

La pública intimidad de la fe

Alejandra Ortega

Oraba en silencio. Nunca escuché una palabra de su boca cuando rezaba en su habitación, pero siempre supe que pedía con todas sus fuerzas encontrarlo, sanarse, vivir...

Por un instante volteaba la mirada, sólo sonreía conmigo, como si yo supiera lo que decía. Después, posaba sus ojos sobre esa imagen en lo alto de su cabecera para volver a elevar una plegaria callada. Yo sólo era una niña y no entendía su devoción, pero me reflejaba en el espejo frente a su cama, así como ella reflejaba su dolor. Ella compartía su fe conmigo.

Para entender la imagen de la fe es necesario adentrarse en el fenómeno de la devoción. Dicho fenómeno es un hecho social que se construye desde el espacio más íntimo de aquel cuyos anhelos, dolores y súplicas lo llevan a ser nombrado un fiel creyente de lo sagrado. Julien Ries le llama *homo religiosus* y considera que «ha consignado sus mitos, sus plegarias, sus himnos y sus ritos en los libros sagrados. Su rostro sale de la sombra, su figura aparece en plena luz y su mensaje llega con toda claridad».¹

Frente a este fenómeno religioso observamos una representación simbólica de un sistema cultural que abre la vía para el diálogo entre el hombre, la devoción, el sacrificio y la fe. La palabra de lo sagrado es, sin dudar, la creadora del fenómeno religioso: una verdad única, erigida por el creyente para explicarse su propio sacrificio de fe y su disposición a la experiencia del milagro.

El fenómeno religioso se muestra en una relación intersubjetiva entre el fiel y el hecho permeable de su creencia, lo cual deja de lado todo paradigma cognitivo para presentarse como un todo, ahora vigente. El creyente se posa frente a la apreciación de sus propios sentidos, quedando a merced de la relación con el fenómeno que apalabra en variadas manifestaciones. De tal suerte que profundiza en un sistema de correspondencias donde la alteridad es ajustada a sí mismo: es él y su fe, en un terreno donde todos son copartícipes. Por tal motivo, la actitud religiosa está abierta a la posibilidad de experimentar estímulos de devoción que se nombran y representan, o bien que se guardan y se perpetúan en las voces y silencios de sus portadores. Así, el hombre religioso pertenece a un colectivo que lo resguarda en esa que llamamos su intimidad, donde uno es todos y todos se vuelven uno.

¹ Julien Ries, *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, pp. 26-27.

Cada fenómeno religioso se presenta como un aparato de construcción colectiva que reconoce la participación de individuos, de creencias que realizan un proceso de convencimiento. Su fundamentación se puede cuestionar porque irrumpe en el ámbito público, no solo permanece en el plano espiritual, sino que va más allá, traspasa la particularidad de visiones de mundo y de diferencias racionales del devenir del ser humano. Según Álvarez Santaló,

[...] el fenómeno religioso, tanto en sus expresiones externas —rituales o de culto— como en el campo de las creencias, es una realidad viva que se modifica en la interrelación con la economía, la política, las formas de organización de la sociedad, los cambios ecológicos y todos los elementos que constituyen la cultura.²

Dichas expresiones se nos muestran bajo un realidad que se vuelve habitual para ellos, es amplia y abarca la intensificación de su propio sistema cultural.

De tal manera que la concepción del fenómeno religioso se ve explícita en el tratamiento que se le otorga, por ejemplo, en los rituales que el fiel tiene a realizar. Las ceremonias rituales contienen una serie de conductas adecuadas a sus preceptos religiosos, mostrando una conjunción entre la vida cotidiana, las creencias, vivencias y, sobre todo, la cosmovisión de sus actores. Cabe aclarar que la apreciación abarca una amplia gama de expresiones abiertas, libres, en las cuales, oran, asisten a ver a su figura sacra, llevan ofrendas en fin.

