

Entre o profano e o sagrado: abordagem pastoral

AGOSTINO MARCHETTO*

Resumo

O presente estudo pretende ser uma abordagem pastoral da tensão entre o profano e o sagrado, no contexto amplo da piedade popular, nos seus componentes externos (expressão ritual, estética, que podemos perceber) e elementos subjacentes (um sentido profundo, uma vivência, uma experiência de fé que escapa à nossa percepção). As peregrinações aos santuários situam-se no âmbito das manifestações mais notáveis.

É necessária uma evangelização da piedade popular, mas esta não passa, em primeiro lugar, por mudar os ritos ou as práticas externos, mas antes por melhorar as atitudes e motivações que nelas subjazem, para o que é necessária a formação das pessoas nela implicadas.

Sem pretender uma análise exaustiva, o estudo centra-se em algumas das características mais importantes da piedade popular (a história como “história de salvação”; a acentuada dimensão festiva e celebrativa; a importância do tempo, do espaço, da narração e da iconografia religiosa, entre outras), nas quais acontece o balanceamento e a tensão entre o profano e o sagrado.

Palavras-chave: profano, sagrado, piedade popular, peregrinação, santuário, pastoral, beleza.

Abstract

The present study intends to be a pastoral approach to the tension between the profane and the sacred, in the broad context of popular piety, its external components (ritual expression, aesthetic, which we can perceive) and underlying elements (a deep

* Secretário do Pontifício Conselho da Pastoral para os Migrantes e os Itinerantes.

sense, an experience, an experience of faith that escapes our perception). It is in the most remarkable manifestations that are the pilgrimages to the sanctuaries. An evangelization of popular piety is necessary, but this is not a matter of changing rites or external practices, but rather of improving the attitudes and motivations that underlie them, for which the formation of the people involved is necessary. Without aiming for an exhaustive analysis, the study focuses on some of the most important characteristics of popular piety (history as "salvation history", the marked festive and celebratory dimension, the importance of time, space, narration and iconography religious, among others), in which the balance between the profane and the sacred occurs.

Keywords: profane, sacred, popular piety, pilgrimage, shrine, pastoral, beauty.

Introdução

En esta Semana de Estudios Teológicos, dedicada a "Santuários. Peregrinações, Beleza, Arte e Encontro", se me pide que profundice sobre la tensión entre lo profano y lo sagrado que en ellos existe, teniendo presente un acercamiento pastoral.

Quiero señalar ya desde el inicio, que mi intervención se situará en el contexto amplio de la piedad popular, entre cuyas manifestaciones más notables ciertamente se encuentran las peregrinaciones dirigidas a los santuarios.

No existen muchas definiciones de piedad popular en el Magisterio eclesial. De las pocas que se encuentran, una de las que considero más completa es la que aparece en el documento conclusivo de la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, que se refiere a ella como "el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan" (*Puebla*, n. 444).

Son dos los elementos que quisiera subrayar de esta definición. El primero es la constatación de que forman parte de la religiosidad popular unos componentes externos y unos elementos subyacentes. Así, cada acto tiene una expresión ritual, estética (que podemos percibir) y un sentido profundo, una vivencia, una experiencia de fe (que escapa a nuestra percepción).

Por ello, y en línea con la petición realizada por el papa Pablo VI, cuando invita a "saber percibir sus dimensiones interiores" (*Evangelii nuntiandi*, n. 48), no podemos cometer el error de identificar la piedad popular exclusivamente con sus manifestaciones externas y rituales.

Hay que ser capaz de acercarse a ella con una mirada profunda, que sea capaz de descubrir las creencias que en ella existen, así como las actitudes y motivaciones que la sustentan, y que son más significativas si cabe que las formas externas.

Esto nos lleva al segundo elemento que deseo resaltar en estas palabras introductorias. Lo dicho anteriormente tiene importantes consecuencias de índole pastoral. Ciertos intentos de intervención en el ámbito de la piedad popular han pretendido, ante todo y en primer lugar, modificar o eliminar determinados ritos, incluso de modo indiscriminado. Pero sólo en contadas ocasiones este tipo de actuación ha alcanzado algún fin positivo. Y en muy pocos casos esta acción ha continuado en un proceso catequizador de los valores subyacentes.

Las actitudes internas, las motivaciones y las convicciones que subyacen en las manifestaciones religiosas populares son las que, en gran medida, determinan el grado de bondad de los actos externos. Y es por ellas por donde la evangelización tiene que iniciar su quehacer.

Así pues, la evangelización de la piedad popular no pasa en primer lugar por cambiar los ritos o las prácticas externas, sino sobre todo por mejorar las actitudes y motivaciones que subyacen en ellas, para lo que se hace necesaria la formación de las personas implicadas.

