

La religiosidad popular, lugar teológico

Juan Jesús García Morales

Resumen:

El artículo presenta una aproximación a la categoría de religiosidad popular, desde la clave de “lugar teológico”, ofrecida por el Papa Francisco en la *Evangelii Gaudium*. Partiendo de la evolución social, antropológica y teológica de aquella categoría, el autor indica las claves para su comprensión actualizada y su lugar dentro de la Teología.

Palabras clave: *Evangelii gaudium*, antropología, ciencias sociales, inculturación, religión oficial.

Abstract:

*The article presents an approximation to the category of popular religiosity, using as a key the “locus theologicus”, that Pope Francis offers us in the *Evangelii Gaudium*. Taking the social, anthropological and theological evolution of that category as a starting point, the author indicates the keys for its actualized comprehension and its “locus” within Theology.*

Keywords: *Evangelii Gaudium*, anthropology, social sciences, inculturation, official religion.

Durante los años posteriores al Concilio Vaticano II hemos ido presenciando de forma taimada pero real, una cierta evolución en la consideración teológica del fenómeno mal llamado de la «religiosidad popular». De la sospecha sobre su inadecuación con una práctica de la fe más desarrollada y formada y la necesidad de ir «purificando» todas sus manifestaciones, se ha ido pasando a la conciencia de haber impulsado un rigor demasiado intelectualista y a la necesidad de una valoración distinta que salve la justa dinámica encarnatoria propia de cualquier manifestación cultural de la fe cristiana. Quizá el momento cumbre para evidenciar esta evolución ha sido la parte que se le dedica a la pie-

dad popular en la primera carta apostólica del Papa Francisco, la *Evangelii Gaudium*, en la que se llega a afirmar que se trata de un lugar teológico: «las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización»¹.

Que el término de esta evolución haya sido desembocar en su valoración como «lugar teológico» es bien significativo y no ha pasado desapercibido ni para la teología ni para otras ciencias humanas que estudiaban el fenómeno de la religiosidad popular desde otras perspectivas. Por eso, nos hemos propuesto entrever sus presupuestos, su significado y sus condiciones de posibilidad dentro de la teología.

Evolución en la consideración de la religiosidad popular

Como bien indicó el antropólogo francés Alphonse Dupront en 1987 «religiosidad popular» es un término nacido en el ámbito de las ciencias sociales² aunque después tuvo éxito en los desarrollos teológicos. Para la antropología o la sociología de la religión este concepto sirve como contrapuesto a la «religión oficial» que mantiene la centralidad de la hierofanía fundante, mientras se constata la existencia de otras manifestaciones más centradas en los rituales externos que generaba aquella³. Esta dicotomía entre religión oficial y religiosidad del pueblo ha sido muy utilizada durante años en distintas disciplinas y desde luego, también se adoptó en muchas teologías, sobre todo después del Concilio, para manifestar la distancia entre una práctica religiosa más ligada a la liturgia oficial de la Iglesia, más formada, ordenada y controlable y otra más autónoma y procedente de la fusión con elementos culturales o étnicos. Sin que haya que advertir de la necesidad de entrecornillar todas estas descripciones, desde una comprensión actual suena un tanto extraño la asunción de un dualismo tan radical sobre algo que se ha definido tan difusamente y atendiendo sólo a algunos parámetros.

En efecto, intentar una definición precisa y absoluta de lo que es religiosidad ha sido tan infructuoso como intentar una definición completamente aceptada de lo que es la misma religión⁴ y sin embargo, eso no ha impedido la propagación de estas ideas que inevitablemente han conllevado una actitud de

¹ *EG*, 126.

² Cf. A. DUPRONT, *Du Sacré: Croisades et pèlerinages, images et langages*, Gallimard, Paris 1987.

³ *Ibidem*, 32-ss.

⁴ «De plus, la difficulté déjà évoqué eau sujet de la notion de religion se retrouve ici: est-il possible, au delà de la description “en extension” des éléments que l’on juger elever des formes de religiosités populaires, de se donner une définition “en compréhension” qui pointer les critères d’appar-

continua sospecha ante los fenómenos «no oficiales» de religiosidad. Actualmente, las ciencias humanas y como veremos, la misma teología están cuestionando la forma en que se ha establecido este apresurado dualismo.

A pesar de que durante mucho tiempo el tema de la religiosidad fue el gran abandonado de la antropología y de la sociología –algunos autores hablan de desinterés o incluso desprecio por este fenómeno⁵– el profesor de Barcelona Manuel Delgado publicó en 1993 un magnífico artículo⁶ que se ha convertido en una indudable referencia para nuestro tema, en el que da cuenta del cambio inevitable que se ha producido al intentar definir científicamente lo que es religiosidad popular y lo que es religión oficial. Ha servido fundamentalmente para darse cuenta de la impronta de un prejuicio constante que ha llevado a esperimentar las prácticas no litúrgicas del pueblo⁷. Aplicar correctamente el instrumental de las ciencias sociales no ha revelado unas definiciones más precisas, ni ha resuelto la complejidad de un fenómeno inasimilable a cualquier otro, sino que ha puesto de manifiesto la existencia de un prejuicio metodológico que ha influido en las aproximaciones de Fouillée, Freud, Eliade, Tylor o incluso de Durkheim⁸.

Este prejuicio consiste en suponer –con palabras de Delgado– como evidencia anterior la existencia de «un sistema religioso teológicamente estructurado y con alto dintel de elaboración especulativa y que eso es lo que se da en llamar la religión católica oficial, en tanto es la que reconocen con valor de vertebralidad las instancias jerárquicas de la institución eclesial»⁹. Estas ideas no han sido cuestionadas y por eso, los estudios sobre la religiosidad popular siempre han entendido que esta y sus manifestaciones suponen la existencia de un entramado bien organizado de la que la llamada religiosidad popular es un degradado, un producto subrogado y desenfocado de la religión. En otras palabras, la religiosidad no es anterior, sino que supone la existencia de una tradición religiosa «fuerte» de la que saca y desvirtúa elementos identitarios para vivirlos de un modo no canónico. La suposición de una «corrupción» o al menos, de una «simplificación» de un elemento religioso original trae consigo el tratamiento despectivo del fenómeno: folclore religioso, se le denominaba o «catro-

tenance de telle ou telle manifestation aux religiosités populaires?», R. PELOUX – Ch. PIAN, *Les religiosités populaires. Archaisme ou modernité?*, Les Éditions de l'Atelier, Paris 2010, 23.

