, entre otros eventos de impacto general; se da simultáneamente una gran capacidad de sacrificio y sufrimiento asociado al querer de Dios, junto con sentimientos de inconformidad y rebeldía ante las situaciones de injusticia, engaño, deshonestidad y corrupción; se recuerdan y conservan las tradiciones autóctonas como medio de unidad y expresión cultural regional, a pesar de la presión externa constante de los medios de comunicación para publicitar prácticas extranjeras, y la fuerza de la globalización cultural; se mantiene una concepción dualista sobre la constitución del hombre (alma-cuerpo,

41 Cfr. Francisco Zuluaga. *La religiosidad popular*, ob. cit., 70 ss, en donde señala algunos aspectos de esta experiencia del hombre.

42 Nuestro pueblo ciertamente gusta más de lo externo, de lo vistoso y estruendoso, que de la sosegada elaboración interior. Para él las fiestas de la Iglesia con pólvora, música y multicolores altares de papel son espectáculos que copan totalmente su emoción. Germán Guzmán y... *La violencia en Colombia*, ob. cit., I, 270. Para algunos aspectos antropológicos que dependen más de la pastoral, cfr. Adolfo Galeano. "Algunos modelos antropológicos subyacentes en la actual pastoral de la Iglesia colombiana". Ponencia presentada en nombre de algunos profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura en el VI Congreso Nacional de Teología, Bogotá, 1983 (mecanografía).

materia-espíritu), reconociéndole primacía a la dimensión espiritual; aparecen algunos aspectos de carácter determinista en detrimento de la libertad y autonomía de la propia condición humana y de los dinamismos de la historia; no se ha logrado una concepción y conciencia arraigada y crítica sobre la igualdad fundamental entre las personas, lo cual se expresa en las relaciones humanas y sociales poco igualitarias, muy jerarquizadas y a veces gravemente discriminatorias y excluyentes; perviven ciertas concepciones moralistas y sacrales en torno a la relación hombre-mujer y a la sexualidad; a veces el machismo se justifica y tolera por supuestas o expresas motivaciones religiosas.

Como se ve, algunos aspectos de la antropología subyacente a la experiencia religiosa popular son positivos mientras que otros conllevan cierto dinamismo despersonalizador que no se puede justificar ni sostener desde la perspectiva de una auténtica religiosidad cristiana. Se hace indispensable fomentar una afirmación antropológica fundamental sobre la igualdad y dignidad de todos los hombres y mujeres, más allá del “lenguaje inclusivo”, y la aplicación de sus consecuencias en todos los campos de la vida, como principio de humanización del pueblo, y a ello deberán concurrir el conocimiento y respeto de los valores humanos más estrechamente articulados a la ética general y a la experiencia religiosa popular⁴³. La religiosidad del pueblo tiene que llevar cada vez más a desarrollar verdaderos procesos de humanización y socialización como signo de la encarnación de la fe evangélica en las condiciones humanas concretas y ser a la vez un factor crítico de las visiones antropológicas que no dan cuenta de la total grandeza e íntegra dignidad de la persona humana (cfr. GS. 12-22).

Algunas propuestas conclusivas más explícitas

A propósito de las diversas cuestiones abordadas a lo largo del presente trabajo, y particularmente en torno a los principales núcleos teológicos sistemáticos

43 En este sentido se han pronunciado los obispos latinoamericanos con claridad, cfr. DP. 317-318, por ejemplo. Por otra parte, los modelos antropológicos que subyacen en la pastoral de la Iglesia colombiana son variados y van desde los metafísicos hasta los histórico-liberacionistas con una gran variedad de matices que no siempre expresan suficiente coherencia, como se vio en el análisis de varios catecismos en el VI Congreso Nacional de Teología (1983), como se expresó en la Ponencia citada en la nota anterior.

tenidos en cuenta en este escrutinio teológico hermenéutico del catolicismo popular en Colombia, se han hecho algunas prospecciones conclusivas y se han sugerido posibles pistas metodológicas y hermenéuticas que podrán servir para continuar en la investigación teológica y crítica de los fenómenos y dinámicas de la experiencia religiosa popular en Colombia, en avance y continuidad con los estudios que se han realizado, la mayoría de los cuales se referencian en la bibliografía. Además, en esta última parte del escrito, ya se han propuesto los principales resultados globales a los que nos ha conducido la investigación realizada sobre el fenómeno del catolicismo popular en el contexto regional y de Colombia, desde el punto de vista teológico hermenéutico.

Sin embargo, parece conveniente explicitar aún más algunas propuestas de carácter conclusivo en dos campos que pueden ser de especial interés y utilidad para futuras investigaciones: a) en el campo metodológico, ofreciendo algunas pistas y sugerencias, y b) en el campo de la espiritualidad popular, como horizonte sugestivo de comprensión de la experiencia religiosa popular y centro de interés creciente de los estudiosos de este fenómeno especialmente en América Latina. No proponemos conclusiones de tipo pastoral propiamente dicho, porque es una cuestión que ha recibido mayor atención de quienes han tratado en las décadas posconciliares sobre la religiosidad popular y cuyas orientaciones podemos encontrar, por ejemplo, en algunos documentos oficiales de la iglesia en Latinoamérica (Medellín (1968), *Evangelii nuntiandi* (1975), *Puebla* (1979), *Santo Domingo* (1992), *Aparecida* (2007) y en muchos pronunciamientos de la Conferencia Episcopal de Colombia, así como en la literatura teológico-pastoral sobre estas cuestiones.

Prospecciones metodológicas para el abordaje del catolicismo popular

- Dado que la religiosidad popular es un fenómeno envolvente y a la vez catalizador de las ideas, creencias, experiencias, prácticas, actitudes y sentimientos del hombre en su existencia individual y colectiva, así como un dinamismo fundamental de los procesos y manifestaciones histórico-culturales del pueblo, se hace indispensable encontrar una metodología adecuada que haga posible un tratamiento científico global, orgánico y articulado que a la vez sea específico y concreto sobre las distintas facetas y componentes

morfológicos de la experiencia religiosa popular. La interpretación de la religiosidad popular ha de abarcar toda la experiencia religiosa en sus múltiples elementos, facetas y dinamismos tratando a la vez cada aspecto o componente en forma específica desde una perspectiva interdisciplinaria que sea teológicamente congruente⁴⁴.

- Desde el punto de vista de las diversas disciplinas que pueden tener convergencia en el estudio de la religiosidad popular, ciertamente el enfoque teológico-pastoral tiene primacía dada la naturaleza específica de la experiencia religiosa, su horizonte motivacional y su ámbito morfofenomenológico; pero para lograr su comprensión integral será indispensable abordar su estudio con un método histórico-fenomenológico y hermenéutico que tenga en cuenta los múltiples contextos y condicionamientos internos y externos de dicha experiencia, así como su complejidad dinámica y evolutiva y sus diversas formas de expresión y campos influencia por regiones geográficas y culturales. Será necesario lograr una aproximación genético-evolutiva y contextual en la que las diversas ciencias antropológicas y sociales digan su propia palabra según la funcionalidad instrumental epistemológica que tengan en el campo del quehacer teológico, lo cual ha de propiciar el desarrollo y valoración de la *dimensión narrativa de la teología* sin descuidar por eso los demás aspectos y características que le son propias.
- La cercanía y el conocimiento del pueblo creyente, el conocimiento de su diversidad cultural, la sintonía con su *ethos* cultural, la comprensión de su historia con sus logros y frustraciones, el reconocimiento de sus valores idiosincrásicos, la escucha de sus legítimas aspiraciones y la participación solidaria en sus luchas y sufrimientos, nacidas y motivadas por las exigencias evangélicas de la fe, constituyen un horizonte hermenéutico fundamental, a modo de “lugar teológico”, que ha de guiar el quehacer del teólogo para que su ministerio eclesial en este terreno concreto sea no solo la búsqueda de una verdad abstracta dogmáticamente recta, sino

44 Cfr. Documento Medellín: “Pastoral de conjunto”; Sor Beatriz Elena Grisales y Sor Gabriela Inés Reyes. *Hacia una definición y estructuración de la pastoral diferencial*. Trabajo de grado presentado en la Universidad Santo Tomás, en la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Religiosas. Bogotá, 1974 (Mecanografía).

un verdadero servicio profético al pueblo que también tiene derecho a desarrollar el *intellectus fidei*, como posibilidad de dar razón de su fe. Pero el teólogo debe desechar la tendencia a fetichizar indiscriminadamente lo popular, a fin de no caer en una especie de “populismo teológico” o de “demagogia pastoral” que a veces se advierte en algunos ambientes eclesiales y pastorales.