A lo largo de mi intervención quisiera profundizar en algunas de esas “dimensiones interiores” a las que hacía referencia el papa Montini. Sin pretender realizar un análisis exhaustivo, me centraré en algunas de las características que considero más importantes y en las que, como se verá, nos iremos moviendo entre lo “sacro” y lo “profano”.

1. VIVENCIA DE LA HISTORIA COMO “HISTORIA DE SALVACIÓN”

Uno de los rasgos fundamentales de la religiosidad popular es el convencimiento de la presencia actuante de Dios en la historia. El misterio de la salvación tiene un carácter histórico.

En el ámbito de la religiosidad popular se descubre a Dios presente y activo en la historia, pero no sólo la historia universal, sino sobre todo en la particular de cada ser humano y de cada colectividad. El pueblo se siente inmerso en una historia que entiende como “historia de salvación”, en la que es posible percibir la presencia y la acción divina.

Es por este motivo que en el contexto de la piedad popular tiene gran importancia lo que algunos autores han venido a llamar la “eficacia histórica de la fe”. Se cree en Dios no tanto porque se ha transmitido y aceptado una doctrina, sino porque se le ha experimentado actuando en la propia vida de un modo benéfico.

Así, la comunidad local espera alcanzar, por intervención divina, la desaparición de una epidemia, el fin de una sequía, la protección sobre campos y ganados, la curación de una enfermedad, la ventura económica, la salvaguarda de la familia o el perdón de los pecados.

2. MARCADA DIMENSIÓN FESTIVA Y CELEBRATIVA

Como respuesta agradecida a la intervención divina nace la fiesta, la cual es uno de los fenómenos más significativos y universales de la religión. La fiesta es una dimensión importante del *homo religiosus*. Partiendo de esta consideración, los obispos españoles afirmaban que la fiesta “aparece como una necesidad vital, enraizada en el deseo de trascendencia y en la nostalgia de la eternidad”¹. Y es que en la fiesta religiosa es constante la referencia al trascendente, cuya acción se recuerda y se hace presente mediante dicha dimensión ritual-festiva.

Así, en el ámbito religioso popular, a Dios y a los santos se les honra haciéndoles fiesta, y en esa fiesta intervienen tanto elementos y ritos estrictamente religiosos como otros que no lo son.

A diferencia de la fiesta secularizada y profana, en el ámbito de la piedad popular la fiesta no suele representar una fuga de la rutina cotidiana, del dolor y de la fatiga, sino que en numerosas ocasiones incluso asume un carácter penitencial. En la fiesta, el pueblo suele encontrar la fuerza de vivir así como la capacidad de volver con nueva esperanza a la vida de cada día.

3. IMPORTANCIA DEL TIEMPO

En el concepto de fiesta aparecen intrínsecamente dos parámetros diversos, el tiempo y el espacio, que son consecuencia del reconocer la intervención divina y situarla en un “aquí” y “ahora”.

La fiesta es expresión de una fe situada en el tiempo. En el “tiempo de los hombres” se recuerda y celebra el “tiempo de Dios”.

Algunas de esas fiestas coinciden con ciertas celebraciones propias del calendario litúrgico, pero otras conmemoran acontecimientos más locales, tales como el hallazgo de una imagen religiosa o la protección divina ante alguna epidemia o catástrofe natural.

Son jornadas distintas, vividas con gran intensidad, ricas en actos rituales y festejos, celebradas con un particular énfasis, aunque algunos no sean días de precepto. En ellas, las imágenes de culto adquieren un mayor protagonismo y se convierten en receptoras de ritos y plegarias.

Es importante constatar que en el proceso de secularización en el que nos encontramos inmersos, la fiesta religiosa está perdiendo su valor originante, y pasa a ser considerada simplemente como “tiempo libre”, tiempo de ocio y descanso.

¹ Conferencia Episcopal Española, *Las fiestas del calendario cristiano*, 13 diciembre 1982, en «Pastoral litúrgica» (1982) 127-128, 4.

4. IMPORTANCIA DEL ESPACIO

En la piedad popular también se le concede una gran importancia al lugar religioso. Ello es signo de la experiencia de una fe situada en el espacio concreto, en el que se reconoce la presencia activa de Dios. Estos ámbitos sagrados están conformados tanto por la estructura arquitectónica y su entorno como por la imagen religiosa que allí se custodia. Todo ello constituye un conjunto simbólico de gran importancia que favorece el diálogo con el "Sacro".

En el origen de numerosos templos se encuentra un acontecimiento prodigioso atribuido a Dios, por lo que dichos lugares sagrados son, fundamentalmente, "lugares de memoria", presencia y memoria especial de las *magnalia Dei*.