⁵ J. CARO BAROJA, «La religión. Un tema de etnografía española», *Gazeta de Antropología* 3 (1984) http://www.ugr.es/~pwlac/G03_01Julio_Caro_Baroja.html [Consulta: 8 abril 2016], 1-2.

⁶ M. DELGADO, «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema», *Gazeta de Antropología* 10 (1993) http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html [Consulta: 5 abril 2016].

⁷ Cf. *Ibidem*, 2.

⁸ Cf. *Ibidem*, 2-3.

⁹ *Ibidem*, 5.

fanías caducas o decaídas» sugería Mircea Eliade, «cristalizaciones supersticiosas de creencias y saberes legítimos» Alonso del Real, «supersticiones deplorables» según Tylor¹⁰... Todas con el convencimiento de que se presenciaba algo irracional y no deseable desde ciertas perspectivas. Si a este dualismo preconcebido se le suma el ideal ilustrado, perseguido hasta no hace mucho, del desvelamiento y destrucción de todo lo que socialmente no siguiera el recto ordenamiento de la razón y el progreso y la asimilación de estos fenómenos con lo «popular» que puede entenderse de varias formas pero siempre como algo separado de lo ordenado y aceptable desde las instancias intelectuales de una sociedad¹¹, es normal que existiese esta especie de desprecio y que se fuese perdiendo el interés al considerarlos «formas simples y devaluadas».

Sin embargo, como nos explica Delgado, hoy la etnografía estaría en disposición de afirmar la existencia precedente y conjunta de los fenómenos llamados de religiosidad popular, con los grandes procesos de evangelización y extensión del cristianismo. Al menos del catolicismo, puesto que «la opción del cristianismo reformista protestante fue la de desembarazarse de manera harto expeditiva y hasta sangrienta del problema»¹². Es decir, que no podemos suponer en su totalidad, una religiosidad derivada de la gran Tradición cristiana, sino más bien una convivencia de prácticas que se entremezclan con las celebraciones y ritos oficiales. Esto que hoy puede parecer «de Perogrullo», ha sido más bien una conquista y ha tenido que destacarse¹³ para evitar ese dualismo ideológico que hacía mirar con desdén o con cierta indiferencia, desde las ciencias sociales, a la religiosidad popular. La existencia de una religión oficial, jerarquizada y con pretensión de misionar o evangelizar es indudable desde el punto de vista histórico y sociológico, pero no es tan evidente que se puedan englobar todos los fenómenos externos a la oficialidad dentro del grupo «religiosidad popular»¹⁴ y tampoco lo es que estos fenómenos o la mayoría de ellos hayan sido devaluaciones de la vivencia originaria de la primera.

No podemos entretenernos más en esta perspectiva porque tendremos que adentrarnos en la significación que todo esto ha tenido para la teología y en seguida reafirmar que también en el ámbito teológico se ha dado una minusva-

¹⁰ Cf. *Ibidem*, 3.

¹¹ S. RYLKO, «La religiosità popolare e l'evangelizzazione», *I Congresso Internazionale delle Confraternite e della religiosità popolare* (1999)

<http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/rylko/italiano/religiosita-popolare-ed-evangelizzazione.pdf> [Consulta: 9 abril 2016], 2.

¹² M. DELGADO, «La "religiosidad popular". En torno a un falso problema», 7.

¹³ F. RICO CALLADO, «Espectáculo y religión en la España del Barroco: las misiones interiores», *Chron. Nov.* 29 (2002) 315-339, 317.

¹⁴ Cf. R. PELOUX – Ch. PIAN, *Les religiosités populaires. Archaisme ou modernité?*, 23.

loración y un cierto desprecio por la religiosidad popular. En palabras del profesor Bueno de la Fuente:

La religiosidad popular ha resistido todos los ataques de la crítica atea y todas las seducciones de la secularización. Ha debido superar además todas las objeciones y reticencias procedentes del ámbito eclesial, desde frentes heterogéneos: aunque por motivos distintos, la religiosidad popular resultaba sospechosa a los representantes del movimiento litúrgico, a los intelectuales de la teología académica, a los exponentes de la teología de la liberación... Frente al dogma exactamente perfilado, frente a la celebración pura y auténtica de la liturgia, frente al compromiso y la militancia de la lucha contra la injusticia, la religiosidad popular quedaba relegada, en los márgenes o en los umbrales: sus manifestaciones parecían contaminadas por restos de prácticas paganas, sus ritos se alejaban de lo que establecen los rituales, sus formulaciones difieren de los conceptos teológicos precisos, sudevocionalismo conduce a un espiritualismo etéreo, sus sentimentalismos alejan del compromiso con las grandes causas de este mundo...¹⁵.

Este panorama que se nos ha presentado creo que es fácilmente comparado por todos los que han presenciado el devenir de la teología desde los años del Concilio y se ha puesto de manifiesto en numerosos análisis de teólogos que intentaban aplicar los «aires de renovación» de la liturgia o de la pastoral en la vivencia creyente. Durante muchos años, a los estudiantes de teología, se nos ha transmitido esta desconfianza indisimulada por las prácticas religiosas del pueblo y se ha generado la idea de que existía una religiosidad popular que traducía de forma inadecuada, los principios cristológicos, trinitarios o eclesiológicos que aprendíamos en las aulas. Pero, ¿y si no existe la llamada religiosidad popular como una forma única contrapuesta a la liturgia oficial, a la religión originaria? ¿Y si lo que realmente existe son formas de religiosidad, llamémosla antropológicas, en las que se expresa también la fe cristiana? ¿Si no se ha dado una devaluación del dogma cristiano sino que se ha mezclado con otros elementos de religiosidad preexistentes a la confesión de fe? Quizá no existiría motivo para la sospecha, sino discernimiento sobre la compatibilidad o no de la fe y las formas de religiosidad.