- El conocimiento de los métodos pastorales de evangelización de la Iglesia y de sus resultados, de los sistemas de ideas y creencias religiosas y de las formas de expresión cultural, devocional y ética que les dan cauce, supone no solo una tarea de análisis fenomenológico y valorativo de tipo sociorreligioso y cultural, sino también un esfuerzo metodológico de aproximación y comprensión de lo que es una verdadera tradición cristiana del pueblo que, durante varios siglos y en diferentes y cambiantes condiciones sociohistóricas, ha vivido la fe en “ambiente cristiano” y en “formas de cristiandad” peculiares. El teólogo tiene que apelar críticamente a esa memoria creyente del pueblo en orden a su discernimiento evangélico desde lo específico de la fe cristiana y de sus exigencias sociohistóricas concretas, para favorecer su crecimiento y fructificación en el ámbito personal y eclesial, en medio de las tendencias y contextos “laicizantes”.
- En efecto, los métodos teológicos-pastorales encuentran en el campo de la religiosidad popular una posibilidad de desarrollar nuevas formas de reflexión crítica y de acción evangelizadora sobre la experiencia histórica de la fe del pueblo y de revitalizarse ellos mismos “sapiencialmente”. Esto sucede desde una adecuada valoración del universo simbólico, afectivo, intuitivo, narrativo y místico que caracteriza esa peculiar riqueza de la fe de los pobres (cfr. Sant. 2,5 par). No obstante, el creciente afán metodológico de incorporar la religiosidad popular a los intereses académicos de los teólogos no puede convertirse en una alternativa coyuntural y de moda o en un camino de posible reconocimiento y éxito literario y comercial. Su legitimidad estará garantizada en cierta proporción si nace de una forma de opción preferencial por los pobres y la expresa (cfr. DP. 1153 ss.); no bastaría el mero afán académico si se quiere hacer posible y fecunda la cercanía y el diálogo entre el ministerio de los teólogos y la experiencia religiosa del pueblo creyente.

- El estudio teológico-hermenéutico del catolicismo popular, a la vez que implica nuevos planteamientos metodológicos y nuevas actitudes mentales, cuestiona y enriquece la forma de hacer teología en cuanto que exige que la reflexión sobre la práctica de la fe del pueblo se realice también desde el pueblo y con el pueblo, es decir, en “comunidad y participación” eclesial, manteniendo a la vez la pluralidad de funciones propias del mismo quehacer teológico y la diversidad de métodos, enfoques y perspectivas en el abordaje de estas realidades y problemáticas⁴⁵.

El catolicismo popular en el horizonte de la espiritualidad

- El catolicismo popular, en cuanto implica una experiencia de fe cristiana más o menos auténtica e intensa y se expresa globalmente como una forma peculiar de práctica histórica de ciertos valores de comunicación con Dios y de adhesión a su plan de salvación, significa también un *camino de espiritualidad* y expresa una *dimensión mística*. No es solo una forma de experiencia religiosa más o menos válida y coherente; desde el punto de vista de su fenomenología; entraña también una inspiración evangélica y unas motivaciones sobrenaturales que le imprimen una fuerza y una significación propia en el horizonte de la espiritualidad cristiana, como forma de vivir la fe evangélica, que es necesario reconocer, valorar y reorientar; se trata de una *espiritualidad popular*⁴⁶.

45 Cfr. José Comblin. “A tarefa dos teólogos latinoamericanos na atualidade. Contribuição para um diálogo”, en: REB, 45/177 (1985), 32-62; Alberto Parra. “Aproximación al método y al análisis teológico de la realidad”, en: *Theológica Xaveriana*, 62 (1982), 7-18; Germán Neira. *Religión popular católica latinoamericana. Tres líneas de interpretación (1960-1980)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007; *Religión popular católica latinoamericana. Segunda parte. Dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008; Encuentro Latinoamericano de Teología. *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, 1975, especialmente la primera parte.

46 Cfr. Documento de Aparecida (2007), 263; Stefano de Fiore. “Espiritualidad contemporánea”, en: *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1983, 454-475; Giuseppe Mattai. “Religiosidad popular”, en: *ibíd.*, 1205-1217; Segundo Galilea. *El camino de la espiritualidad* (2ª. ed.), Bogotá, 1985; Id. “Espiritualidad de la liberación”, en:

- La interpretación teológica de esta religiosidad popular como camino de espiritualidad evangélica nos ayudará a evitar que su tratamiento temático y pastoral se reduzca a un proceso de adoc-trinamiento, ideologización o manipulación; también ayudará a purificar ciertas expresiones concretas que manifiestan rasgos de carácter mágico-supersticioso. Desde un esfuerzo de discernimiento evangélico, teológico y eclesial será posible superar el estado de sospecha en que generalmente la teología académica y la pastoral, influidas por las teorías y tendencias de la secularización, han puesto a la religiosidad popular, y facilitar que el pueblo creyente avance hacia una experiencia de signo y contenido auténticamente cristiano encarnado en su propia situación histórica y sociocultural (cfr. EN. 48).
- La valoración de la religiosidad popular en el horizonte de la espiritualidad cristiana ha de estar atenta y en sintonía con la peculiar sensibilidad simbólica del pueblo, al tipo de lenguaje en que se expresa, a la forma de valoración cristiana que tiene sobre las realidades y las experiencias vitales, a los núcleos temáticos en que se resumen y articulan sus ideas y creencias, a los imaginarios y motivaciones que guían sus actitudes y comportamientos, a los sentimientos que expresa en sus acciones religiosas, culturales y devocionales, así como a las demás mediaciones en que transcurre su experiencia de Dios y sus implicaciones existenciales y éticas.
- La espiritualidad popular implicada en la práctica religiosa del pueblo, a medida que este toma conciencia de sus posibilidades y valores evangélicos, se va proyectando como una espiritualidad de los pobres, en busca de la práctica de la justicia, de la liberación en la historia y en las situaciones concretas de la vida, a la luz de la Encarnación y Redención de Cristo. Habrá que buscar las mediaciones adecuadas para que la práctica religiosa del pueblo

Religiosidad popular y pastoral, Madrid, 1979, 143 ss.; DP. 466, 1297 ss; Jesús Espeja. *Espiritualidad y liberación*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1984.

sea como un *sacramento del seguimiento de Cristo* desde las condiciones propias de su existencia concreta y de su historia⁴⁷.

- Dadas las peculiares condiciones de tensión y conflictividad en que suele transcurrir y se expresa con frecuencia la historia y la experiencia religiosa del pueblo en Colombia y en Latinoamérica, habrá que buscar con perseverante empeño la forma de afianzar en todos los ámbitos humanos los valores espirituales del diálogo y la reconciliación, no para atenuar el pluralismo ni para tratar de domesticar la diversidad y las legítimas discrepancias, sino como una búsqueda evangélica de convergencia y unidad en torno a los valores humanos y cristianos fundamentales y como un signo eclesial de “comunidad y participación”, dentro de un sano respeto y promoción de lo autóctono y de los correspondientes procesos y tareas de inculturación de la fe, sin dejar oscurecer el horizonte de libertad y liberación en el que se articula la vida y la misión de la Iglesia en Latinoamérica y Colombia⁴⁸.

47 Cfr. Segundo Galilea. “El seguimiento de Cristo”, en: *Religiosidad popular...*, ob. cit., 241ss; Gustavo Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres*, ob. cit., 13-33 y 167-211; Id. *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca, 1984.