Tales espacios sacros, junto con la imagen religiosa que albergan, son indicadores de la "relación de presencia", y, por ello, ámbitos de encuentro con la transcendencia, donde el pueblo busca superar la enorme distancia que existe entre lo cotidiano y el sacro. Por este motivo, estos lugares suelen ser ámbitos de fortalecimiento de la fe.

En el contexto presente de secularización, constatamos como las ciudades contemporáneas están dejando de funcionar como ámbito físico religiosamente significativo. Los nuevos planteamientos urbanísticos se muestran incapaces de acoger "el sacro", muestra de lo cual son los escasos elementos religiosos que en esos ámbitos se encuentran. Por ello, los santuarios asumen una singular importancia como presencia del Trascendente en medio de un mundo cada vez más secularizado en sus formas.

La acción pastoral debe estar atenta y ayudar a que no se produzca la absolutización del espacio ni del tiempo, algo que es propio de las religiones naturales.

5. IMPORTANCIA DE LA NARRACIÓN

La piedad popular tiene una acentuada "memoria histórica", en la que se conservan todas estas intervenciones de Dios en favor de su pueblo. Partiendo del hecho de que la fe cristiana más que una doctrina soteriológica es una historia de salvación, la narración aparece como una forma privilegiada para la transmisión de la fe y de la memoria en el ámbito de la piedad popular. Y ha sido este medio el que la Iglesia ha empleado desde antiguo para transmitir la enseñanza evangélica.

Cometido que asumen estos relatos es el conservar el recuerdo del acontecimiento divino y transmitirlo a las siguientes generaciones, teniendo por ello un carácter formativo y educativo. Al respecto, el Directorio General para la Catequesis afirma que "la Iglesia, al transmitir hoy el mensaje cristiano desde la viva conciencia que tiene de él, guarda constante "memoria" de los acontecimientos

salvíficos del pasado, narrándolos de generación en generación" (*Diretório Geral de la Catequese*, n. 107). En estos relatos se plasma lo que podríamos denominar como "teología narrativa del pueblo".

En ellos, más que "describir" los acontecimientos, el pueblo pretende "explicarlos", poniendo el acento en el mensaje religioso que encierran, en modo análogo a ciertos relatos bíblicos (como la profesión de fe que se recoge en Dt 26, 5-9). Por eso se ha de volver a esa mirada religiosa de sus autores si se quiere realmente descubrir la verdad que los relatos pretenden transmitir.

Este tipo de relato, más que una simple información que pretenda saciar la curiosidad humana, se constituye en un verdadero memorial. Quienes lo recitan, se sitúan en el rastro del acontecimiento que se evoca y, con su proclamación, de algún modo se reproponen y actualiza la intervención divina. De este modo, la comunidad local puede llegar a afirmar que del mismo modo que Dios actuó en su pasado, así también puede seguir actuando en el presente y en su futuro.

Así, estas narraciones asumen la calidad de profesiones de fe. Si bien su modo de concebir la realidad pudiera ser acusada de ingenua, sitúa a Dios como principio, centro y fin de todas las cosas.

Estas narraciones adoptan la forma de cantos, relatos, poemas, oraciones, etc. Pero también hay modos no verbales, como la imaginaria religiosa, la cual durante muchos siglos ha constituido una auténtica *biblia pauperum*.

6. IMPORTANCIA DE LA REPRESENTACIÓN

Otro modo de referir los acontecimientos salvíficos es mediante la representación de los mismos. Estas representaciones dramáticas pretenden, en primer lugar, recordar, contar y transmitir el acontecimiento trascendente de una generación a otra.

En segundo lugar, pretenden evocar el misterio de la salvación, facilitando un contacto directo y físico con el mismo, buscando alcanzar una experiencia ritual de implicación. Pero huyendo de toda simplista "repetición cíclica", tales representaciones son una llamada a encarnar el mensaje evangélico en el momento presente.

En tercer lugar, estas dramatizaciones tienen un carácter esencialmente comunitario, pues buscan implicar a todo el colectivo.

Y, en cuarto lugar, no sólo aspiran a que los participantes se conmuevan, sino que también buscan su conversión. Si olvidamos este aspecto, reduciremos injustamente tal representación a una simple acción lúdica o cultural.

Pero aquí aparece un límite que es importante evidenciar. Las narraciones y las representaciones sacras permanecen en la esfera de la mimesis y pueden ser considerados como memorial. Si bien gozan de la mencionada capacidad de recordar y evocar la acción salvífica, lo que no pueden hacer es actualizarla.