Y quizá haya sido precisamente esta intuición la que esté de fondo en esta evolución que intentamos describir. En los años posteriores al Concilio, entre todas las aproximaciones, hubo algunas voces que llamaban la atención sobre la necesidad de «descabalgarse» de la antipatía hacia la religiosidad popular y de distinguir lo que era fe vivida en la sencillez de las prácticas populares de una religiosidad incompatible con el cristianismo. Llama la atención el número 48 de la *Evangelii Nuntiandi* en la que Pablo VI llega a distinguir:

¹⁵ E. BUENO DE LA FUENTE, *La transmisión de la fe. Hacia una Iglesia de puertas abiertas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2008, 220-221.

La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial. Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente “piedad popular”, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad.

Observamos aquí una gran llamada de atención que no sólo contrasta con los tratamientos que hemos delineado anteriormente, sino que resitúa la cuestión más que en la devaluación de la religión, en la relación entre la fe y las prácticas en las que se expresa y transmite. De hecho, este mismo número terminará indicando que la religiosidad popular puede llegar a ser «un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo»¹⁶. Esta intuición de Pablo VI tiene más relevancia de la que puede parecer en un principio y a muchos teólogos les ha parecido el verdadero punto de arranque de una teología de la piedad popular¹⁷. Sin ir más lejos, nuestro querido profesor del Istic, D. Segundo Díaz Santana, ya situaba en el año 1997, en el marco de unas Jornadas de Formación permanente del clero, como punto de partida de una nueva reflexión este número 48 de la Exhortación¹⁸.

Efectivamente, no sólo sitúa la religiosidad más lejos de ser un subproducto de la religión y en oposición a ella, sino estaría dentro de la parte dedicada a los medios de evangelización y con posibilidades de llegar a ser mediación de encuentro con Dios. Evidentemente, sin llegar a situarla al nivel de la liturgia cristiana, sí que inaugura y da carta de ciudadanía a un tratamiento distinto y a una consideración teológica que nunca se había visto en el Magisterio ni en la teología. No hace un estudio completo sobre la inculturación de la fe o sobre cómo se relacionan la religiosidad «natural» del ser humano con el anuncio del Evangelio, pero sí pone de manifiesto que entre las prácticas religiosas no litúrgicas se puede encontrar no sólo fe verdadera, individual, sino que puede llegar

¹⁶ EN, 48.

¹⁷ Cf. S. RYLKO, «La religiosità popolare e l'evangelizzazione», 5.

¹⁸ Material fotocopiado de las Jornadas de verano de la Formación Permanente del Clero en la Diócesis de Canarias (30 de junio al 4 de julio – 7 al 11 de julio de 1997).

a ser mediación para encontrarse con Cristo y generar la fe de la Iglesia. Casi estamos saboreando ya el poder evocador de la piedad popular para la reflexión teológica. Por esos años el teólogo J. B. Metz pronunció estas conocidas palabras en una conferencia en Madrid:

No hay nada que la teología necesite con tanta urgencia como la experiencia religiosa contenida en los símbolos y las narraciones del pueblo. A ellos tiene que acudir, si no quiere morir de hambre. Los conceptos teológicos son raras veces expresión de experiencias nuevas. Con frecuencia reproducen simplemente denominaciones de experiencias pasadas. Más que nunca necesita la teología, para poder ser teología y no dedicarse sólo a la historiografía de la propia disciplina, el pan de la religión, de la mística y de la experiencia religiosa de la gente sencilla¹⁹.

Estas afirmaciones, que años más tarde volverá a repetir en una de sus obras señeras²⁰, ponen de manifiesto que algo ha cambiado en la consideración de las prácticas de fe populares y que la teología debe tenerlo en cuenta como un testimonio vivo de la experiencia de Dios. Incluso, Metz llega a sugerir que es la instancia capaz de generar escenarios de experiencias nuevas que puedan alimentar la reflexión teológica. Otros autores como S. Bonnet²¹ en Francia o D. Borobio²² en España también han ido llamando la atención en los años del postconcilio sobre la necesidad de integrar la religiosidad popular en los desarrollos teológicos y como una forma de revitalizar la propia teología. Sin embargo, estas insinuaciones no han terminado de cobrar fuerza en el quehacer teológico –de hecho no se ha realizado ningún tratado teológico postconciliar sobre la religiosidad popular– y se ha seguido manteniendo en el mayor de los ostracismos una reflexión más sistemática sobre este hecho. En la mayoría de las dogmáticas o de las obras de teología fundamental, sólo aparece como apéndice o con un pequeño tratamiento dentro del tema de la inculturación o de las relaciones fe-cultura y en la pastoral de la Iglesia se siguió tratando durante las décadas de los 70 y 80 a la piedad popular como si fuese un nuevo paganismo, se expulsaron las imágenes de los santos de las naves de muchos templos, se dejaron de admitir en los templos prácticas no litúrgicas y muchas fiestas populares chocaron con el deseo «purificador» del párroco²³.

¹⁹ J. B. METZ, «Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia», en A. ÁLVAREZ BOLADO et al. (eds.), *Dios y la ciudad*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 117-144, 136.

²⁰ J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, 159.

²¹ Un comentario propio sobre sus principales reclamos en el postconcilio en S. BONNET, *Défense du catholicisme populaire*, Cerf-Alpha, Paris 2015.

²² Una síntesis de su posición en D. BOROBIO, «Fe cristiana y cultura del pueblo», en J. A. RAMOS GUERREIRA (ed.), *La religiosidad popular: riqueza, discernimiento y retos*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2004, 41-56.

²³ Cf. S. BONNET, *Défense du catholicisme populaire*, 2 y 3.