48 Cfr. Comisión teológica internacional, “La Reconciliación y la Penitencia”, en: *Revista Tierra Nueva*, 49 (1984), 72-92 (Documento preparatorio para el Sínodo de 1983); Juan Pablo II. *Reconciliación y penitencia*. Exhortación Apostólica postsinodal, diciembre 2 de 1984; SCDF. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, (22-III-1986), n. 13-15; 37-42; 52-57; 69; 75; 77-79; 89, etc.; DP. 1302 y 1308; Teólogos varios. *Una buena noticia: La Iglesia nace en el pueblo. Identidad de la Iglesia en América Latina*, Bogotá, 1979.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadía, Guillermo, *Compendio general de folklore colombiano* (3.^a ed.), Bogotá, 1977.
- Acuña, Luis Alberto, *Refranero colombiano* (2.^a ed.), Bogotá, Iqueima, 1951.
- Adam, Adolf, *L'Anno litúrgico. Celebrazione del mistero di Cristo. Storia-Teologia-Pastorale*, Torino, Editrice di ci, 1984.
- Agudelo C., Humberto Arturo, *Iglesia y sociedad en la República de Colombia contemporánea (1934-1970). Interpretación teológico-pastoral a partir de la documentación episcopal* (tesis de doctorado), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1983.
- Aldazábal, José, *Gestos y símbolos* (7.^a ed.), Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2003.
- Alliende, Joaquín y Lozano, Javier. *Puebla: religiosidad popular (religiosidad popular en Puebla: la madurez de una reflexión. Cultura y religiosidad popular: perspectivas desde Puebla)*. , Bogotá, Celam, 1979.
- Alzate Montes, Carlos Mario O. P., Benavides Silva, Fabian Leonardo y Escobar Herrera, Andrés Mauricio (coords.), *Religiosidad e imagen. Aproximaciones a la colección de arte colonial de la Orden de Predicadores en Colombia*, Ediciones USTA, 2014.
- Ancilli, Ermanno (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1983.
- Andrés, Melquiades, *La teología española en el Siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- Arango Cano, Jesús, *Mitos, leyendas y dioses chibchas*, Manizales, Imprenta departamental, 1965.

- Arboleda Mora, Carlos. *Paganismo y cristianismo en las fiestas colombianas*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2011.
- Ardila, Rubén, *Psicología del hombre colombiano. Cultura y comportamiento social*, Bogotá, Planeta, 1986.
- Arias Reyero, Maximino, *Evangelización y religiosidad popular*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1978.
- Ariza S., Alberto E., *Los dominicos en Colombia*, Bogotá, Provincia de San Luis Bertrán de Colombia, 1993.
- Ariza S., Alberto E., *Bibliografía de la Provincia Dominicana de Colombia*, Bogotá, 1967.
- Ariza S., Alberto E., *Hagiografía de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*. Bogotá, Iqueima, 1950.
- Astete, Gaspar. *Catecismo de la doctrina cristiana (reformado por la Conferencia Episcopal de Colombia en 1960 con nuevas adaptaciones y citas bíblicas por el P. Alonso Ruiz en 1979)*, Pasto, Casa Mariana, 1980.
- Auer, Johann, "Devoción al Corazón de Jesús y teología de la conversión", en *Revista Tierra Nueva*, Bogotá, julio (1983), pp. 62-82.
- AA.VV., *Culturas indígenas en los Andes septentrionales (Tercera exposición del ciclo "Las culturas de América en la época del Descubrimiento")*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana y Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1985.
- AA. VV., *Foi populaire Foi savante (Actes du V Colloque du Centre d'histoire des religions populaires tenu au College dominicain de théologie, Ottawa)*, París, Cerf, 1976.
- AA. VV., *La Iglesia y su misión (Quinto Congreso Nacional de Teología. Tunja, noviembre 23-28, 1981)*, Bogotá, Spec, 1982.
- AA. VV., *La religiosità popolare. Valore spirituale permanente*. Roma, Edizioni Teresianum, 1978.
- AA. VV., *Primer Congreso mariológico de Colombia. María en la religiosidad popular*, Bogotá, Paulinas, 1973.
- Ávila, Rafael, *Elementos para una evangelización liberadora*, Salamanca, Sígueme, 1971.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel. *Cultura y religión de la América prehispanica*, Madrid, BAC, 1985.
- Bakker, Nicolau, "Romarias: cuestionamento a partir de una pesquisa", en *REB*, septiembre, núm. 34 (1974), pp. 546-571.

- Basurko, Xabier, "Los santuarios hoy: claves de interpretación teológico-pastoral. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco", en *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular*, Vitoria, 1982, pp. 301-324.
- Bayle, Constantino, *El culto del Santísimo en indias*, Madrid, CSIC-Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951.
- Beltrán de Heredia, Vicente, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941.
- Bermejo y Carballo, José, *Glorias religiosas de Sevilla o noticia histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencias, sangre y luz fundadas en esta ciudad*. Sevilla, Imprenta y librería del Salvador, 1982.
- Bernal, José Manuel, *Iniciación al año litúrgico*, Madrid, Cristiandad, 1984.
- Bidegain de Urán, Ana María, "Para una historia del laicado católico en Colombia", *Theológica Xaveriana*, julio-septiembre, núm. 72 (1984), pp. 283-295.
- Bidegain de Urán, Ana María, (dir.), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Bogotá, Taurus, 2005.
- Bleeker, C. Jouco y Widengren, Geo (dir.), *Historia religionum. Manual de Historia de las Religiones*, Madrid, Cristiandad, 1973.
- Boff, Leonardo, "Catolicismo popular": ¿Qué é catolicismo?". *REB*, núm. 36 (1976), pp. 19-52.
- Boff, Leonardo, "¿Cómo pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificados?". *REB*, núm. 44 (1984), pp. 58-72.
- Boff, Leonardo, "María muller profética et libertadora. A piedade mariana na teologia da libertação". *REB*, XXXVIII (1978), pp. 59-72.
- Borges Morán, Pedro, *Análisis del conquistador espiritual de América*, Sevilla, 1961.
- Borges Morán, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960.
- Braga, Carlos, "Un problema fundamental de pastoral litúrgica: adaptación y encarnación en varias culturas", en *Revista Medellín*, marzo, núm. 1 (1975), pp. 51-82.
- Brandon, S. G. F. (dir.), *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid, Cristiandad, 1975.
- Briceño, Manuel. *Estampas pueblerinas*. Bogotá: Impresa, 1977.
- Briones, Luis, "Ideas para una valoración teológico-pastoral de la religiosidad popular", en *Revista Proyección Teológica*, Granada, mayo-junio, núm. 96 (1975), pp. 152-159.

- Bourgeois, H. "Le christianisme populaire. Un problema d'anthropologie theologique", en *Revista La Maison Dieu*, núm. 47 (1975), pp. 116-141.
- Camacho Guisado, Álvaro. "Ciudades sin ciudadanos. Incivilidad del colombiano", en *Lecturas dominicales de El Tiempo*, Bogotá, 2 de junio de 1996, p. 4-5.
- Canal Ramírez, Gonzalo y Posada, Jaime, *La crisis moral de Colombia*, Bogotá, Antares, 1955.
- Caravias, José Luis, *Religiosidad campesina y liberación*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1978.
- Cárdenas, Eduardo, "La ética cristiana y la esclavitud de los negros. Elementos históricos para el planteamiento de un problema", en: *Theológica Xaveriana*, Bogotá, núm. 30 (1980), pp. 227-257.
- Cárdenas, Eduardo, "La fiesta expresión popular", en, *Theológica Xaveriana*, Bogotá, núm. 27 (1977), pp. 177-194.
- Cárdenas, Eduardo, *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820). Estudio histórico sobre la religiosidad popular en Colombia (Nueva Granada) en las últimas décadas de la dominación española*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Cárdenas, Eduardo, "Religiosidad popular y métodos pastorales en la vida colonial de la Nueva Granada", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina (IRPAL)*, Bogotá, Celam, 1977, pp. 76-102.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza editorial, 1966.
- Carreño Rodríguez, Juan, *Diccionario Cofrade*, Sevilla, 1980.
- Carrillo Alday, Salvador. "La renovación en el Espíritu Santo", en *Revista Medellín*, vol.10, núm. 38 (junio 1984), pp.187-230.
- Carrizosa Umaña, Julio, *Colombia compleja*, Bogotá, Jardín Botánico José Celestino Mutis e Instituto de investigación de recursos biológicos Alexander Von Humboldt, 2014.
- Casas, José Joaquín, *Antología poética*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951.
- Castón, Pedro, "Algunas características de la religiosidad en Andalucía y Canarias", en, *Revista Proyección*, núm. 131 (1983), pp. 259-266.
- Castro, Américo, *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid, Taurus, 1973.
- Castro Carvajal, Beatriz (ed.), *Historia de la vida cotidiana en Colombia*, Bogotá, Grupo editorial Norma, 1996.

- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *Concordato de 1973* (3.^a ed.), Bogotá, SPEC, 1983.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia). *Declaración sobre la moralidad pública (XXXI Asamblea plenaria)*, Bogotá, 1975.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *Directorio nacional de pastoral educativa*, Bogotá, SPEC, 1980.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *Directorio nacional de pastoral familiar*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1976.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *Documento sobre educación*. Bogotá, SPEC, 1975.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *Identidad cristiana en la acción por la justicia (XXXII Asamblea plenaria)*, Bogotá, SPEC, 1976.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *Justicia y exigencias cristianas*, Bogotá, SPEC, 1973.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *La evangelización en Colombia. Memoria del simposio sobre la evangelización en Colombia, Bogotá (10 y 11 de julio de 1992)*, Bogotá, Kimpres Ltda., 1992.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *La hora actual en Colombia (Mensaje de Comité Permanente del Episcopado)*, Bogotá 3 de mayo de 1984.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *La iglesia ante el cambio (XXV Asamblea plenaria del Episcopado colombiano)* (3.^a ed.), Bogotá, SPEC, 1969.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *Mensaje pastoral (XXXVII Asamblea plenaria)*, Bogotá, 1981.
- CEC (Conferencia Episcopal de Colombia), *Renovación pastoral y nuevos ministerios. Estudio bíblico-teológico-pastoral sobre los ministerios*, Bogotá, Spec, 1975.
- Cehila, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo VII, Colombia y Venezuela*, Salamanca, Sígueme, 1981.
- Cehila-; Departamento Ecuménico de Investigaciones, *Materiales para una historia de la teología en América Latina* (VIII Encuentro Latinoamericano de Cehila, Lima, 1980), San José de Costa Rica, Pablo Richard (ed.), 1981.
- CEI-Comisión Teológica, *Vínculo de amor, Lema del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional*, Bogotá, 1968.
- Celam-Secretariado General. *Medellín. Reflexiones en el Celam*, Madrid, B.A.C., 1977.
- Charria A., Beatriz A. *Jesucristo ungido y liberador. Reflexión cristológica desde América Latina*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1997.

- Comblin, Joseph, "Monoteísmo y religiosidad popular", en *Revista Concilium*, enero, núm. 197, (1985), pp. 113-124.
- Congar, Yves, *El misterio del templo*, Barcelona, Editorial Herder, 1964.
- Congreso Internacional Ecuménico de Teología, *La irrupción de los pobres en la Iglesia. Documento del Congreso (São Paulo - Brasil, 20 de febrero a 2 de marzo, 1980)*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1980.
- Congreso Mariológico de Colombia, *María en la religiosidad popular. Ponencias, conclusiones, actas (Primer Congreso Mariológico de Colombia)*, Bogotá, Paulinas, 1973.
- Consejo Episcopal Latinoamericano-Celam. *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y Documento final (Encuentro de especialistas realizado en Bogotá en agosto 22-28 de 1976)*, Bogotá, Secretariado general del Celam, 1977.
- Consejo Episcopal Latinoamericano-Celam. *Liberación: Diálogos en el Celam*, Bogotá, Secretariado General del Celam, 1974.
- Cornejo, Vicente María y Mesanza, Andrés, *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá de su ciudad y su convento*, Bogotá, Escuela tipográfica salesiana, 1919.
- Corredor, Berta, *La familia en América Latina*, Bogotá, Centro de Investigaciones Sociales, 1962.
- Cortés Guerrero, José David, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en el siglo XIX. De la independencia a la Regeneración*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018.
- Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, *Conclusiones, (octubre 12-28 de 1992). La nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre*. Bogotá, CEC, 1992.
- Cullen, Carlos, "Fenomenología y religiosidad popular", en *Revista Stromata*, núms. 2-4 (1979), pp. 213-248.
- Cullen, Carlos, "Ethos Barroco: Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial", en *Libro Anual, Instituto teológico de Uruguay*, VIII-IX (1981-1982), pp. 85-103.
- De Roux, Rodolfo, *Una Iglesia en estado de alerta. Funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*, Bogotá, Servicio Colombiano de Comunicación Social, 1983.
- De Santa Teresa, Severino, *Orígenes de la devoción a la Santísima Virgen en Colombia*, Medellín, 1942.

- De Santa Teresa, Severino, *Virgenes conquistadoras que Santa Teresa envió a las Américas: La Purísima Concepción y Nuestra Señora del Carmen. Historia documentada de estas dos imágenes y del desarrollo de su culto y devoción en Iberoamérica*, Vitoria-San Sebastián, Ediciones El Carmen, 1951.
- Desilets, Andree et Guy Laperriere (Textes edités par), “Recherches et religions populaires” (*Colloque internacional* 1973). Montreal, Editions Bellarmin, 1976.
- Díaz Ardila, Jorge. “Receso del pecado. Un nuevo paganismo en Colombia”, en *Lecturas Dominicales de El Tiempo*, Bogotá, 24, III, (1991), pp. 8-10.
- Díaz Camacho, Pedro José, *La religiosidad popular en la historia de Colombia. Aproximación histórica al catolicismo popular en los Andes colombianos*, Bogotá, Códice, 1996.
- Díaz Camacho, Pedro José (comp.), *Religiosidad popular en Latinoamérica y Colombia*. Bogotá, Universidad Santo Tomás (Cuadernillos Avances, 6), 2005.
- Díaz Camacho, Pedro José, “Religiosidad popular: historia y evangelización”, en *IV Congreso Internacional “Los Dominicos y el Nuevo Mundo, Siglos XVIII-XIX”*, (Bogotá, 1993). Salamanca, San Esteban, 1995.
- Díaz Camacho, Pedro José, “Ética y religiosidad popular en Colombia”, ponencia presentada en el *Primer Congreso Regional de Filosofía* (marzo 25-30 de 1994), Neiva, USTA-CED, pp. 31-45.
- Díaz Camacho, Pedro José, “Competencias ciudadanas y Derechos Humanos. En las fronteras de la ética y la religión”, en *Albertus Magnus*, vol. 1, núm. 3 (2004), pp. 95-106.
- Díaz Camacho, Pedro José, “El santuario religioso. Fenómeno religioso y turístico”, en el *Primer Congreso Iberoamericano de Destinos Religiosos*. Buga, (2007).
- Díaz Camacho, Pedro José, “María en la religiosidad popular colombiana. Fenomenología religiosa y hermenéutica teológica”, en *Revista Albertus Magnus*, (2012), vol. 3, núm. 4, pp. 93-129.
- Díaz Camacho, Pedro José, “El alma colombiana. Idiosincrasia e identidades culturales en Colombia”, en *Revista Hallazgos* (2012), núm. 18, pp. 119-141.
- Díaz Camacho, Pedro José, “La devoción mariana en la Orden de Predicadores. Una narrativa hermenéutico-teológica”, en *Revista Albertus Magnus*, 1vol. 7, núm. 1 (2016), pp. 01-120.
- Di Filippo, Mario Alirio, *Lexicon de colombianismos*, Bogotá, Banco de la República, 1983.
- Concilio Vaticano II, *Constituciones. Declaraciones* (37.^a ed.), Madrid, BAC, 1982.
- Duméry, Henry, *Fenomenología y religión. Estructura de la institución cristiana*. Barcelona, Nova Terra, 1968.

