

# RELIGIOSIDAD POPULAR, UN ACERCAMIENTO CONCEPTUAL, DOS MIRADAS<sup>1</sup>

Ofelia Amanda Cárdenas  
ofamancar@gmail.com  
Rubén Darío Rivera  
rubendario1967@gmail.com

---

<sup>1</sup> El artículo es el resultado del estudio y análisis de las narrativas del *Corpus del español hablado en Tunja: Materiales para su estudio*. Donde se evidencia elementos de la religiosidad popular.

## RESUMEN

El artículo *religiosidad popular, un acercamiento conceptual*, dos miradas, Plantea el interrogante ¿Cuál sería el lenguaje de trasfondo que sostienen las narrativas presentes en las creencias de religiosidad popular en la comunidad de habla de Tunja? El concepto de religiosidad popular se aborda desde dos miradas, una teológica, centrada en la iglesia católica y otra lingüística, moderada por el lenguaje usado en las narrativas. Se toman como referencia los postulados de Ricoeur, Van Dijk y Taylor, para posteriormente establecer una estrecha relación con la praxis religiosa de los hablantes de Tunja.

**Palabras clave:** Religiosidad popular, comunidad de habla y narrativas.

## ABSTRACT

The popular religiosity article, a conceptual approach, two looks sets out the next question: ¿What would be the background language that holds on the narratives presenting on the popular religious believes into the Tunja's? speech community?, The popular religious concept is addressed since two perspectives, a theological one, centered on the catholic church and the other one linguistic, moderate by the language used into the narratives, taken as reference the postulation of the Ricoeur, Van Dijk and Taylor, to later establish a narrow relation with the religiosity praxis of the Tunja speakers.

**Keywords:** Popular Religiosity, Speaking Community, and narratives

## I. A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Objetivar la realidad es la búsqueda inmanente del hombre, en su interior subyace la lucha por significar la existencia, en específico su ser; es comprender su interioridad desde lo subjetivo, escudriñar lo profundo en su cotidianidad, identificar la relación con el otro, vivencias reveladas desde el contacto cara a cara, o simplemente permanecer a través de la narración. Los pobladores expresan relatos de gloria, de tristeza, de alegría y esperanza, de deseos y emociones, narraciones inverosímiles de manifestaciones de trascendencia y acercamiento a un ser supremo, Dios.

De este modo, la comunidad de habla de Tunja hace expresa su cotidianidad, a través de relatos extraordinarios, que lo conducen a la exaltación de la creencia religiosa en un ser omnipotente como su salvador, protector y, dador de gracia. Se hace manifiesto en la expresión de un habitante de Tunja, Edilberto García Tobón: *Oiga, qué bendición! yo logré volarme gracias a Dios.*

Los habitantes de Tunja, llevan encarnado en su corazón a un humano impregnado de alma chibcha, de sangre guerrera y, por qué no decirlo, de trabajo y sumisión. Su contexto sociocultural permite ver a estos boyacenses como hombres espirituales, luchadores de raza, buscadores de libertad. Así por ejemplo, el poeta Alfredo Gómez Jaime, lo expresa en el himno a la ciudad << Arca de leyendas de galantería,/ asiento de hidalgos de férrea virtud/ y taller de libres, Bolívar un día/ te llamó en sonora voz de excelsitud>>. Los pobladores

de Tunja legitiman sus creencias religiosas populares cuando el lenguaje cobra relevancia y son capaces de insertar en su yo y en la colectividad los marcos de referencia, tal como lo expone Charles Taylor, de quien se retomarán sus postulados en el transcurso del ensayo. Los tunjanos apropian y ajustan a su conocimiento dichos marcos, los hacen parte de sus axiomas y los exteriorizan en la simbolización de imaginarios individuales y colectivos.

## II. FUNDAMENTOS TEÓRICOS

La pregunta entonces es, ¿Cómo se evidencia, se valora y se resignifican las creencias religiosas populares a través del tiempo? La respuesta puede generalizarse y tal vez predecir que es la articulación la que logra permear en la comunidad y segmentar las bases para que se legitime y se transforme en esencia de la cultura; pero hacer esto es apresurado. En primera instancia se presenta un acercamiento conceptual generalizado de religiosidad popular, desde una mirada teológica; posteriormente, se hace un análisis de cómo el lenguaje de las narrativas logra mantener el juego de palabras para comprender el trasfondo y transformarlo en valoración que más adelante se convierte en base sociocultural.