Incluso cuando San Juan Pablo II en el año 1982 afirmó que la religiosidad popular no es otra cosa que «una fe arraigada profundamente en una cultura precisa, inmersa hasta las fibras del corazón y en las ideas, y sobre todo compartida de modo amplio por todo un pueblo que es entonces pueblo de Dios»²⁴ tuvo un eco especial en la labor teológica a pesar de las afirmaciones tan rotundas que se hacían y que evidenciaban ya un posicionamiento distinto por parte del magisterio. Este posicionamiento se había presumido ya en el Documento de Puebla en un párrafo que será recogido íntegramente en el Catecismo de la Iglesia Católica:

La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria; inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura. Esa sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses. (Documento de Puebla, 1979, n° 448, cf. En 48)²⁵.

Estamos hablando de un cambio de posicionamiento con respecto a la religiosidad popular, no de una elaboración precisa que sigue correspondiendo a la teología y que a nuestro juicio está sin hacerse, pero este número del Catecismo muestra una comprensión distinta y en vez de hablar de oposición o degeneración, habla de «sabiduría» y «síntesis vital». Quien lea el contexto precedente se dará cuenta en seguida que no está resuelta la relación entre los elementos que conformarán esa síntesis, pero sí que hay una voluntad de considerar como elementos propios de la fe, la experiencia humana y la vivencia en una historia y una cultura determinadas.

Y nuevamente ha sido el Magisterio de la Iglesia, todavía bajo el pontificado de Juan Pablo II, el que recogió el testigo de todas estas afirmaciones para elaborar el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*²⁶ del año 2002.

Antes de comentar este documento me gustaría indicar, en la línea que hemos comentado, que el *Directorio* no tiene como finalidad sustituir la labor

²⁴ J. P. II, «Ai vescovi francesi in visita “ad limina”», *Insegn. di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982), 1320.

²⁵ CIC, 1676.

²⁶ CCDDS, «Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones.» (2002) http://www.vatican.va/roman_curia/congregatiocccddsns/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html [Consulta: 1 abril 2016]. Desde ahora DPPL.

propia de la teología con respecto a la religiosidad popular, ni siquiera la de establecer una nueva normativa que regule la relación entre piedad popular y la liturgia, sino que se ofrece como un recordatorio de los principios ya establecidos, elaborando unas orientaciones de índole exclusivamente pastoral. Así se explicita en el subtítulo del documento y así lo expresaba el Secretario de la Congregación para el Culto divino y los Sacramentos en su presentación²⁷.

Dicho esto, hay que afirmar que el *Directorio* es un valioso instrumento que aunque no agota las posibilidades teológicas de la relación entre liturgia y religiosidad, sí que aporta una bellísima historia de esta relación y una síntesis de los principios a tener en cuenta para valorar el papel de Piedad popular como expresión de la fe. Es por eso, que nos centraremos más en la primera parte que en la segunda, dónde se proponen algunos modos de armonizar elementos de la piedad con la Liturgia de la Iglesia.

Tanto el mensaje inicial del Papa como el Decreto de la Congregación para el Culto divino y los Sacramentos insisten en el valor preeminente que la Constitución conciliar *Sacrosantum concilium* destacó de la Liturgia cristiana como «cumbre de la vida eclesial», pero también que «la participación en la Sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual» y que existen espacios no litúrgicos para la expresión creyente. Desde el principio se atiende a la existencia de esta piedad popular y se evita su menosprecio; antes bien, se intenta apostar por la armonización con la Liturgia. Un buen reflejo de esta actitud es la propia introducción que realiza una síntesis de cómo se ha tratado en los últimos años:

Después de la renovación conciliar, la situación de la piedad popular cristiana se presenta variada, según los países y las tradiciones locales. Se aprecian diversos modos de presentarse, a veces en contraste, como: abandono manifiesto y rápido de formas de piedad heredadas del pasado, dejando vacíos no siempre colmados; aferrarse a modos imperfectos o equivocados de devoción, que alejan de la genuina revelación bíblica y chocan con la economía sacramental; críticas injustificadas a la piedad del pueblo sencillo, en nombre de una presunta “pureza” de la fe; exigencia de salvaguardar la riqueza de la piedad popular, expresión del sentir profundo y maduro de los creyentes en un determinado lugar y tiempo; necesidad de purificar de los equívocos y de los peligros de sincretismo; renovada vitalidad de la religiosidad popular como resistencia y reacción a una cultura tecnológica-pragmática y al utilitarismo económico; caída de interés por la piedad popular, provocada por ideologías secularizadas y por las agresiones de “sectas” hostiles a ella²⁸.

²⁷ Mons. Francesco Pio Tamburrino, en “L’Osservatore Romano”, 11-IV-2002, p. 8-10.

²⁸ DPPL, 1.

La manera de «encajar» estos elementos queda muy señalada posteriormente al querer precisar a qué se refiere con religiosidad popular. El *Directorio* afirma que por religiosidad popular «se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa»²⁹ y en cambio con piedad popular «designa aquí las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura»³⁰.

Se entiende entonces, como especialmente significativo el cambio que realizó Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* y que hace que este sea un directorio sobre la piedad popular y no sobre la religiosidad. El cambio, a mi juicio, es bien importante porque se evita por un lado el considerar la religiosidad popular como una devaluación de la liturgia, algo insostenible desde la crítica etnográfica actual y sus análisis sobre la pervivencia de las prácticas ancestrales en los pueblos indígenas evangelizados y por otro, se acentúa el «catalizador» que está presente y relaciona la liturgia y la piedad popular: la fe de la Iglesia³¹. Efectivamente, aunque el *Directorio* no es un tratado de Teología Fundamental y no desarrolla excesivamente estas cuestiones, sí que en línea de principios, afirma el vínculo entre los dos elementos en el origen *pneumático* y en la vivencia de la fe.