- Duque Mejía, Gilberto, *Cinco siglos de producción teológica en Colombia*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2002.
- Duquoc, Christian, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Madrid, 1985.
- Durán, Juan Guillermo, *Monumenta catechetica hispanoamericana. (Siglos XVI-XVII)*, Buenos Aires, Universidad Católica, 1984.
- Durkeim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Ediciones Akal, 1982.
- Dussel, Enrique, *América Latina y conciencia cristiana*. Quito, IPLA, 1970.
- Dussel, Enrique, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*. Salamanca, Sígueme, 1978.
- Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492-1973*, Barcelona, Nova Terra, 1974.
- Dussel, Enrique, *Introducción general a la historia de Iglesia en América Latina (Historia general de la Iglesia en América Latina, I/I)*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación*, Buenos Aires, 1973.
- Echeverry, P., Antonio José, *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de comunidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*, Cali, Universidad del Valle, 2005.
- Egaña, Antonio de, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Hemisferio Sur, Madrid, BAC, 1966.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1983.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza editorial, 1972.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo magicorreligioso*, Madrid, Taurus, 1974.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Cristiandad, 1957.
- Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*, Ciudad de México, 1975.
- Equipo Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- Espinosa Arce, Juan Pablo, "Algunas imágenes de Dios y teologías liberadoras dentro de la religiosidad popular latinoamericana", en *Revista Albertus Magnus*, vol. 7, núm. 2 (2017), pp. 265-284.

- Fajardo, Luis, *¿La moralidad protestante de los antioqueños? Estructura social y personalidad*, Cali, Universidad del Valle, s. f.
- Fals Borda, Orlando, *Campesinos de los Ande*, Bogotá, Iqueima, 1961.
- Fermoso, Paciano, *Catolicismo de la juventud colombiana. Estudio sociorreligioso del Colegio y la Universidad*, Bogotá, Bibliográfica Colombiana, 1961.
- Fernández, Jesús María y Granados, Rafael, *La obra civilizadora de la Iglesia en Colombia*, Bogotá, Librería Voluntad, 1936.
- Fernández de Sotomayor, Juan, *Catecismo o instrucción popular*, Bogotá, Editorial Kelly, 1976.
- Figuroa, Cristo Rafael, "Algunas expresiones del fenómeno religioso en la actual novela hispanoamericana", en *Celam: Iglesia y cultura Latinoamericana*, Bogotá, Celam, 1982, pp. 373-395.
- Flórez Beltrán, Hugo, *Bosquejos para el desarrollo de una Psicología en Colombia*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1984.
- Flórez, Gabriel María, "Actividad espiritual y dinámica sicología de la superstición", en *Revista Allis Tradere*, núm. 10 (1958), pp. 25-28.
- Flórez, Gabriel María, "El funcionalismo religioso. Un fenómeno psicológico y una actitud espiritual", en *Revista Allis Tradere*, núm. 16 (1959), pp. 169-203.
- Friedmann, Susana, *Las fiestas de junio en el Nuevo Reino*, Bogotá, Editorial Kelly; Instituto Caro y Cuervo y del Patronato Colombiano de Artes y Ciencias, 1982.
- Gamboa Hinestrosa, Pablo, *La pintura apócrifa en el arte colonial. Los doce arcángeles de Sopó*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- Galeano Atehortúa, Adolfo, *Tensiones y conflictos de la teología en su historia*, Bogotá, San Pablo, 2008.
- Galilea, Segundo, *Introducción a la religiosidad latinoamericana*, Quito, Editorial Camino, s. f.
- Galilea, Segundo (dir.), *Información teológica y pastoral sobre América Latina*, Bogotá, Secretariado General de la CLAR, 1974.
- Galilea, Segundo (ed.), *La vertiente política de la pastoral*, Quito, Departamento de pastoral del Celam, 1970.
- Galilea, Segundo, *Para una pastoral latinoamericana* (1.^a ed.), México, Paulinas, 1968.
- Galilea, Segundo, *Pastoral de Santuarios*, Quito, Camino, 1973.
- Galilea, Segundo, *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1979.

- Galilea, Segundo y González, Mónica, *Catolicismo popular*, Quito, Camino, 1972.
- García Mejía, Fernando, *Los humorísticos asuntos del buen Dios*, Bogotá, Plaza y Janés, 1996.
- Giordano, Oronzo, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983.
- Gómez Hoyos, Rafael, "Iglesia y Estado en el Nuevo Reino de Granada", en *RACHE*, 17-18 (1970), pp. 5-20.
- Gómez Hoyos, Rafael, "Los ministerios en la Iglesia colombiana de los siglos XVI-XVIII", en *Theológica Xaveriana*, 25 (1975), pp. 31-39.
- González Dorado, Antonio, "Hacia la recuperación y recreación de los signos vivos populares para nuestras celebraciones", en *Revista Medellín*, vol. 7, núm. 27 (1981), pp. 353-368.
- González, Fernán, *Partidos políticos y poder eclesiástico*. Bogotá, Cinep, 1977.
- González, José Luis, "Teología de la liberación: un nuevo marco teórico para la comprensión de la religiosidad popular", en *Revista Páginas*, núms. 49-50 (1982), pp. 4-13.
- González, José Luis, "Teología de la liberación y religiosidad popular", en *Revista Páginas*, núm. 49-50 (1982), pp. 4-13.
- González Álvarez Luis José y Marquínez Argote Germán, *Valores éticos para la convivencia*. Bogotá, El Búho, 1999.
- Gutiérrez, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- Gutiérrez, Gustavo, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, 1984.
- Gutiérrez, Gustavo, *El Dios de la vida*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas-CEP, 1989.
- Gutiérrez, José, *Idiosincrasia colombiana y nacionalidad*, Bogotá, Editorial Revista colombiana, 1966.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia, *Familia y cultura en Colombia*, Bogotá, Tercer mundo, 1968.
- Guzmán Campos, Germán, Fals Borda, Orlando y Umaña Luna, Eduardo, *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social* (9.^a ed.), Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1980.
- Haag, Herbert, *El diablo. Su existencia como problema*, Barcelona, Herder, 1978.
- Haddox, Benjamín Edward, *Sociedad y religión en Colombia. Estudio de las instituciones religiosas colombianas*, Bogotá, Tercer mundo, 1965.

- Haguen E, Everett, *El cambio social en Colombia*, Bogotá, Tercer mundo, 1963.
- Hani, Jean, *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, 1983.
- Häring, Bernard, *El sagrado corazón de Jesús y la salvación del mundo*, Bogotá, Paulinas, 1984.
- Helguera, Adela, "Atitude da religiosidade popular diante da dor", en REB, núm. 44 (1984), pp. 49-57.
- Henriquez, Cecilia, *Imperio y ocaso del sagrado Corazón en Colombia. Un estudio histórico simbólico. Ensayo*, Bogotá, Altamir, 1996.
- Hilaire, Yves-Marie (Textes reunis par), *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire a travers l'histoire*, Lille, Centre interdisciplinaire d' études des religions de l'Université de Lille, 1981.
- Hoffner, Joseph, *La ética colonial española en el Siglo de Oro*, Madrid, Cultura Hispánica, 1957.
- Houghton Pérez, Teresa, "Características de la religiosidad popular", en *Revista Análisis*, núm. 29 (1979), pp. 61-76.
- Houtart, François, *Mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1959.
- Houtart, François, *Sociología de la religión*, Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores, 1998.
- Houtart, François y Pérez, Gustavo, *Acción cultural popular: sus principios y sus medios de acción. Consideraciones teológicas y sociológicas*, Bogotá, 1960.
- Idígoras, José Luis, "María y la Iglesia. María mujer y pobre, arquetipo de la Iglesia, femenina y pobre", en *Revista Medellín*, núm. 32 (1982), pp. 465-488.
- Idígoras, José Luis, "Secularización de la moral cristiana", en *Revista Medellín*, vol. 10, núm. (1984), pp. 231-256.
- Instituto Internacional del Corazón de Jesús, *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*, Bogotá, 1982.
- Izquierdo Gallo, Mariano, *Mitología americana. Selección de mitos aborígenes de América*, Madrid, Guadarrama, 1956.
- Izquierdo Maldonado, Gabriel, "El mundo religioso afro-americano de litoral pacífico", en *Theológica Xaveriana*, núm. 71 (1984), pp. 197-224.
- Jaramillo, Rubén, *Moralidad y modernidad en Colombia*, Bogotá, ESAP, 1998.
- Jaramillo Uribe, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1964.