La participación del creyente, de forma individual o colectiva, según sea el caso, constituye su propia vivencia de una fe arraigada en su cotidianidad, ya que en los rituales se muestra cómo viven, cómo piensan y cómo actúan ante la propia existencia. Sus expresiones se intensifican y nos convidan no solo a ser testigos de ese incremento ritual y polisémico, sino de «la identidad cul-

² León Carlos, Álvarez Santaló, et al., *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, p. 7.

tural y todo el sistema cultural»³ que los dicta. El creyente se muestra tal como es, nos enseña sus hábitos de la forma más simple y personal, sin embargo, lo hace a la luz de todas las miradas que lo circundan. Pero, ¿qué busca? ¿Por qué tener y mostrar fe ante un mundo donde pareciera que la razón prevalece? ¿Qué papel juega la tradición colectiva de lo devoto en un sentido totalmente íntimo?

El creyente se otorga ante lo inmanente, ante eso que no puede explicarse porque ahí radica la experiencia con lo sagrado, esa hierofanía tan buscada y pretendida. Ese estado sublime de entregarse a su propia tradición de sacrificio tiene la consigna de expresar la fe que profesa y, al mismo tiempo, saldar la deuda que tiene ante un milagro, ya sea pedido o concedido. Se trata de una demostración total de postura ante su mundo y ante quienes le rodean.

La tradición es un discurso de fe, es la búsqueda de una respuesta que bajo parámetros naturales no podría suceder. Al vivir la tradición el creyente se convierte en el punto focal de atención, ya que para él, la manifestación de lo celestial prevalece como un estado de plenitud de la existencia. El fiel que se arraiga en la tradición toma para sí lo absoluto de la gracia dando importancia a lo ilimitado frente a la limitación de su propio ser; es bajo esas costumbres que creará siempre en lo divino y será inmutable su confianza en lo sacro.

La reflexión de la fe, vista como acto auténtico, se mantiene en continuo diálogo con lo que podemos llamar su propia razón, una simplemente humana, sin cuestionamiento alguno. Dicho aspecto da pie a un campo de esencial libertad, donde el fenómeno religioso es estudiado en el mundo cultural en que se desarrolla. La filosofía de la religión se da a la tarea de interpretar la búsqueda del sentido de un hecho sagrado o divino, como una reflexión mediada entre lo vivido —sea bajo la lupa de la subjetividad o no— y lo anhelado. Es por ello que la conciencia religiosa que se tiene del milagro posee una función ahora justa. Esta subjetividad se da en el contexto de las expresio-

³ *Ibid*, p. 9.

nes de la desgracia humana. Los infortunios que el fiel sorteando solo pueden producirse en la rudeza del tiempo, de ahí que el destino de la adversidad, enfermedad o avatares de la propia vida sean el campo donde crece la fe: una realidad antropológica dada la gran variedad de vivencias que vive y comparte con su colectivo.

La esencia íntima del hombre es frágil, vulnerable, pero frente a la desgracia del destino funesto, las mandas, peregrinaciones, sacrificios y demás actos públicos y propios de la religiosidad popular son el reflejo de la posibilidad esperanzadora de no sucumbir. El fiel, al volverse testimonio de lo sagrado extraordinario, entra en una lógica de la resolución de problemas, olvida lo racional y únicamente tiene cabida en la acepción popular. El milagro hace que todo tenga sentido, hace que la vida, según el fiel, valga la pena. La devoción frente al mundo o en la búsqueda del sentido del hombre es testimonio de las pequeñas historias y de los sucesos portentosos de los cuales no se pide verificación, son incuestionables para él.

Devoción social

Es importante observar cómo el conjunto simbólico de lo sagrado, entendido también como portador de creencias, direcciona el comportamiento del hombre religioso, pues ello nos abrirá el camino para comprender qué es la devoción social dentro de un parámetro más íntimo, es decir, al interior del propio fiel. Analizar los hechos religiosos nos conduce no solo al plano histórico o cultural, sino a la experiencia irreductible de su realidad. Mircea Eliade dio suma importancia a la esencia y estructura del hecho religioso, tanto históricamente como focalizado en el actuar del creyente. El estudio que hace sobre la historia de las religiones nos da la posibilidad de ver los fenómenos religiosos como un asunto del espíritu, cuya fuerza e «interpretación tendrá en cuenta la relación vital que existe entre el *homo religiosus* y su comportamiento existencial».⁴

⁴ Julien Ries, *op. cit.*, p. 18.