De hecho, la relación histórica que ofrece seguidamente sólo se entiende desde la tensión que se produce entre la liturgia y las manifestaciones culturales no regladas en que se expresa la fe cristiana. A mi juicio, lo más destacable de este recorrido histórico que hace el *Directorio* es que pone de manifiesto que la cuestión de la piedad popular es una constante compañía de la fe desde los inicios de la predicación apostólica. Esto ya supone una posición bien definida porque ratifica la coexistencia de prácticas, litúrgicas y de piedad popular, desde el principio y no se sitúa desde la idealista perspectiva de una degradación de la liturgia cristiana. Si algo podríamos reprocharle es que no alargue el argumento hasta la misma experiencia de las gentes durante el ministerio público de Jesucristo. Hoy, gracias a los estudios del profesor Santiago Guijarro que lo

²⁹ DPPL, 10.

³⁰ DPPL, 9.

³¹ «La piété populaire appartient au cadre de la foi chrétienne. La religiosité populaire, en revanche, ne concerne pas uniquement la révélation chrétienne, mais parfois d'autres systèmes religieux étrangers au christianisme, qu'ils'agisse de grandes religions bien identifiées ou non», R. PELOUX – Ch. PIAN, *Les religiosités populaires. Archaisme ou modernité?*, 19.

manifiesta en un estupendo artículo en honor al profesor Borobio, llegamos a intuir que

La adhesión popular a Jesús se remonta a su actividad en las aldeas de Galilea. El impacto que causó entre los campesinos que vivían en ellas dio lugar a una tradición popular, en la que se recordaban sobre todo sus milagros, tan parecidos a los que habían realizado los profetas Elías y Eliseo, cuya memoria se conservaba en aquellas tierras. El hecho de que aquellos campesinos recordaran sobre todo los milagros de Jesús revela cuál era su situación, y expresa una particular visión de lo que significaba para ellos la adhesión a él³².

Aun así, es bien remarcable el esfuerzo que se ha hecho por detectar el origen histórico de las manifestaciones de piedad y llegar a plasmar cómo ya desde el siglo II, algunas formas y expresiones de la piedad popular, bien de origen judaico, de matriz greco-romana, o de otras culturas, confluyen espontáneamente en la Liturgia. Se subraya, por ejemplo, que en el documento conocido como *Traditio apostólica* no sean infrecuentes los elementos de raíz popular. Así también, en el culto de los mártires o las trazas de piedad popular que se notan también en algunas primitivas expresiones de veneración a la Bienaventurada Virgen María, entre las que se recuerda la oración *Sub tuum praesidium*³³. Resulta muy sorprendente la existencia de una oración tan antigua –papiro datado sobre el 250 d.c.– en la que figure la expresión *Theotoke* que no está en ningún documento litúrgico tan antiguo y cuya fijación doctrinal no se realizó hasta casi dos siglos después.

También me parece importante destacar de este recorrido histórico que se propone en el *Directorio*, la naturalidad con la que se entrecruzan el desarrollo y profundización de la liturgia cristiana con esas manifestaciones populares de piedad, aunque a veces estuviesen originadas en el paganismo. Indica que desde el siglo IV, cuando cambia la situación política del Imperio con respecto al cristianismo, hasta el final del pontificado de Gregorio Magno (690) se da no sólo una «espontánea convergencia sino también una consciente adaptación y enculturación»³⁴. El tema de la inculturación de la fe en manifestaciones de religiosidad pagana en los primeros siglos está muy bien traído puesto que son incontables las ocasiones en las que la fe e incluso la liturgia cristiana, se apropian de costumbres o símbolos culturales y los integran en su estructura como manifestaciones propias. Y esto será una constante a lo largo de la historia que nos conviene destacar ahora. Pero quizá en este punto, el *Directorio* peca de una

³² S. GUIJARRO, «Religiosidad popular en los comienzos del cristianismo», en J. M. DE MIGUEL GONZÁLEZ (ed.), *Sacramentos: Historia, Teología, Pastoral, Celebración. Homenaje al Prof. Dionisio Borobio.*, vol. 51, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 31-49, 48.

³³ Cf. DPPL, 23.

³⁴ DPPL, 24.

cierta simplicidad al no revelar ninguna problemática fuerte durante estos primeros siglos y tratar el tema sólo a partir de la crisis iconoclasta (726-787), cuando es muy revelador el modo en que se afrontaron estos problemas.

Un documento ausente de la historia del *Directorio* y que me parece muy significativo es el *Decreto del Papa Gelasio contra la celebración de las Lupercales*³⁵. Las Lupercales eran fiestas que se hacían en la antigüedad en honor de Fauno, una de las divinidades romanas más veneradas con el sobrenombre de *Lupercus* para pedir la purificación (februantur) y la fecundidad de las mujeres y seguramente de los campos. Contaban con danzas, sacrificios de animales e incluso se sabe que llegaron a tener un colegio sacerdotal³⁶. Fueron prohibidas por los emperadores debido a la gran degeneración que suscitaban pero después del saqueo de Roma en el 410, volvieron a reclamarse con nostalgia las fiestas antiguas como remedio para todos los males y resurgió el culto lupercal. En este contexto, algunos cristianos empiezan a frecuentar la celebración de las fiestas y hacen reaccionar a Gelasio:

Mas ¿cómo no caerá en este estado quien, queriendo parecer cristiano, incluso confesándolo y declarándolo, no teme en cambio ni evita ni le asusta profesar pública y oficialmente que las enfermedades surgen porque no se da culto a los demonios ni se ofrecen sacrificios al dios Febrero, ese dios del que ha tomado tales dislates? ¿Cómo no traiciona a la fe quien incurre en tales blasfemias del paganismo? ¿Cómo no va a ser considerado sacrílego quien, abjurando de la providencia y del poder del único Dios, cosas que había confesado, se deja arrastrar seducido hacia monstruosas supersticiones y vanas representaciones? Según el apóstol es mucho peor, y justamente condenable, abandonar la verdad que se había confesado que si no se hubiera creído jamás en ella [...] Así pues, también tú, tras estas blasfemias, pronunciadas pública y abiertamente, debes abstenerte absolutamente del Cuerpo sagrado. No puedes participar de la mesa del Señor y de la mesa de los diablos, ni puedes beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios; no puedes ser templo de Dios y templo del diablo; no pueden estar al mismo tiempo en ti la luz y las tinieblas.