Por su parte, la celebración litúrgica no es una simple representación mímica de la vida terrena de Cristo. Al contrario, es anámnesis, presencia mística de dicho evento salvífico, en virtud de su dimensión epiclética. Por ello, la liturgia cristiana “no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes” (*Catecismo de la Eglésia Católica*, n. 1104).

Así, mientras que la acción litúrgica hace presente objetivamente a Cristo, las narraciones y representaciones suponen una memoria subjetiva del misterio o, con palabras de Pablo VI, una “memoria contemplativa” (*Marialis cultus*, n. 48) del mismo. Por ello, la sacra representación se ve superada por la re-presentación litúrgica, y en ella encuentra su culmen y complemento.

7. IMPORTANCIA Y VALOR DE LA ICONOGRAFÍA RELIGIOSA

Un elemento de suma importancia en el ámbito de la piedad popular es el culto, el aprecio y la relación con la imagen sacra. Normalmente suele ocupar el centro simbólico del santuario hacia el que se dirige la peregrinación y, por ello, puede ser considerada como la meta física de tal camino.

Son tres los principales aspectos que caracterizan la iconografía religiosa: didáctico, simbólico y hierofánico.

Gracias a su aspecto didáctico o narrativo, la imagen es, en primer lugar, transcripción iconográfica del mensaje evangélico, por lo que con ella se establece una relación epistémica, gracias a la cual la representación iconográfica aporta determinadas informaciones visuales sobre los textos evangélicos o hagiografías, al tiempo que favorece la memorización de los mismos y el posterior recuerdo. La reflexión teológica y el aprovechamiento pastoral respecto a este carácter narrativo de la iconografía religiosa han estado algo descuidados en el ámbito occidental, más atento a la “palabra escrita” que a la “palabra pintada”.

En segundo lugar, la imagen religiosa también goza de un importante valor simbólico, gracias al cual goza de una importante capacidad de visualizar determinados conceptos abstractos, tales como la gloria, la humildad, el dolor, el amor, el gozo, la esperanza, la paciencia o la angustia. Ello puede producir una empatía en el sujeto que la contempla, provocando así una profunda experiencia emotiva. Pero además, abre los caminos hacia la transcendencia, facilitando el acceso a la esfera de lo sagrado, y estimulando que la persona se acreciente en la piedad.

En tercer lugar, la representación religiosa se distingue por su carácter hierofánico, gracias al cual la imagen sacra es, ante todo, una cercanía singular de la divinidad. En ella, y de modo análogo a lo que sucede en la teología del icono, la persona de Cristo, de la Virgen o de los santos no sólo está representada, sino que además está “presencializada”, es decir, se descubre cercana. Es por ello que, destacándose del mundo de lo profano, puede desempeñar una

función mediadora y comunicativa del misterio. Adquiere así una condición superior a la de un simple elemento funcional del entramado festivo o a la de la simple obra de arte. Esta condición teofánica es una cualidad inherente a la imagen, y que no se fundamenta en criterios estéticos ni reside en ningún poder o fuerza ajena, ni en el hecho de estar bendecida.

Deseo puntualizar que el término “presencia” tal como aquí es empleado no supone una “presencia real”, sino que se refiere simplemente al orden subjetivo de cercanía de la divinidad que experimenta el individuo ante una imagen religiosa.

Íntimamente ligados al carácter hierofánico de la imagen religiosa se encuentran ciertos relatos populares que narran el hallazgo milagroso de ésta o los prodigios realizados por su mediación. Éstos pueden ser considerados como “relatos etiológicos”, ya que, con un estilo propio, buscan explicar el origen de la imagen y de la devoción surgida a su alrededor, así como afirmar el valor que ésta tiene para la vivencia religiosa del pueblo fiel. Además, estas narraciones contienen ciertos elementos con una clara finalidad catequética.

Por sus aspectos simbólico y hierofánico, la representación iconográfica supone una puerta hacia la transcendencia, un elemento significativo en el culto y una ayuda a la oración. San Juan Damasceno sostenía que “la belleza y el color de las imágenes estimulan mi oración”². Y es que la mente sólo puede abarcar lo invisible por medio de lo visible. La imagen religiosa es un apoyo a la oración en cuanto tiene la capacidad de “evocar y glorificar, en la fe y la adoración, el Misterio trascendente de Dios” y puede mover al hombre “a la adoración, a la oración y al amor de Dios Creador y Salvador” (CEC, n. 2502). Su contemplación facilita la súplica, al tiempo que, usada en la liturgia, contribuye en gran manera a “que el misterio celebrado se grave en la memoria del corazón y se exprese luego en la vida nueva de los fieles” (CEC, n. 1162).