La devoción social pensada al interior de la religiosidad popular se muestra a través de las impresiones que el mismo fiel vive y devela ante los otros. No se trata de seguir rectamente los preceptos de una doctrina ni las leyes instituidas, al contrario, no es lo que se aprende y predica, sino lo que se vive. Por ello, el creyente va construyendo un significado aparte del propio concepto: la devoción personal desprendió la devoción social, no como entidad separada, sino formada en la veneración que fecunda su propio doble.

En todo centro religioso se puede comprender la devoción social en la fe al ver la dedicación de los creyentes en la experiencia mística de la hierofanía. Y no se necesita realizar hazañas o actos increíbles, se trata de entregarse por completo al conglomerado de sentimientos que les provoca su figura sacra. Está el caso de los peregrinos que recorren descalzos varios kilómetros hasta su iglesia, otros cargando piedras o niños pequeños; también hay quienes simplemente van con su fe y pueden ni siquiera llevar ofrendas, el único requerimiento es tener devoción. Esa entrega emocional se confirma en el ritual de presentación ante la divinidad. Mas no se trata únicamente del momento en que se posa el fiel frente al altar, sino en la tradición que norma su conducta, pues la fervor a lo sagrado se gesta en las creencias y tradiciones de un hombre religioso y de su pueblo, en la forma en que se conduce ante la vida.

Por tanto, según Ries, la devoción social como fenómeno de la religiosidad «debe encontrar su lugar en el conjunto de objetos del espíritu, a fin de que su fuerza sea comprendida en el aspecto transhistórico».⁵ Se trata, entonces, de un ejercicio que iría más allá de una línea de significaciones, ya que abarca la interpretación antropológica de cada signo y lo direcciona como una idea del pensamiento filosófico del hombre. Una tarea interminable, mientras interminable sea la fe.

El constructo devocional se entiende, en palabras de Alberto Marcos Martín, como

⁵ *Idem.*

[...] un significado que va más allá del de un mero esfuerzo catequizador y de conformación de los fieles a los dogmas, verdades y ritos de (toda) la Iglesia, pasando a uno más amplio que incluye también el del reforzamiento del control ideológico a cargo de aquella.⁶

Cada elemento devocional contiene una significación, y por elemento nos referimos tanto a las imágenes expuestas en una iglesia, como a los objetos que llevan los fieles: imágenes que van a bendecir, relicarios, exvotos, cartas, objetos, escapularios, incluso, ellos mismos como seres fervorosos. Todo tiene un carácter emocional y aún sin proponérselo, el fiel otorga un ritual de entrega, convirtiendo a cada componente en símbolo de una cosmovisión representativa de su realidad; así, el símbolo devocional, dice Ries, «designa un objeto que sirve para probar una identidad o garantía».⁷

Con respecto a la identidad queda claro que el creyente la manifiesta en el propio ejercicio espiritual, pero en cuanto a la garantía surgen varias cuestiones, por ejemplo, el hecho de presentarse ante su figura sagrada con toda la intensidad, de ofrendarle o no cualquier objeto devocional no garantiza el cumplimiento del favor solicitado —si ese es el caso porque, cabe recordar, hay quienes acuden a agradecer la gracia ya recibida—, entonces, ¿qué garantiza que se cumpla o no el milagro clamado tanto en silencio como en el grito de una plegaria? ¿Por qué con milagro o sin este el fiel sigue teniendo fe? Tal vez la última sea la interrogante principal.