- Jiménez Cadena, Gustavo, *Sacerdocio y cambio social. Estudio sociológico en los Andes colombianos*, Bogotá, Tercer Mundo, 1967.
- Jiménez Duque, Baldomero y Sala Balust, Luis (dirs.), *Historia de la Espiritualidad.*, Barcelona, Juan Flors, 1969.
- Jiménez Meneses, Orián y Montoya Guzmán, Juan David (eds.), *Fiesta, memoria y nación. Ritos, símbolos y discursos, 1573-1830*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica veritatis splendor* (6 de agosto de 1993).
- Juan Pablo II. *Exhortación apostólica Catechesi tradendae* (16 de octubre de 1979)
- Junta de Andalucía, *Guía de las fiestas populares*, Sevilla, 1982.
- Jursich Durán, Mario, *La Virgen. Fe y aventura en Colombia*. Bogotá, Ediciones Alfred Wild; Zona Ediciones, 1997.
- Kudo, Tokihiro y Vidales, Raúl, *Práctica religiosa y proyecto histórico. Hipótesis para un estudio de la religiosidad popular en América Latina*, Lima, CEP, 1975.
- Londoño, Julio, *Nación en crisis*, Bogotá, Biblioteca de Autores Contemporáneos, 1995.
- López Azpitarte, Eduardo, “La moral popular en la reflexión del teólogo”, en *Revista Proyección*, núm. 29 (1982), pp. 183-198.
- López de Mesa, Luis, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, Medellín, Bedout, 1970.
- López de Mesa, Luis, *Disertación sociológica*, Medellín, Bedout, 1970.
- López de Mesa, Luis, *Escrutinio sociológico de la historia de Colombia*, Medellín, Bedout, 1970.
- López Rodríguez, Mercedes, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: La cristianización de las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI (1550-1600)*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAH), 2001.
- Lozano Barragán, Javier, “Cristo en la reflexión misionera de Iberoamérica”, en *Cristología en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 137-163.
- Lucas, Juan de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y antropología de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- Luzbetak, Louis, *La Iglesia y las culturas*, Bogotá, Departamento de Investigaciones Sociales, 1967.
- Llano Ruiz, Alonso, *Orientación de la religiosidad popular en Colombia. Devociones cristológicas, marianas, a los santos, a los difuntos* (1.^a ed.), Medellín, Bedout, 1982.

- Maldonado, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985.
- Maldonado, Luis, *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo del cristianismo popular*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- Maldonado, Luis, “La teología festiva. Evolución y actualidad”, en, *Revista Salmanticensis*, enero-abril, vol. 22 (1985), pp. 73-105.
- Maldonado, Luis, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad, 1975.
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
- Mankeliumas, Mateo, *Psicología de la religiosidad*, Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1961.
- Manselli, Raoul, *La religión populaire au Moyen âge. Problemes de méthode et d'histoire*, Montreal, Institute d'études medievales Albert le Grant, 1975.
- Mardones, José María, *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander, Sal Terrae, 1996.
- Marins, José, *Praxis de los Padres de América Latina. Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)*, Bogotá, Paulinas, 1978.
- Marquinez Argote, Germán, González Álvarez, Luis José, Rodríguez Albarracín, Eudoro, Houghton Pérez, Teresa y Beltrán Peña, Francisco, *El hombre latinoamericano y sus valores* (5.ª edición), Bogotá, Nueva América, 1991.
- Martimort, Aimé Georges, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia (Nueva edición actualizada y aumentada)*. Barcelona, Herder, 1992.
- Martínez Albiach, Alfredo, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, Facultad de Teología, 1969.
- Martín Velasco, Juan, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1976.
- Martín Velasco, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión* (3.ª ed.). Madrid, Cristiandad, 1982.
- Martín Velasco, Juan, “Devoción mariana”, en *Nuevo diccionario de mariología* (2.ª ed.). Madrid, San Pablo, 1993, pp. 572-599.
- Martins Filho, José Reinaldo Felipe, “Sobre o protagonismo laical do catolicismo popular: Pistas para reflexao”, en *REB*, vol. 78, núm. 311 (2028), pp. 679-694.
- Marulanda, Octavio, *El folclor en Colombia. Práctica de la identidad cultural*, Bogotá, Artestudio, 1984.
- Marzal M., Manuel, *Estudios sobre religión campesina*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 1977.

- Marzal M., Manuel, "Religiones populares en América del Sur", en *Revista Pastoral Popular*, núm. 148, (1977), pp. 32-38.
- Mateos, Juan, *Cristianos en fiesta*, Madrid, Cristiandad, 1975.
- Mesa, Carlos, "La administración de los sacramentos en el Nuevo Reino de Granada", en *Revista Vida Espiritual*, núm. 81 (1985), pp. 5-19.
- Mesa, Carlos, "Concilios y Sínodos en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia", en *Misionalia Hispánica*, núm. 31 (1974), pp. 129-172.
- Mesa, Carlos, "El sacramento del matrimonio en el Nuevo Reino de Granada", en *Theológica Xaveriana*, núm. 25 (1975), pp. 53-61.
- Mesa, Carlos, "Historiografía eclesiástica colombiana de 1860 a 1968", en *RACHE*, núm. 9 (1968), pp. 31-70.
- Mesa, Carlos, "La enseñanza del catecismo en el Nuevo Reino de Granada", en *Revista Misionalia Hispánica*, núm. 90 (1973), pp. 299-334.
- Mesa, Carlos E., "Los laicos en la edificación de Iglesia novogranadina", en *Revista Medellín*, diciembre, núm. 36 (1983), pp. 503-533.
- Mesa, Carlos E., "Manifestaciones eucarísticas en la primitiva historia colombiana", en *RACHE*, núm. 19-20 (1970), pp. 303-329.
- Methol Ferre, Alberto, "Marco histórico de la religiosidad popular", en *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, Celam, 1977, pp. 45-68.
- Mesanza, Andrés, *Célebres imágenes y santuarios de Nuestra Señora en Colombia*, Chiquinquirá, Veritas, 1950.
- Mesanza, Andrés, *Nuestra Señora de Chiquinquirá y monografía histórica de esta Villa*, Bogotá, Imprenta Eléctrica, 1913.
- Misión, Economía y Humanismo, *Estudio sobre las condiciones del desarrollo en Colombia*, Bogotá, 1958.
- Moliner, José María, *Espiritualidad medieval. Los mendicantes*, Burgos, Monte Carmelo, 1974.
- Monteiro, Joaquín, "O diabo da teología e a teología do diabo", en *Revista Humanística e Teología*, tomo V, fascículo 1, Porto (1984), pp. 45-98.
- Moreno, Isidoro, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad. Ensayo*, Sevilla, Biblioteca de la cultura andaluza, 1985.
- Moreno, Isidoro, *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974.
- Múnica, Alberto, "Estampas del cristianismo campesino", en *Theológica Xaveriana*, núm. 27 (1977), pp. 195-203.

- Muñoz Triguero, Isidoro, "Religiosidad popular. Un nuevo contexto ideológico", en *Revista Proyección*, Granada, núm. 133 (1984), pp. 109-120.
- Naranjo Villegas, Abel, "Morfología de la nación colombiana. Aproximación a su antropología cultural", en *Historia Extensa de Colombia de la Academia Colombiana de Historia*, Bogotá, Lerner, 1965.
- Navarrete, María Cristina, *Prácticas religiosas de los negros en Colombia*, Cali, Universidad del Valle, 1995.
- Neira, Germán, "Presupuestos de un método de investigación de la religión popular", en *Theológica Xaveriana*, núm. 71 (1984), pp. 165-196.
- Neira, Germán, *Religión popular católica latinoamericana. Tres líneas de interpretación (1960-1980)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Neira, Germán, *Religión popular católica latinoamericana. Segunda parte. Dialéctica de interpretaciones (1960-1980)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Ocampo López, Javier, *Las fiestas y el folclor en Colombia*, Bogotá, Ancora Editores, 1985.
- Olmedo y Rivero, Jesús de, *La cultura del silencio en América Latina*, Madrid, Popular, 1985.
- Pablo VI. *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975).
- Pacheco, Juan Manuel, *La Evangelización del Nuevo reino. Siglo XVI*, en *Historia Extensa de Colombia de la Academia Colombiana de Historia*, Bogotá, Lerner, 1971.
- Pacheco, Juan Manuel, "La consolidación de la Iglesia. Siglo XVII", en *Historia Extensa de Colombia de la Academia Colombiana de Historia*, Bogotá, Lerner, 1975.
- Pannet, Robert, *El catolicismo popular*, Madrid, Ediciones Marova, 1976.
- Pérez, Gustavo, *El problema sacerdotal en Colombia*, Bogotá, Centro de Investigación Social, 1962.
- Pérez, Juan Manuel, *Predicadores del Nuevo Mundo. Los Dominicos en el siglo XVI*, Bogotá, CIDAL, 1987.
- Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América. Vol. I: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*. Madrid, BAC-CEI, 1984.
- Pin, Emile, *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*, Bogotá, Feres, 1963.
- Pinedo, Ignacio, *Religiosidad popular. Su problemática y su anécdota*, Bilbao, Mensajero, 1977.