Creo que es muy ilustrador este fragmento que revela la conciencia sobre unas prácticas populares que son incompatibles con la fe por la idolatría, la superstición o la predestinación y que por lo tanto, son inasumibles como prácticas piadosas de un cristiano por mucho que en los primeros siglos fuese tan frecuente esa cristianización de las costumbres paganas³⁷. Aquí no encontramos

³⁵ PL, 059 (0013 – 0140A). Nosotros hemos usado la traducción que figura en M. LÓPEZ-CUERVO GARRIDO, «Una carta del papa Gelasio (492-496) contra una fiesta popular», *Gazeta de Antropología* 11 (1995) http://www.ugr.es/~pwlac/G11_14Mercedes_Lopez_Cuervo.html, 1-11.

³⁶ Cf. *Ibidem*, 2.

³⁷ Cf. L. MALDONADO, *Religiosidad popular: nostalgia de lo mágico*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 331-ss.

«sospecha» sobre la piedad de los sencillos, sino un criterio basado en el poder unificador de la fe: sí la fe se puede vehicular a través de unas prácticas, no existirá contradicción con la liturgia; si no le es posible, no se tratará de piedad cristiana porque no se podrá unificar con la fe. Este criterio sí que estará presente en otros hitos de la historia que nos presenta el *Directorio*.

Otro elemento destacable de este recorrido es la presentación del S. VII hasta el S. XIV en el que se acentúa una separación neta entre liturgia y piedad popular y el *Directorio* se detiene sobre las causas: la idea de que la Liturgia es competencia de los clérigos, mientras que los laicos son meros espectadores; la clara diferenciación de las funciones en la sociedad cristiana –clérigos, monjes, laicos– que da lugar a formas y estilos diferentes de oración; la consideración distinta y particularizada, en el ámbito litúrgico e iconográfico, de los diversos aspectos del único misterio de Cristo: por una parte es una expresión de atento cariño a la vida y la obra del Señor, pero por otra parte no facilita la percepción explícita de la centralidad de la Pascua y favorece la multiplicación de momentos y formas celebrativas de carácter popular; el conocimiento insuficiente de las Escrituras, clave indispensable para comprender la estructura y el lenguaje simbólico de la Liturgia; la difusión de la literatura apócrifa, que ejerce un influjo notable sobre la iconografía, y al despertar la imaginación de los fieles, capta su atención; la escasez de predicación y la formación catequética insuficiente; la tendencia al alegorismo, que desvía a los fieles de la comprensión de la verdadera naturaleza de la Liturgia...³⁸.

En fin, una buena síntesis de elementos ya conocidos y que, a pesar de las órdenes religiosas, de las hermandades, del Concilio de Trento o de la *Devotio moderna*, se irán reproduciendo de distintas formas a lo largo de la historia y permanecerá esa separación entre Liturgia y piedad popular hasta llegar a ese intelectualismo postconciliar que generaba esa actitud de sospecha de la que hablábamos al principio.

Ante este recorrido histórico el *Directorio* se plantea, entonces, cuáles son los principios³⁹ sobre los que se debe basar la valoración y también la renovación de la piedad popular: necesidad de configurarse como un momento del diálogo entre Dios y el hombre, por Cristo, en el Espíritu Santo; centralidad de la Pascua de Cristo para salvaguardar la unidad del Misterio de Cristo y el rostro genuino de la fe cristiana; favorecer la participación plena y consciente de los fieles en la Eucaristía; que sean expresiones de la «piedad de la Iglesia» porque se realizan en comunión con ella, adheridas a su fe y respetando la centralidad de la liturgia; que sean manifestaciones del sacerdocio real y ayuden a con-

³⁸ Cf. DPPL, 30.

³⁹ Cf. DPPL, Cap. III.

vertir la propia vida en un sacrificio «vivo, santo y agradable a Dios» (Rom 12, 1) o que tenga como referencia constante a la Sagrada Escritura como una fuente inagotable de inspiración y un modelo insuperable de oración.

Esta enumeración detallada en clave de principios pastorales, son a la vez, la mayor concentración de posibilidades para considerar la piedad popular como un lugar teológico. Si estos elementos son rastreables en las manifestaciones de la piedad popular, no cabe duda de que son expresión real de la fe y susceptibles de considerarse una fuente para la teología.

De hecho, ha sido precisamente este valor de la piedad popular como vehículo de la fe el que ha sido más resaltado posteriormente, no sólo de cara a la Evangelización sino para mostrar aspectos únicos de la fe. Así lo expresa el profesor Bueno de la Fuente:

En la religiosidad popular hay que reconocer también numerosos aspectos positivos: la apertura a una vinculación con el Misterio que envuelve la existencia humana; la fuerza que se recibe para afrontar la vida; la capacidad para el encuentro con todos; la expresión de los sentimientos más profundos de la persona humana; la invocación y el reconocimiento de la propia culpa; sintonía con aspectos de la revelación cristiana; las modalidades de inculcación de la fe; el reconocimiento de las dimensiones cósmicas y naturales de la fe... Incluso es positivo el dinamismo de la creatividad celebrativa y la defensa de ámbitos de iniciativa personal, tanto en la apropiación de la fe como en la gestión de la pertenencia eclesial⁴⁰.

El Papa Benedicto XVI también destacará este valor único de la piedad popular con respecto a la fe, llegando a llamarla «gran patrimonio de la Iglesia»:

Es cierto que la piedad popular puede derivar hacia lo irracional y quizás también quedarse en lo externo. Sin embargo, excluirla es completamente erróneo. A través de ella, la fe ha entrado en el corazón de los hombres, formando parte de sus sentimientos, costumbres, sentir y vivir común. Por eso, la piedad popular es un gran patrimonio de la Iglesia. La fe se ha hecho carne y sangre. Ciertamente, la piedad popular tiene siempre que purificarse y apuntar al centro, pero merece todo nuestro aprecio, y hace que nosotros mismos nos integremos plenamente en el “Pueblo de Dios”⁴¹.