Es complicado encontrar una respuesta que abarque cabalmente dichas inquietudes, pero apuntamos a dos conceptos que pueden proporcionarnos un acercamiento a esta discusión: gracia y devoción. Aclaremos qué entiende el fiel por cada uno de ellos y cómo lo aplica a su realidad. El creyente norma su actitud en la gracia de un ser superior, otorgándole certeza aún sin verlo ni

⁶ Alberto Marcos Martín, «Religión “Predicada” y Religión “Vivida”, Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?», p. 48 (el subrayado es propio).

⁷ Julien Ries, *El símbolo sagrado*, p. 254.

tocarlo, pero con la plena seguridad de conocer su magnificencia. El acontecer de esa creencia totalizadora, Eliade lo explica a partir de la posición e idea del fiel:

Todo conocimiento implica en su base el concepto del *ser* o, dicho de otro modo, la posesión o la presencia de aquella realidad que se pretende conocer. El hombre ha sido creado para gozar del conocimiento pleno de Dios, pero, como secuela del pecado original, no es capaz de alcanzarlo sin la ayuda de la gracia. La fe permite al creyente, con la ayuda de la gracia, aceptar el conocimiento de Dios tal como ha sido revelado en el curso de la historia sagrada.⁸

El hombre que entrega su fe a la divinidad es porque cree firmemente, lo hace sin reserva, le confía su ser y tiene la plena seguridad de esa relación. Pero la línea que divide la fe de la devoción es en suma delgada, pues la devoción también implica un sentimiento profundo de entrega, entonces la diferencia está en que la fe es el fundamento de la relación del hombre con lo sacro y la devoción es el hecho de consagrarse a esa fe, a esa divinidad, a ese todo sagrado. No existe algo que garantice que se cumpla un milagro, aún así el hombre religioso sigue creyendo, pues la fe radica en no perder la esperanza en un ser divino y de ser posible que se reditúe un milagro en su vida. Y no es preciso un portento como hecho extraordinario, sino simplemente el milagro mismo de su devoción intacta. El hombre religioso tiene la necesidad de creer en algo o alguien superior que lo haga sentir seguro ante los temores que tenga, por eso cree, por eso mantiene vínculos con lo divino.

Es claro que la advocación de fe se sigue por herencia, réplica o por la necesidad de pertenencia. Ahora bien, si dentro de ese grupo creyente alguno de ellos ha recibido un portento, lo propio es darlo a conocer y erigirse como «ese» al que la divinidad escuchó. No será cualquiera, será un elegido y como tal tendrá el derecho de hacerlo público o quizás la obligación —incluso sin darse cuenta—.

⁸ Mircea Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas III*, p. 252.

Por ello, el papel del fiel es tan valioso, porque gracias a él se mueve el engranaje cultural que da vida a la tradición de fe, Durkheim argumenta que «[...] si las creencias, las tradiciones, las aspiraciones de la colectividad dejan de sentirse y compartirse por los particulares, la sociedad morirá».⁹

Si bien la fe íntima y personal es la base de la relación del hombre con lo sagrado, la devoción social, producto de lo colectivo, es cada columna que sostiene dicha advocación. Es necesario señalar que el creyente lleva en su nominativo el significado mismo de su acción, él cree, tiene fe. Entonces, la fe es un ejercicio libre, mientras que la devoción fue pensada como un ejercicio catequizador que traspasó los muros de un recinto para convertirse en una analogía de la creencia y sustentarla. Por ejemplo, en la iglesia católica se tiene fe en Dios y se es devoto a sus santos y vírgenes. Por eso se les honra y también por eso la iglesia ha aceptado rituales que no están escritos, que son hechos por el pueblo como representación de sus acontecimientos religiosos, tan es así que se peregrina y se baila. Y aún sin pensar únicamente en el catolicismo, como lo menciona Eliade, lo sagrado es la base de toda la estructura de la experiencia religiosa y no implica únicamente la fe en Dios, los santos o las vírgenes, sino «la experiencia de una realidad y la fuente de la conciencia de existir en el mundo».¹⁰