## III. UNA MIRADA DESDE SUS EXPRESIONES/ PRÁCTICAS

El filósofo francés Alfred Foullée, a comienzos del siglo veinte, describe indignado las sensaciones que le dejaron los grupos de penitentes que se automortifica-

ban evocando la pasión de Jesucristo en las procesiones de Semana Santa, en las calles de Madrid, diciendo que “la fe española no se reduce con frecuencia sino a la práctica maquinal y formalista... Esto es la salvación, no por la obras, ni tampoco por la fe interior, sino por los ritos exteriores... Esta exterioridad es contraria al verdadero espíritu cristiano”. Por la misma época, el escritor español Ramón del Valle Inclán, en uno de sus personajes dramáticos, afirma que “este pueblo miserable transforma todos los grandes conceptos en un cuento de beatas costureras. Su religión es una chochez de viejas que desecan el gato cuando se les muere”<sup>2</sup>

Aunque estas prácticas de piedad popular no han cambiado en lo sustancial, la percepción y las ideas que se tienen de ellas, sí; especialmente de aquellos que se ubican en la esfera de los doctos e ilustrados, del discurso científico o de la Iglesia oficial. De este cambio de tono, frente a las prácticas de religiosidad popular, surgen las preguntas del cómo, cuándo, por qué, quién, para qué.

Este cambio de actitud, frente a las prácticas religiosas del pueblo, viene sucediendo tras un largo proceso que incluye condenas, purgas y reconocimientos. Dejando de lado posturas ateas de índole materialista y positivista, que catalogan cualquier práctica religiosa como consecuencia de mentes alienadas por la religión o como producto de posturas ideológicas y pseudocientíficas, el ataque más fuerte venía del interior mismo de la religión y de las iglesias cristianas ya sean protestantes —como prácticas no reformadas— o incluso al interior de la misma iglesia católica.

Antes se encasillaban estas prácticas religiosas como creencias supersticiosas, mágicas, paganas, idolátricas, profanas, pseudoreligiosas, folclóricas, primitivas, incivilizadas, groseras, desestructuradas, fosilizadas, momificadas, degeneradas, infantiles y un largo etcétera. Actualmente las ciencias sociales, y especialmente el dogma eclesial y la liturgia oficial designan estas prácticas con un acento menos despectivo como religiosidad popular, religión del pueblo, catolicismo popular, piedad popular, o espiritualidad popular. Se pasa, de esta forma, de la descalificación a la aceptación, de la condena a la absolución, de lo marginal a lo cardinal. En términos habermasianos, sería interesante descubrir —¿acaso desenmascarar?— los intereses que mueven este cambio de actitud. Sobre la cuestión es muy ilustrativo y orientador citar parte del texto, un tanto extenso pero necesario, del teólogo católico alemán Johann Baptist Metz.

“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 sencilla. Este punto de vista es difícilmente compatible con una <<teología crítica>>, que hoy critica sin compasión los mitos, los símbolos, las narraciones y crónicas místicas del pueblo. Tampoco se aviene con una teología que se pierde en pura argumentación y proscribte teóricamente los contenidos narrativos. Esta <<teología crítica>> vive, consciente o inconscientemente, de dos distinciones muy

2 Citados por Delgado Manuel. La religiosidad popular, en torno a un falso problema. Barcelona Gazeta de antropología 1993.

peligrosas. Primera de la distinción entre fe y religión; como si el creyente fuera una existencia abstracta y no un sujeto religado con sus experiencias y con los acontecimientos de su vida, un ser personal que encuentra su identidad religiosa en las narraciones de sus acontecimientos y en la articulación simbólica de sus experiencias. En segundo lugar, de la curiosa distinción entre una Iglesia popular y una Iglesia por la que se decide uno libremente, entre un cristianismo de tradición y un cristianismo de elección, como si pudiera existir la Iglesia sin el pueblo y sus recuerdos colectivos... Así estas distinciones quedan desenmascaradas como decisiones teológicas de una religión puramente burguesa... y de su temor neurótico ante la identidad colectiva de un pueblo”.<sup>3</sup>

De donde surge esta tendencia o necesidad de la persona y de los pueblos de relacionarse con Dios mediada por la cultura? *“Nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti”*, dice San Agustín al comienzo de su libro *Las Confesiones*. En esta misma línea Santo Tomás de Aquino afirma en la *Suma Teológica* que *“el hombre no es perfectamente feliz, mientras le resta algo para desear y buscar”*. Para la filosofía cristiana el hombre es, por naturaleza y vocación, un ser religioso, y la respuesta a la pregunta por el sentido último de su vida es Dios. Esta búsqueda del sentido último de la existencia es anterior y trasciende cualquier religión, iglesia o dogma. “El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios” dice el Catecismo. Pero este anhelo natural no es suficiente para producir de un modo perfecto la relación entre Dios y el hombre; son necesarias ciertas verdades superiores a la razón, provenientes de la Revelación divina,