Al respecto, Romano Guardini afirma que a la imagen de culto “se le puede llamar el órgano para el misterio, o para lo litúrgico, o, dicho más en general, para el símbolo. De lo que se trata es de una forma propia de presencialización, que no se puede derivar de otras: la presencia mediante la imagen sagrada”³. Y es que “la imagen de culto tiene autoridad. Es kerygma. Manifiesta que existe Dios”⁴.

Además, puede establecerse con la imagen sacra una intensa relación que no implique sólo al individuo sino a toda una colectividad o a un sector determinado de la misma, dando lugar a la “relación patronal”. Éste es un vínculo especial y privilegiado que cada pueblo instaura con la imagen concreta, la

² San Juan Damasceno, *Oratio apologetica prior adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*, en PG 94, 1268.

³ Romano Guardini, *Imagen de culto e imagen de devoción*, en Idem, *La esencia de la obra de arte*, Madrid 1960, 21.

⁴ Romano Guardini, *Imagen de culto e imagen de devoción*, 24.

imagen en su materialidad, en cuanto representación iconográfica de una advocación particular. La imagen patronal acaba convirtiéndose en un referente para toda la comunidad local, en “símbolo de la identidad colectiva”. En las celebraciones que se realizan en su honor suele participar la mayor parte de la población, siendo aprovechada la ocasión por los emigrantes para regresar a su localidad de origen y participar en los festejos.

8. EXPRESIÓN DE LA FE EN UN LENGUAJE TOTAL

Una de las características que de modo más perceptible define la piedad popular es su valorización positiva de la corporeidad. El ser humano, “siendo un ser a la vez corporal y espiritual, expresa y percibe las realidades espirituales a través de signos y de símbolos materiales” (CEC, n. 1146). El hombre está llamado a responder a Dios con todo su ser, y, en esta respuesta, espiritualidad y corporalidad no pueden ser consideradas como dos realidades separadas. Es ésta “una exigencia de nuestra naturaleza humana. Somos cuerpo y espíritu, y experimentamos la necesidad de traducir exteriormente nuestros sentimientos. Es necesario rezar con todo nuestro ser para dar a nuestra súplica todo el poder posible” (CEC, n. 2702).

Las manifestaciones religiosas populares son expresión de la fe cristiana en un lenguaje total, son celebración de la fe de modo expresivo y comunitario, en un lenguaje que va más allá del racionalismo, y que abarca la totalidad de la persona, asumiendo toda la riqueza de lo humano.

Ello se traduce en la gran variedad de ritos y de gestos corpóreos que en su contexto se desarrollan, tales como el arrodillarse, cantar, danzar, gritar, bendecir, mirar, tocar, representar, caminar o procesionar, por citar sólo algunos entre tantos.

Es importante expresar mediante categorías y gestos corporales aquello que espiritualmente se quiere vivir. En esta línea, san Juan Pablo II afirmaba que “si los santuarios de la tierra son la imagen de la Jerusalén celeste, la peregrinación es la imagen de nuestra vida humana”⁵. Y profundizando en esa idea, el Santo Padre proseguía aseverando que “la peregrinación es una experiencia fundamental y fundante de la condición del creyente, *homo viator*, hombre en camino hacia la Fuente de todo bien y hacia su cumplimiento. Poniendo todo su ser en camino, su cuerpo, su corazón y su inteligencia, el hombre se descubre ‘buscador de Dios y peregrino del Eterno’”. Así, en el peregrino podemos encontrar la verdadera identidad del ser humano en cuanto *homo viator*, ser en camino.

⁵ Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el I Congreso Mundial de la Pastoral de Santuarios y Peregrinaciones*, 28 de febrero de 1992, n. 5.

9. EXPRESIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL, LOCAL Y RELIGIOSA

Tanto los santuarios como las prácticas de piedad popular a ellos vinculadas, especialmente en su aspecto externo y ritual, guardan una profunda e íntima relación con la cultura del lugar, siendo incluso expresión privilegiada de la inculturación del Evangelio en el pueblo concreto. La inculturación o, mejor, la encarnación cultural, entendida como síntesis entre cultura y fe, no se presenta como un proceso opcional, del cual se puede prescindir, sino que es una exigencia tanto de la cultura como de la fe⁶.

Una señal singular de que el proceso de inculturación se está llevando a cabo es la fusión armónica e íntima entre el mensaje cristiano y la cultura de un pueblo, es decir, la expresión de los valores cristianos mediante las manifestaciones populares. Así, las grandes verdades y valores del Evangelio se encarnan en la idiosincrasia peculiar de su cultura y se expresan con los modos culturales de este pueblo, al tiempo que el mensaje cristiano ofrece a la cultura una nueva visión del hombre, del mundo, de la historia y de la vida. De no haberse producido este proceso, la acción evangelizadora habría quedado en un nivel superficial.