La devoción social, como fenómeno religioso, es para que el pueblo exprese —como vivencia colectiva— su relación con lo sagrado y lo profano. Se trata de una presencia exigida ante las necesidades permanentes y la propensión del hombre al amparo. Por ello, la fe y las disposiciones de una vida religiosa provocan la aparición de símbolos, rituales y tradiciones que se van modificando con el tiempo, pero que son válidas en su totalidad porque no existe dogma que señale que se puede creer de una u otra manera. La devoción social es, entonces, una práctica promulgada desde la entrega única y personal de aquel que tiene fe. Geertz explica que:

En todos los pueblos, las formas, los vehículos y objetos de culto están rodeados por una aureola de profunda seriedad moral. En todas partes, lo sagrado entraña un sentido de obligación intrínseca: no sólo alienta la devoción sino que la exige, no sólo suscita asentimiento intelectual sino que impone entrega emocional.¹¹

Saber cómo funcionan las tradiciones de fe implica una serie de elementos que comienzan con el estudio del fenómeno religioso en su vertiente humana, es decir, en el papel del creyente frente a la revelación de lo divino, pues hay quien —como lo hemos dicho— pide un milagro, lo agradece o simplemente refrenda su creencia. Toda adoración personal implica llevar a cabo una serie de actos que den continuidad a esa creencia colectiva. Para Durkheim, evocar las tradiciones en ceremonias o rituales es esencial en el hombre religioso y en el orden social:

Lo que entonces ocupa al pensamiento son las creencias comunes, las tradiciones comunes [...] el ideal colectivo cuya encarnación ellos son; en una palabra, son las cosas sociales. Hasta los intereses materiales que las grandes ceremonias religiosas tienen por objeto satisfacer, son de orden público, por lo tanto social.¹²

Sacrificio

Uno de los elementos que reafirman el carácter íntimo de la fe es el sacrificio, otro fenómeno religioso realizado de forma personal y visto como un parámetro para la petición de la gracia divina. Pensemos en una serie de cuadros que el fiel realiza en pro del acto sacrificial, por ejemplo, los ayunos, abstinencia, mandas... La lista puede continuar como una relación entre lo sagrado y lo profano, entre esa ilusoria representación que construye, destruye y renueva al fiel. Pero, ¿por qué el sacrificio personal implica una experiencia con lo divino? Tal vez porque el hombre trata de arrebatarse el sentido pri-

⁹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 545.

¹⁰ Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 147-148.

¹¹ Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 118.

¹² Emile Durkheim, *op. cit.*, pp. 547-548.

mordial de una realidad trastocada en la proyección simbólica de lo que está dispuesto a ofrecer: la continuidad de la tradición pública y el sacrificio como salvaguarda de la íntima experiencia con lo sagrado. Se trata de la trascendencia del hombre, del sentido del otorgar y abandonarse en esa entrega.

La tradición del sacrificio vive la experiencia del camino recorrido, del espacio ritual, de la actitud frente a lo celestial y, por supuesto, de la expiación misma. El devoto, entonces, se ofrece y da lo más preciado, es decir, su fe; como Bataille lo dice: «se sacrifica lo que sirve».¹³ Y así se dispone el peregrino al que le han sangrado los pies, el que ofrece su vida a cambio de la de su hijo, el que promete su eterna adoración por la salud de su madre. Esa es la importancia del sacrificio convertida en acto de fe. Por lo tanto, la trascendencia de la tradición será la de su propia realidad.