O en otra ocasión cuando hablaba de la piedad popular en América Latina:

⁴⁰ E. BUENO DE LA FUENTE, *La transmisión de la fe. Hacia una Iglesia de puertas abiertas*, 222.

⁴¹ B. XVI, «Carta del Santo Padre Benedicto XVI a los seminaristas» (2010) http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20101018_seminaristi.html [Consulta: 11 abril 2016], 4.

Para llevar a cabo la nueva evangelización en Latinoamérica, dentro de un proceso que impregne todo el ser y quehacer del cristiano, no se pueden dejar de lado las múltiples demostraciones de la piedad popular. Todas ellas, bien encauzadas y debidamente acompañadas, propician un fructífero encuentro con Dios, una intensa veneración del Santísimo Sacramento, una entrañable devoción a la Virgen María, un cultivo del afecto al Sucesor de Pedro y una toma de conciencia de pertenencia a la Iglesia. Que todo ello sirva también para evangelizar, para comunicar la fe, para acercar a los fieles a los sacramentos, para fortalecer los lazos de amistad y de unión familiar y comunitaria, así como para incrementar la solidaridad y el ejercicio de la caridad⁴².

Y por fin, llegamos a la consideración que el Papa Francisco hace de la piedad popular como lugar teológico.

Conclusión: la piedad popular como lugar teológico

Pero ¿qué significa considerar la piedad popular como un lugar teológico? Una vez que hemos distinguido en la evolución del pensamiento eclesial la piedad de la religiosidad popular y hemos acertado a remontar su existencia hasta los momentos en que se daba la predicación de Cristo, debemos concluir con W. Kasper:

La Biblia sólo pudo acoger el concepto de piedad con claridad una vez que lo hubo purificado críticamente y le hubo otorgado una nueva cualidad frente a la piedad genérica humana. La piedad bíblica no es ninguna religiosidad difusa, como vuelve a renacer hoy bajo múltiples formas, sino algo muy determinado. Para la Biblia, Dios no es ningún misterio inefable, una divinidad genérica, sino el Dios personal que ha revelado su nombre inequívocamente de una vez para siempre. En especial vigila celosamente que no se le mezcle con los demás dioses; es el Santo, que ciertamente está presente en el mundo, pero que no es simplemente su dimensión numinosa profunda, sino que se diferencia infinitamente de él con una diferencia cualitativa. La piedad cristiana sólo es el reflejo, el eco de esta comprensión de Dios en la fe del hombre. Es la forma subjetiva de existencia de la fe objetiva; no es una obra que se añade a la fe. Es la comunión creyente del hombre en su totalidad por obra de la santidad de Dios⁴³.

La piedad, entonces, no puede ser algo separado de la fe, sino que es como el «reverso de la misma moneda», la expresión íntima de lo profesado

⁴² B. XVI, «Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina» (2011) https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20110408_plenaria-pcal.html [Consulta: 11 abril 2016], 3.

⁴³ W. KASPER, *El futuro desde la fe*, Sígueme, Salamanca 1980, 67-68.

externamente, la alegría en el ser de la manifestación creyente. Y si esto es así, la piedad individual o colectiva, no es sino otra consecuencia de la fe, del encuentro con el Dios vivo que resume en lo inteligible y en lo ininteligible, en lo que se puede decir y en lo indecible, en lo tangible y en lo intangible, en lo que se puede escribir y en lo que sólo se puede cantar, bailar, rezar, aceptar, adorar, celebrar. La historia de la fe será por tanto, una historia de la piedad popular porque no puede existir una fe que no esté inculturada, una fe que no llegue a generar ese «eco» en la persona y en la comunidad creyente.

La fe no puede entenderse de manera intelectualista como si afectase solamente a nuestro entendimiento⁴⁴. El acto de fe es un proceso complejo que concierne a toda la persona y que afecta a todas sus dimensiones, facultades y relaciones. Por eso, la piedad popular es un factor de expresión que excede lo categorizable en la liturgia o en el credo y que acepta la expresión común imperfecta, no como medida de la fe, sino como variable inadecuada en la presencia del Misterio inadecuable.

El Papa Francisco no especifica qué entiende por «lugar teológico», pero si nos atenemos a la descripción clásica iniciada por Melchor Cano, podríamos decir que las prácticas de piedad popular no tienen un espacio propio, ni entre los *loci proprii* ni entre los *alieni*, sino que podemos encontrarlas asociadas a cualquiera de los ya conocidos: encontramos piedad popular, como hemos visto, en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en sus monumentos, relacionada con la Liturgia o referidas por los Padres, en las intervenciones del Magisterio, en la historia, en la filosofía... Está presente en todos los *loci* porque todos son expresión de la fe de la Iglesia, los que forman el Depósito y también los declarativos y por eso mismo todos generan ese «eco» en la historia, en las sociedades, en las culturas y en los individuos que no puede ser expresado intelectiva o verbalmente, sino a través de otras facultades: comunicando los sentimientos, la oración, las peregrinaciones, con los objetos de piedad, con la fiesta, con la propia existencia compartida...

Creemos entonces que no es suficiente acoger un mensaje con la fe ni tampoco es suficiente que la razón lo reconozca como válido y aceptable: hay que llegar al momento en que éste sea considerado también como significativo para el hoy, capaz de dar sentido a la vida transformándola en existencia⁴⁵.

Quizá el elemento que más se ha destacado en teología haya sido, precisamente, el de la fiesta. Desde los estudios de R. Guardini o H. Rahner, florecieron los desarrollos sobre la fiesta y su «incardinación» teológica, hasta el

⁴⁴ Cf. R. AUBERT, *Le problème del'Acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1958, 3-12.