Los santuarios, que forman parte importante del patrimonio histórico-cultural de las respectivas poblaciones o áreas geográficas, pueden pues contribuir, en gran medida, a generar sentimientos de comunidad y de identidad, pertenencia y cohesión, a generar el *ethos*. Así, es posible ofrecer un importante servicio tanto a la Iglesia particular como a la misma sociedad.

10. ÁMBITO DE VIVENCIA DE FE Y EXPRESIÓN DE LA FE CATÓLICA

La religiosidad popular es, singularmente, expresión de la profesión de fe. Ella es expresión de la búsqueda de Dios, pues “en lo más profundo de la religiosidad popular se encuentra siempre una verdadera hambre de lo sagrado y de lo divino”⁷. Como el papa Pablo VI reconocía, la religiosidad popular pertenece a ese grupo de “expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe [...]. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer” (*Evangelii nuntiandi*, n. 48).

⁶ Cfr. Juan Pablo II, *Discurso al Congreso nacional del movimiento eclesial de compromiso cultural*, 16 de enero de 1982, n. 2.

⁷ Juan Pablo II, *Homilía durante la misa celebrada en el barrio del centro administrativo*, Salvador de Bahía (Brasil), 7 de julio de 1980, n. 5.

Ésta contiene un fuerte deseo de salvación, al tiempo que manifiesta una aparente sencillez teológica, no exenta de ingenuidad. En ella se muestra difícil la conceptualización de las creencias y vivencias, singularmente porque el pensamiento religioso suele ser muy simple, al tiempo que su lenguaje propio no es el teológico, sino el ritual y el narrativo.

Pero en este discurso hay que dar un paso más. La religiosidad popular no es sólo reflejo de una vaga búsqueda de Dios, ni es una respuesta religiosa abstracta. No creo equivocarme si afirmo que la piedad popular portuguesa es ante todo fruto de la fe católica.

11. ALGUNOS LÍMITES Y PELIGROS PROVENIENTES DEL HECHO SIMBÓLICO-RITUAL

No podemos obviar los límites significativos de la piedad popular, algunos de los cuales nacen de su necesidad de mediaciones. De este hecho pueden emerger las desviaciones mágicas, cuando la persona cree poder dominar y manejar libremente al trascendente a través de la mediación. Así, la actuación divina no sería consecuencia de su promesa libre de fidelidad, sino que su voluntad quedaría sometida por unos determinados gestos, por lo que su acción no sería más que reflejo de un automatismo mágico.

También es posible que entre los rituales que se desarrollan en el ámbito religioso popular se encuentren algunos elementos de origen pagano, que generalmente permanecen de modo residual, y que conviene detectarlos y purificarlos.

Otro de los peligros que amenazan la piedad popular es el del ritualismo exagerado y la aglomeración excesiva de actos, llegandose en algunos casos a absolutizar el ritual.

Un riesgo grave es el de intentar establecer una separación radical entre los ritos populares y la celebración litúrgica, de la cual éstos deben brotar.

Otro riesgo lo constituye el querer hacer prevalecer las prácticas rituales y tradicionales sobre la adhesión al Evangelio y el compromiso apostólico, presentando así a la fe y a la vida concreta como dos ámbitos totalmente distintos, sin vinculación entre ellos.

El problema se acentúa cuando se pretenden desvincular el rito y la fe, pretendiendo hacerlos aparecer como dos realidades entre las que no existe relación alguna. Si, como anteriormente se ha afirmado, el rito está constituido por su aspecto formal y por su contenido simbólico, existe el peligro de olvidarse de este segundo y así quedarse simplemente en lo superficial, conservando simplemente la ritualidad externa, la dimensión estética y festiva.

Otro peligro nace del hecho de que el rito exija, por su misma naturaleza, la repetición, pudiendo así caer en la rutina. Con ello, el gesto simbólico tiende

a anquilosarse en ritos y expresiones que se van vaciando poco a poco de contenido. La pérdida del significado original de los numerosos ritos y símbolos también puede estar originada por el hecho de que el contexto socio-cultural y religioso en el que nacieron es muy distinto del actual, por lo que pueden perder gran parte de su significado y de su riqueza expresiva.

En otros casos, el reduccionismo puede producirse cuando, de modo consciente e interesado, se silencia o se niega la fe que se encuentra en la base de estos ritos, y se muestra por ellos simplemente un interés socio-cultural, nunca religioso. Se valora únicamente el aspecto folklórico, cultural, artístico, familiar, festivo o turístico que éstos encierran.