La tradición de fe y sacrificio se convierte para el hombre religioso en una idea que pretende regenerar el sufrimiento personal. Por ello, en un acto intimista de fe se entrega al dolor, reclamándose también como víctima del orden divino, pero siempre con una actitud de alabanza por devoción. En cada acto de sacrificio hay aceptación total, en cada objeto devocional hay tradición de fe, al igual que en los rituales. El fiel ofrece la vida misma por un portento, porque, según Bataille, «el poder que tiene la muerte en general ilumina el sentido del sacrificio [...] pues sacrificar no es matar, sino abandonar y dar».¹⁴ Por eso las promesas de tradición no terminan nunca, porque cada que se consume una gracia, crece la devoción, la entrega y los rituales. Estos rituales ofrecen una resolución al hombre religioso, quien sin necesidad de explicar su propia naturaleza o su sentir, tiene la certeza de su fe. Gortari y Zermeño exponen cómo Delumeau aborda dicho fenómeno como «la utopía de una seguridad generalizada, de una asepsia universal, de una inmunización del cuerpo y del espíritu contra todas las incertidumbres y todos los peligros».¹⁵

¹³ George Bataille, *Teoría de la Religión*, p. 53.

¹⁴ *Ibid* p. 52.

¹⁵ Hira de Gortari, Guillermo Zermeño, *et. al.*, *Historiografía francesa. Corrientes temáticas metodológicas recientes*, pp. 17-18. Jean Delumeau entiende la práctica de ritos contra la amenaza

Por lo tanto, la interpretación cultural del hecho religioso se centra en la relación vital que existe entre el creyente y su comportamiento ante lo sagrado o como lo dice Ries,

[...] comprender la experiencia vivida por el hombre religioso y el mensaje que de ella brota. Sin duda es imposible entrar en el corazón de la experiencia de la fe vivida por el hombre religioso, pero es necesario interpretar el discurso a través del cual este hombre da cuenta de su experiencia.¹⁶

Y ese discurso nos ha conducido a observar el espíritu humano de los fieles y de esa convicción que tienen de que hay algo irreductiblemente verdadero en el mundo de la fe. Ellos no cuestionan ni su fe ni las experiencias anheladas o vividas. Tan es así que le otorgan una significación real a sus costumbres y, por supuesto, a sus tradiciones.

El hombre religioso pide, espera y en ocasiones se cumple su portento, consumándose esa experiencia de lo sagrado. Cada promesa y entrega están envueltas en un halo de sacralidad otorgado en la lealtad y el juramento. Se trata de un camino entre lo sagrado y lo profano. Sin embargo, se tiene fe y no hay una explicación real para ello. No importan las teorías o hipótesis de por qué el hombre cree en una divinidad, ni siquiera importa si recibió o no un milagro, puede incluso esperar todo su vida y tal vez jamás llegue. Lo único que cuenta es la experiencia con lo sagrado —vivida, buscada o no—, pues es lo que envuelve la creencia. Los que creen en un ser sacro, o simplemente en un objeto devocional, viven en una unidad compuesta por individuos cuya experiencia intimista los lleva a identificar lo sagrado y darlo a conocer ante su colectivo. Finalmente, la condición del hombre religioso entraña la necesidad de pertenecer a lo divino y gritarlo a los cuatro vientos: es la voz de la pública intimidad de su fe.

de lo maligno, llámese pandemias, tempestades, tormentas, infesta de gusanos o ratas, alrededor del siglo XII, en los cuales se ofrendaba, a manera sacrificial, elementos de la naturaleza que evocaban la pureza y la fuerza de la vida.

¹⁶ Julien Ries, *El sentido...*, *op. cit.*, pp. 18-19.

Fuentes

Álvarez Santaló, León Carlos, *et. al.*, *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Anthropos, Madrid, 2003. Álvarez Santaló, León Carlos, *et. al.*, *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Anthropos, Madrid, 2003. Bataille, George, *Teoría de la Religión*, Taurus, Madrid, 1999. De Gortari, Hira, Guillermo Zermeño, *et.al*, *Historiografía francesa. Corrientes temáticas metodológicas recientes*, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Mora, Universidad Iberoamericana, México D. F. 1996. Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México D. F., 2006. Eliade, Mircea, *Historia de las creencias e ideas religiosas III. De Mahoma a la era de las Reformas*, Paidós, Barcelona, 1999. Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1993. Ries, Julien, *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, Edición Azul, Barcelona, 2008. Ries, Julien, *El símbolo sagrado*, Kairós, Barcelona, 2013.