- Plata, Quesada, William Elvis (ed.), *El hecho religioso. Historia en perspectiva regional*, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander (UIS), 2013.
- Plongerón, Bernard (dir.), *La religion populaire dans l'occident chrétien. Approches historiques*, París, Beauchesne, 1976.
- Rahner, Karl, "Por qué y cómo podemos venerar a los santos", en: *Escritos de Teología*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 307-335.
- Ramírez Uribe, Leonardo, "La práctica y difusión del Rosario en la Colombia del siglo XVI", en *Theológica Xaveriana*, núm. 29 (1979), pp. 425-455.
- Restrepo González, Alberto, "La experiencia de la otredad. Reflexiones antropológicas en torno a la religiosidad popular", en *El Colombiano. Literario Dominical*. Colombia, (4 de abril de 1999), pp. 8-11.
- Restrepo, Huberto, *La religión de la antigua Antioquia. Estudio teológico-pastoral sobre Tomás Carrasquilla*, Medellín, Bedout, 1972.
- Restrepo, Javier Darío, *La rebelión de las sotanas. Golconda, 25 años después* (2.^a ed.), Bogotá, Planeta, 1995.
- Ribeiro de Oliveira, Pedro de Assis, "Expressões religiosas populares e liturgia", en *REB*, vol. 43 (1983), pp. 909-948.
- Ríos Molina, Carlos Andrés, *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*, Bogotá, Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN), 2002.
- Rodríguez Becerra, Salvador, *Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares*, Madrid, Tres, Catorce, Diecisiete, 1982.
- Rodríguez González, Ana Luz, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales. Una mirada al tejido social de la Independencia*, Bogotá, Banco de la República; El Áncora editores, 1999.
- Rolim, Francisco, "Condicionamientos sociales del catolicismo popular", en *Revista Medellín*, núm. 7 (1976), pp. 333-358.
- Royo Marín, Antonio, *El gran desconocido. El Espíritu Santo y sus dones*, Madrid, BAC, 1977.
- Rubio, Miguel, "El rostro cristiano de María. ¿Cómo hablar de María al hombre actual?", en *Revista Razón y Fe*, núm. 1028 (1984), pp. 475-488.
- Salado Martínez, Domingo, *Religiosidad mágica. Estudio crítico-fenomenológico sobre la interferencia magia-religión*, Salamanca, San Esteban, 1980.
- Salvatierra, Ángel María, "Religiosidad popular y ateísmo en América Latina", en *Revista Medellín*, núm. 7 (1976), pp. 386-401.
- Santa, Eduardo, *Raíces históricas de la cultura colombiana y otros ensayos*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 2001.

- Santa Teresa, Severino de, *Orígenes de la devoción a la Santísima Virgen en Colombia*, Medellín, Bedout, 1942.
- Santa Teresa, Severino de, *Virgenes conquistadoras que Santa Teresa envió a las Américas: La Purísima Concepción y Nuestra Señora del Carmen. Historia documentada de estas imágenes y del desarrollo de su culto y devoción en iberoamérica*, San Sebastián, El Carmen, 1951.
- Saranyana, Josep-Ignasi, *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*, Bogotá, Celam, 2005.
- Scannone, Juan Carlos, "Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular", en *Revista Stromata*, núms. 3/4 (1984), pp. 261-274.
- Scannone, Juan Carlos, "Mestizaje cultural y bautismo cultural. Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", en *Revista Stromata*, núm. 33 (1977), pp. 73-91.
- Scannone, Juan Carlos, "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aporte filosófico a la problemática", en *Revista Stromata*, núm. 34 (1978), pp. 27-42.
- Scannone, Juan Carlos, "Sabiduría popular y teología inculturada", en *Revista Stromata*, núm. 35 (1979), pp. 3-18.
- Secretariado Nacional de Pastoral Social (SNPS), *Aproximación a la realidad colombiana*, Bogotá, (SNPS), 1981.
- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín (1968). *Conclusiones*. ("La presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II") (6.ª ed.), Bogotá, Secretariado General del Celam, 1973.
- Seladoc-Equipo, *Religiosidad popular*. Salamanca, Sígueme, 1976.
- Sirboni, Silvano, *El lenguaje simbólico de la liturgia. Los signos que manifiestan la fe*, Bogotá, San Pablo, 2001.
- Socarrás, José Francisco, *La crisis de los valores en Colombia* (1.ª ed.), Bogotá, Tercer Mundo, 1978.
- Solá, Sabino, *El diablo y lo diabólico en las letras americanas (1550-1750)*, Bilbao, 1973.
- Soto Aparicio, Fernando, *Hermano hombre*. Medellín, Editorial Atenea, 2013.
- Sotomayor, María Lucía, *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAH), 2004.
- Téllez G, Luis F., O. P., *Iberoamérica y sus inicios cristianoculturales*, Bogotá, Antropos, 1992.

- Téllez G, Luis F., O. P., *Una luz en el camino. Santuario de la Virgen del Rosario. Chiquinquirá-Colombia*, Bogotá, Padres Dominicos, 2005.
- Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (2ª ed.), Bogotá, Celam, 1979.
- Undurraga, Armando, *Evaluación de la religiosidad popular en Latinoamérica*, Santiago de Chile, Paulinas, 1969.
- Vallejo Tobón, Gustavo, *Cristianismo y supersticiones en Latinoamérica. Rasgos de religiosidad popular latinoamericana*, Caracas, Paulinas, 1978.
- Vallejo Tobón, Gustavo, *La devoción popular mariana en los santuarios marianos. Trasfondos históricos- Contenidos-Perspectivas*, Medellín, Comisión teológica arquidiocesana, 1982.
- Varios. *Manual de ateología. 16 personalidades colombianas explican por qué no creen en Dios* (2.ª ed.), Bogotá, Tierra Firme Editores, 2009.
- Vanrell, Bartolomé, *Crisis de fe y adolescencia. 2000 jóvenes confiesan los motivos de su fe o de su incredulidad*, Bogotá, Paulinas, 1969.
- Vargas Lesmes, Julián, “Fiestas y celebraciones públicas en Santafé”, en *La sociedad de Santafé colonial*, Bogotá, Cinep, 1990, pp. 301-341.
- Vargas Urgarte, Rubén, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados* (3.ª ed.), Madrid, 1956.
- Vauchez, André, *La espiritualidad del occidente medieval*, Madrid, 1985.
- Vekemans, Roger (ed)., *Cor Christi. Historia-teología-espiritualidad y pastoral*, Bogotá, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, 1980.
- Vidales, Raúl y Kudo Tokihiro, *Prácticas religiosas y proyecto histórico. Hipótesis para un estudio de la religiosidad popular en América Latina*, Lima, CEP, 1975.
- Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1983.
- Widengren, Geo, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976.
- Zuluaga, Francisco, *Estructuras eclesíásticas de Colombia*, Bogotá, CIAS, 1968.
- Zuluaga, Francisco, *La religiosidad popular en Colombia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1977.
- Zuluaga, Francisco, *Los campesinos colombianos*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1981.

SOBRE EL AUTOR

Pedro José Díaz Camacho, O. P.

Sacerdote de la Orden de Predicadores. Teólogo. Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Especialista en Ecumenismo y Nuevos Movimientos Religiosos del CELAM y la Universidad San Buenaventura. Doctor en Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Posdoctor en Narrativa y Ciencia de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Profesor de teología y de humanidades en varias instituciones de educación superior. Conferencista, autor y editor de diversos escritos. Ha desempeñado diversos cargos académicos y directivos en la comunidad dominicana y en la Universidad Santo Tomás (Colombia).