⁴⁵ R. FISICHELLA, *La Revelación: evento y credibilidad*, Ed. Sígueme, Salamanca 1989, 180.

punto de que se llegó a hablar de una teología lúdica, festiva o dionisiaca⁴⁶. Hoy parece haber decrecido el interés por esto, pero aun así, el *Directorio* le dedica varios apartados aunque centrándose en las fiestas cristianas del Domingo, de la Virgen o de los santos. Sea como sea, la teología es la «fe que busca entender», que busca entenderse a sí misma y el Misterio que la habita, que busca entender a Dios. Y aunque prefiramos una definición más actual de teología como «saber crítico de la fe», esta no puede dejar de entender la fe en toda su amplitud y de atender a todas sus manifestaciones históricas entre las que se encuentran la liturgia, las confesiones de fe y también la piedad popular.

Naturalmente que la teología tiene que ejercer esa función crítica que ayude a la Iglesia en el proceso de discernimiento sobre la capacidad unificadora de la fe en las manifestaciones de piedad y alumbrar una criteriología que ayude a distinguir lo que permite una correcta inculturación y lo que es incompatible con la fe. Pero, ajena ya a esa dañina influencia que proyectaba una mirada sospechosa, estará en disposición de atender con muchos beneficios para su propia reflexión, a la «experiencia religiosa contenida en los símbolos y las narraciones del pueblo» que diría Metz, a la mayor experiencia posible de la fe en la historia.

Pero es necesario no perder de vista que en los países cristianos o que lo fueron en otros tiempos, la fe religiosa y la vida popular forman una unidad comparable a la unidad del alma y cuerpo. En las regiones en que esta unidad se conserva todavía, el folclore no es una supervivencia curiosa de una época pasada, sino una manifestación de la vida actual que reconoce lo que debe al pasado, prueba de continuarlo y de adaptarlo inteligentemente a las nuevas situaciones⁴⁷.

El Papa Francisco alude, además, a la importancia de esta atención –«saber leer las expresiones de la piedad popular»– para pensar la nueva evangelización. Creo que esta invitación que hace a la teología no sólo es importante sino que está marcada por la urgencia de redescubrir vías para la expresión de la fe. En una civilización fragmentaria como en la que nos encontramos⁴⁸, donde la fe

⁴⁶ Cf. L. MALDONADO, *Religiosidad popular: nostalgia de lo mágico*, 193-ss. En nuestro Centro se publicó la tesis de F. Bermúdez, *Fiesta Canaria. Una interpretación teológica*, Publicaciones del Centro Teológico, Las Palmas de Gran Canaria, 1991.

⁴⁷ Pío XII, «Palabras al congreso de los Etats Généraux du folklore», *Ecclesia* 13 (1953) 4-8, 5.

⁴⁸ «Nous assistons actuellement à une bataille entre l'uniformisation des religions, leur tentative d'emprise globale et leur diversification, leur morcellement, leur balkanisation. Un morcellement, aujourd'hui en plusieurs fractions, demain en une infinité de fractions, où chacun sera porteur de sa propre définition du religieux. La distinction entre sectes et religions deviendra de plus en plus floue. Nous pourrions ainsi tendre vers une religion individualiste, par laquelle chacun traiterait de son propre rapport avec le monde, la nature et ce qu'il appelle –ou n'appelle pas– Dieu comme facteur explicatif du monde. C'est la religion Lego, du nom de ce jeu de construction. Le XXI^e siècle

no sólo sufre con el indiferentismo religioso, sino que se ve atacada continuamente por el empuje secularizador, es necesario dar el sentido correcto y proteger las manifestaciones populares de la piedad que sirvan como elemento de cohesión de las comunidades cristianas que mantienen su empuje evangelizador y su participación activa en la sociedad a la que pertenecen. La reflexión, nuevamente del profesor Bueno de la Fuente, es muy ilustrativa a este respecto:

Por ello, no faltan intelectuales y políticos que pretenden eliminar el «revestimiento cristiano» para que se haga patente su fondo natural que sería el auténtico contenido (ciclos de las estaciones, fiestas de fertilidad...). En ese debate se encuentra en juego la capacidad de inculturación de la fe, que busca también hacerse visible transmitiéndose en el entramado de la vida real de los hombres y de las sociedades. Durante siglos la Iglesia ha transmitido la fe «cristianizando el paganismo». Ahora muchos intelectuales propugnan un proceso inverso: «paganizar las celebraciones cristianas» como un paso fundamental en el proceso de des-cristianización de la sociedad. Se trata de una auténtica «batalla cultural», de cuyo resultado dependerá la presencia pública de la fe cristiana. ¿No hay que reconocer ahí un umbral en el que debe estar la Iglesia para transmitir la fe a las personas, a la cultura, a la sociedad y al paisaje de la civilización?⁴⁹

La piedad popular, nos dice el papa⁵⁰, es el mejor punto de partida para sanar y liberar la cultura popular. Desde la teología, como se ha hecho desde esta aportación, sólo se han insinuado algunos caminos o temas que contribuyan a este proceso, pero está por hacerse una reflexión sistemática postconciliar que ofrezca las luces y vías que nuestro pueblo creyente necesita. Quizá es el momento de recoger el testigo.

de verra d'abord surgir de nouvelles religions. Certain esper mettront à chacun de croire en une immortalité personnelle. D'autres apporteront aux hommes une morale collective. D'autres encore permettront de penser autrement le rapport à la nature. Tout esauront des durées de vie beaucoup plus brèves que les religions actuelles, dans une noria d'idéologies. Puis chacun agira à sa guise. En musique, la création d'aujourd'hui ne repose plus sur l'écriture d'une partition avec des notes mais sur un mélange d'œuvres écrites par divers compositeurs antérieurs, avec différentes techniques. De la même manière, en matière de croyance cette victoire du «et» sur le «ou» fera du métissage des religions l'amorce d'un monde infiniment plus bariolé. Un monde où chacun se fabriquera sa propre religion, comme au jeu de Lego. Une religion personnelle. Une religion de l'ego», J. ATTALI, *Le sens des choses*, Éditions Robert Laffont, Paris 2009, sección 4.

⁴⁹E. BUENO DE LA FUENTE, *La transmisión de la fe. Hacia una Iglesia de puertas abiertas*, 223.

⁵⁰Cf. EG, 69.