Todo ello lleva a que en el acto simbólico-ritual desaparezca su razón de ser originaria. Si ante la exigencia de conjugar la necesidad de trascendencia y la necesidad de inmanencia que experimenta el ser humano, el rito surge como una mediación, todos los riesgos y límites anteriormente apuntados hacen que la acción ritual acabe convirtiéndose en opaca y vacía, que no remita a la trascendencia ni favorezca la relación con ella. En definitiva, que desaparezca su capacidad de mediación.

12. UNOS APUNTES PASTORALES

Al final de mi intervención deseo ofrecer algunos apuntes de tipo pastoral, que se suman a los ya indicados a lo largo de mi intervención. En primer lugar, quiero subrayar la importancia de que el santuario cuente con un proyecto pastoral propio, en el que se incluyan itinerarios formativos que acompañen a los fieles en su crecimiento en la fe.

Y es de gran importancia que tal planificación se inserte en los planes pastorales diocesanos. En éstos debe estar correctamente integrada la dimensión de la piedad popular, al tiempo que se ha de favorecer la relación de ésta con las realidades y acciones eclesiales, evitando todo aislamiento.

Pero también hemos de ser conscientes de dos limitaciones en referencia a la pastoral en el santuario. La primera es la limitación temporal de la visita al lugar religioso. La presencia del visitante en el interior del templo quizá no sobrepase los 30 minutos. Una hora en el mejor de los casos. Esto implica que cualquier acción evangelizadora deberá circunscribirse a ese período, sin suponer un tiempo añadido.

A esto se le suma, como segunda limitación, y en conexión con la primera, que en general el santuario no suele ser el lugar ordinario donde el visitante creyente vive la fe. Por ello, la propuesta evangelizadora difícilmente puede presuponer una continuidad en sí misma.

Como consecuencia lógica de lo afirmado, y en contra de lo ideal, las propuestas deben poder gozar pues de brevedad en su ejecución, al tiempo que poder desarrollarse incluso, o al menos algunas de ellas, sin la presencia de la persona encargada de la acogida en el santuario (la cual no siempre estará disponible o no podrá realizar su función de forma adecuada con todos los visitantes).

¿Cómo acoger a las personas que visitan un lugar religioso? Frente a la diversidad de visitantes debe corresponder una diversidad de propuestas, “que tenga en cuenta lo específico de cada grupo y de cada persona, las expectativas de los corazones y sus auténticas necesidades espirituales”⁸. Ciertamente no podemos ofrecer una respuesta personalizada, pero sí que debemos tender a ampliar la propuesta, siendo sensibles a esta diversidad, huyendo del riesgo de la uniformidad. El objetivo no es, pues, brindar ofertas únicas que pretendan ser válidas para todos, sino el facilitar que cada uno encuentre lo que ha venido a buscar, y que incluso trascienda esa demanda inicial, que vaya más allá.

Otro elemento a tener en cuenta es que nuestra propuesta debe ser “significativa” para quien llega al santuario, por lo que debe estar en línea con los interrogantes de su corazón. Frente a éstos, la fe se debe presentar como respuesta que los ilumina. Por todo ello, debemos hacer una apuesta preferente por una acción misionera, caracterizada por un primer anuncio de la fe, centrado en lo fundamental, que responda a las inquietudes humanas de aquellos que escuchan.

13. LA BELLEZA COMO PROPUESTA EVANGELIZADORA

Con todo esto, ¿dónde encontrar una propuesta que pueda ser válida para públicos diferenciados, encuentre eco en las inquietudes del corazón, sea un primer anuncio evangélico, y goce de cierta autonomía en su proceso?

En este momento me atrevo a apuntar como sugerencia la profundización en el tema de la belleza como camino de encuentro con Dios.

El santuario debe favorecer el encuentro con Dios. Se debe pasar del “sacro” al “Santo”. Y en este proceso la belleza es buen vehículo. Sugiero tres concreciones:

- Belleza del espacio,
- Belleza de la liturgia,
- Belleza de la caridad y de las relaciones humanas.

⁸ Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, *El Santuario, memoria, presencia y profecía del Dios vivo*, 1999, n. 12.

La experiencia de la belleza forma parte de lo sagrado, ya que el hombre necesita de las formas externas para expresar el sacro, y esas formas estéticas, en cuanto que referidas a Dios, no pueden ser de otro modo sino bellas. Deben ser bellas en cuanto reflejan la belleza del Dios Creador, fuente de toda belleza creada⁹.

Pero esa belleza es también vía de conocimiento de Dios, pues evoca "el Misterio trascendente de Dios, Belleza sobreeminente e invisible de Verdad y de Amor" (CEC, n. 2502). De la belleza de las cosas "se llega, por analogía, a contemplar a su Autor" (Sb 13,5).