ÍNDICE ANALÍTICO

Advocaciones 31, 141-142, 144, 155, 245, 283, 286-290, 292, 299, 305, 318

Agente 20, 39-40, 44, 46, 55, 60, 69, 77, 82-83, 85-87, 89, 91-92, 94, 96-97, 100-101, 160, 172, 237, 239-240, 242, 260-261, 284, 357-358

Arraigo 50-51, 54, 56, 59, 61, 63, 71, 95, 101, 153, 155, 195, 217, 225, 263, 286-290, 305, 322, 356, 389, 402, 418-419

Campanero 38, 48, 54, 62, 65, 83-85, 291, 401

Carisma 78, 81, 86, 89, 91, 108, 121, 206, 208, 211-212, 233, 238, 243-248, 257, 304, 432, 440-441

Clero 39, 44, 54-55, 64, 68, 77-93, 113, 211, 232-253, 263, 265-266, 357, 419, 423

Concilio Vaticano II 18, 27, 38-39, 53, 81-82, 85-86, 118, 153, 184, 208, 224-225, 229, 238, 254-255, 257, 269, 285, 302, 314, 329, 342, 360, 379, 393, 402, 407-408, 415, 420, 430

Convergencia 144, 157, 182, 299, 449, 453

Corporativo 83, 89, 91, 211, 230, 245

Corista 85-86

Cristología 60, 62, 107, 141-146, 153, 156-157, 161, 164, 169, 176, 178, 180-181, 195, 217, 221-222, 225, 309, 343, 380, 423, 439

Devoción mariana 143, 283-184, 286, 288-292, 297, 300, 302, 304, 307-308, 315, 316, 318

Discernimiento 69, 97, 100-101, 117, 126, 210, 221, 238, 247, 301-302, 322, 333, 337-338, 341, 358, 416, 429-432, 437, 441-443, 445, 450, 452

Dolor 36, 127, 157, 159-160, 162, 168, 175-176, 182, 201, 224, 274, 343, 368, 385, 390, 391, 399, 401, 407-408, 439, 446

Drama 59, 158-160, 168, 221

Escatología 73, 130, 166, 217, 220-221, 224, 380-381, 391, 394-400, 402-404, 406-407

Escuela 36, 40-42, 44-46, 83, 94, 101, 113, 172, 237, 240-241, 358

Espacio físico 49-50, 210

Espacio geográfico 28, 34, 39, 48

Espiritualidad 17-18, 56, 59, 80, 93, 151, 158, 160, 169, 177, 183, 195, 199-200, 202-203, 209, 220, 225-226, 243, 287, 293, 298, 307, 324, 328, 343, 393-394, 397, 399, 404, 409, 427-428, 441, 448, 451-452

Experiencia cristológica 60, 145, 150, 152, 157, 162-164, 166, 168-171, 179, 182-185, 191, 193, 201, 213, 218-219

Experiencia sacramental 73, 167, 225, 258, 280, 437

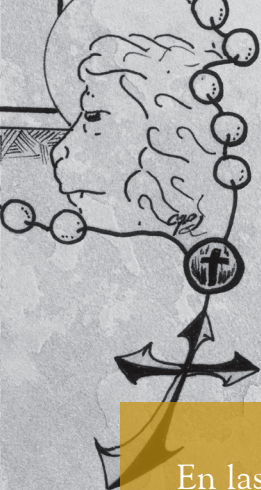
Fenomenología 18, 28, 33, 52, 55, 77, 87, 108, 135, 142, 147, 157, 189, 209, 212-213, 260, 273, 275,

- 284-285, 300, 302, 319, 321, 349, 367-368, 380,
383-384, 393, 396, 415, 417, 426-428, 436, 451
Fiestas marianas 286, 290-291, 300, 317
Fiestas religiosas 55, 237, 246, 286
Fisonomía eclesial 251
Función modélica 302, 308, 310, 344
Función religiosa 39-41, 48, 82, 194, 286, 340
Función social 40, 121, 401
Funcionalismo 190, 441
Hogar 36, 39-41, 43-46, 61, 83, 101, 109, 113,
151, 237, 239, 241, 245, 294, 355, 384, 327, 446
Imágenes religiosas 41, 43, 72, 171, 281, 323, 341,
343
Inculturación 17, 306, 418, 425, 433-435, 453
Itinerario 69, 71, 73, 163, 260, 380, 453
Milagro antropológico 155
Ministerio 81, 83, 87, 143, 145, 241-244, 249,
441, 449
Monopoliteísmo 116-117
Moral popular 349-364, 368-370
Morfología 29, 79, 121, 122, 126, 127, 180, 240,
352, 356, 365, 366, 368, 405, 417
Movimientos juveniles 95
Organista 84-86
Paisaje andino 28
Pluriformidad 421, 435
Pneumatología 213
Pneumatológico 9, 117, 203, 207, 209, 211, 213
Polarización dogmática 153
Praxis moral 9, 347, 350-351, 353, 355, 357, 359,
361, 363, 365, 367, 369, 371, 373, 375
Racionalidad figurada 422
Representación religiosa 159
Ritos de transición 156, 260, 274-275, 278-279, 437
Sacristán 324
Semana Santa 56-60, 85, 87-88, 90-91, 96, 145,
157-160, 162, 164-169, 179, 201, 218-219, 223,
275, 300, 308, 372
Simbolismo 8, 28, 33, 38-39, 47, 52, 84, 121, 148,
152, 165, 171, 174, 177-181, 190, 192, 194-195,
200, 235, 279, 300, 322, 334, 342, 395, 464, 467,
470
Soteriología 9, 166, 215, 217-225, 380, 396
Templo 33, 35-36, 38-42, 45-46, 54, 61, 72, 73,
83-84, 190, 197, 234-236, 268, 271-272, 284, 293,
298, 467
Teología 19, 31, 42, 79, 80, 82-83, 100, 108, 110-
111, 115, 119, 130-131, 136, 142, 144-145, 153-
154, 161, 163, 165, 167-168, 174, 177, 181-182,
192-193, 201, 207-208, 211-212, 218, 221-222,
238-239, 246, 254, 258-59, 277, 284, 286, 310,
327-328, 331, 349-350, 352-354, 359, 369-370,
381, 392-393, 404, 407-408, 424, 426, 435, 443,
446-447, 449, 451-452, 457-459, 461, 464-466,
469-470, 473, 479
Teológico 8, 18, 28, 62, 107, 110, 112, 145, 148,
165, 193, 195, 209, 219, 226, 258, 275, 279, 286,
302, 305, 309, 320, 350, 380-381, 388, 393, 394,
395, 400, 403, 415-416, 423, 429-430, 442, 445,
448, 451-452, 462
Valoración subjetivista 366-367
Viacrucis 38, 54, 58-59, 88, 96, 159-160, 162,
167, 173



Esta obra se editó en Ediciones USTA.

2022



Studiositas
Theologica

En las décadas posteriores al Concilio Ecuménico Vaticano II, abundaron los estudios sobre la religiosidad popular y las implicaciones pastorales en el contexto latinoamericano, lo que resultó en publicaciones de documentos, libros y revistas, así como el surgimiento de algunos institutos dedicados a promover y difundir este tipo de reflexiones, junto con la organización de congresos y eventos similares en torno a las cuestiones de la religiosidad popular y las implicaciones pastorales, tanto en el ámbito eclesial institucional, como en grupos eclesiales de iniciativa más particular. Las conferencias episcopales de los distintos países, incluida la de Colombia, han abordado las cuestiones de la religiosidad popular en diversas ocasiones y en documentos oficiales, teniendo en cuenta que se encuentran dentro de las preocupaciones pastorales y de la misión evangelizadora.

La presente indagación ha tenido en cuenta gran parte de la documentación surgida de estas dinámicas posconciliares del catolicismo, tanto a nivel latinoamericano, como en el ámbito colombiano, buscando resaltar los aspectos teológicos implicados mediante un ejercicio de interpretación que ayude a comprender y valorar la experiencia religiosa popular en el contexto y las líneas de lo que la Iglesia ha propuesto desde hace bastantes años como una necesidad de investigación y estudio.



UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS
SEDE PRINCIPAL