El Evangelio es propuesta de belleza. Cristo no es solamente el "Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 14,6), no es sólo el Bien, la bondad: Cristo, el "Pastor bello" (Jn 10,11), es la revelación de la belleza que nos salva, es el "más hermoso de los hombres" (Sal 45,3).

Como escribió Bruno Forte en referencia a Jesucristo, "bello es conocerlo; bello es amarlo; bello es para nosotros - según las palabras de Pedro - 'estar sobre el monte' con Él (cfr. Mt 17,4). En este sentido, la vía de la belleza se presenta como pastoralmente fecunda para acercar a los hombres al Dios de Jesús y sostener el empeño de la Iglesia al servicio de la verdad"¹⁰.

Con palabras del cardenal Ratzinger, "el ser golpeados y conquistados a través de la belleza de Cristo es un conocimiento más real y más profundo que la simple deducción racional"¹¹.

- La belleza del espacio

Es importante la belleza del espacio y de lo que contiene, de modo singular las imágenes religiosas. Como hemos visto anteriormente, la imagen no pretende sólo informar, transmitir unas verdades, sino que busca también herir, incidir en nuestra sensibilidad, hacer sentir la verdad en lo profundo de nuestro ser, pretende conmovernos, remover nuestras convicciones, desinstalarlas y abrirlas a una nueva Palabra. El arte crea en quien lo contempla una profunda experiencia emotiva y afectiva.

Así, por su condición simbólica, la representación iconográfica facilita el acceso a la esfera de lo sagrado. Pero es más, por su carácter teofánico, la iconografía cristiana puede desempeñar una función mediadora y comunicativa del misterio, haciendo cercana la divinidad.

¿Cómo cuidamos la belleza de nuestros lugares sacros? (sombras y luces, calidad de las obras artísticas, limpieza y orden del espacio, su armonía...).

⁹ Cfr. Sb 13, 3; SC, n. 122; CEC, n. 341.

¹⁰ Bruno Forte, *La "Via Pulchritudinis". Il fondamento teologico di una pastorale della bellezza*, s.p.

¹¹ Joseph Ratzinger, *Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza*, Messaggio per il Meeting per l'amicizia fra i popoli, Rimini 2002, s.p.

- La belleza de la liturgia

Esta belleza se traslada también a la liturgia, en la que “pregustamos y participamos en aquella liturgia celestial que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre, como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero” (*Sacrosantum Concilium*, 8). Cuidar su dignidad, sus palabras y sus silencios, dejar traslucir el Misterio... favorece que el santuario se transforme en una verdadera “Tienda del Encuentro”.

- La belleza de la caridad y de las relaciones humanas

No podemos identificar la belleza con unos simples parámetros estéticos. Cristo es también, como anunció Isaías, quien aparece “sin aspecto atrayente, despreciado y evitado de los hombres, como un hombre de dolores, acostumbrado a sufrimientos, ante el cual se ocultan los rostros” (Is 53,2-3). Pero es precisamente ahí donde se manifiesta la verdadera belleza. “Sus heridas nos curaron” (Is 53,5). Es la belleza del amor, que alcanza su plenitud en el Crucificado. Como señaló el cardenal Ratzinger, “precisamente en este Rostro tan desfigurado aparece la auténtica, extrema belleza: la belleza del amor que llega ‘hasta el final’ y que, precisamente por esto, se manifiesta más fuerte que la mentira y la violencia”¹².

Es ese amor el que transforma las apariencias y pone de manifiesto su verdadero rostro. Es la belleza de la caridad, la belleza de la entrega, que en nuestro caso se traducirá en la belleza de la acogida. En esta línea aparece como fundamental la acogida al visitante, la cual se manifiesta en diversidad de elementos: desde los sencillos detalles hasta la disponibilidad personal a la escucha, pasando por el acompañamiento durante el tiempo que dure la presencia.

Una acogida realizada por sacerdotes, religiosos o laicos, caracterizada por la calidad humana, por el respeto a los procesos personales, ayudando a desentrañar los interrogantes (o incluso a provocarlos), posibilitando leer el propio corazón, vislumbrando el “Misterio” sin pretender desvelarlo.

Esta concepción supone una actitud acogedora y comprensiva que aproveche cada ocasión como un verdadero *kairós* para anunciar el Evangelio y una oportunidad para facilitar el encuentro, abriendo a la propuesta respetuosa de cauces posteriores que permitan crecer en la fe de la Iglesia. Es decir, un primer anuncio con perspectivas de futuro.

¹² *Idem.*

Concluyo haciendo mía la convicción expresada por el decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Ecuménico Vaticano II, cuando afirma que “de poco aprovecharán las ceremonias, por bellas que sean, ni las asociaciones, aunque florecientes, si no se ordenan a educar a los hombres para que alcancen la madurez cristiana” (n. 6).