como afirma el Aquinate. Solo desde esta perspectiva, la de la fe del creyente, es posible comprender las prácticas de religiosidad popular, y no caer en reduccionismos de forma desprovistos de contenido y sustancia. Aunque la religión es un fenómeno que tiene como sujeto al hombre y, por lo mismo, un ser histórico-socio-cultural, es importante recordar su orientación hacia lo santo o sagrado, hacia lo divino, hacia Dios en sentido neutro. Concretamente incluye creencias, comportamientos morales animados por éstas y prácticas culturales. La religiosidad popular abarca estos elementos, aunque se expresa principalmente en este último. No se trata del Dios de los filósofos, como “fundamento incomprensible de toda realidad que escapa a todo concepto delimitador”, al decir del teólogo alemán Karl Rahner. Se trata del Dios encarnado en la historia y la cultura; no solo el Dios del pasado sino del presente, el Dios de la fe y la esperanza. No el Dios lejano sino cercano, no el Dios que se manifiesta principalmente en la naturaleza, sino el Dios que se revela en la cultura de los pueblos.

La religiosidad popular es considerada actualmente en la Iglesia [católica] como un signo de los tiempos, objeto de permanente revaloración práctica y teórica, pastoral y teológica. Esta última toma la religiosidad popular desde una doble vertiente: como objeto teórico de reflexión teológica y como sujeto productor de discurso teológico, dando como resultado la contraposición entre teología académico-científica y teología popular; entre una teología dominante y una teología emergente, muy

3 Metz, J. B. Iglesia y pueblo. En. En Rahner K., Moltmann J. Metz J. B. y Álvarez, A. Dios y la ciudad, nuevos planteamientos en teología política. Madrid Ediciones Cristiandad 1975. Páginas 136-137.

cercana a la teología de la liberación en América Latina.

La religiosidad popular, como expresión de la fe católica, es catolicismo popular; tal como es vivido por el pueblo en relación, y no pocas veces en oposición, con el catolicismo clerical y oficial. Es espiritualidad del pueblo, en orden al poder-tener-saber, de sujetos y grupos pobres y empobrecidos que sustentan su existencia en factores históricos surgidos del mestizaje cultural de origen indígena, africano e ibérico. Se trata, entonces, de la forma como el pobre y humilde adopta a su propia mentalidad y construye colectivamente la religión cristiana católica en un proceso de inculturación de la fe, que se transmite generacionalmente a través de práctica de piedad popular. Siguiendo someramente al sociólogo francés Pierre Bourdieu, la religiosidad popular se constituye en el capital cultural con que cuenta el pueblo creyente, producto de la incorporación de esquemas mentales y prácticos [habitus] que le permite hacer parte y actuar-jugar en el campo de una determinada religión <la cristiano-católica>.

En el marco de la Iglesia católica oficial, y más específicamente del Magisterio de la Iglesia latinoamericana<sup>4</sup>, la religiosidad popular es una realidad que se menciona explícita y recurrentemente. El mérito de la Iglesia latinoamericana consiste en visibilizar, ante la Iglesia universal, el fenómeno de la religiosidad popular como una síntesis histórica de la fe cristiana y la cultura de cada pueblo, resultado de un proceso de inculturación a partir de la evan-

gelización, siendo a la vez encarnación y expresión. El cambio de tono, frente a la religiosidad popular, empieza advirtiendo que “no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la sub-cultura de los grupos rurales y urbanos marginales”. Sin embargo, no se desconoce que “sus expresiones puedan estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral...; pueden ser, sin embargo, balbuceos de una auténtica religiosidad, expresada con los elementos culturales de que se dispone” [DM]

En Puebla, se da un paso decisivo; y el tema de la religiosidad popular, no solo su reconocimiento sino su valor, ocupa explícitamente un extenso numeral del capítulo sobre la evangelización. “Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios... Se trata de la forma o de la existencia cultural de la religión, adoptada en un pueblo determinado... Es un catolicismo popular... Esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los pobres y sencillos, pero abarca todos los sectores sociales... 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...” [DP]. Se destacan las expresiones de piedad como las devociones, la iconografía, la veneración a la Virgen María, las peregrinaciones alrededor de fiestas y santuarios, etc., y el significado que

4 Para obviar tantas citas y dar mayor continuidad al texto, como se acostumbra en los textos teológicos y magisteriales, solo se referenciarán las abreviaturas correspondientes a las conclusiones de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Documento de Medellín. 1968 [DM]. Documento de Puebla. 1979 [DP]. Documento de Santo Domingo. 1992 [DS]. Documento de Aparecida. 2007 [DA]

todas ellas tiene para la vida del creyente; sin embargo, se enuncian los aspectos negativos originados principalmente por sus raíces ancestrales y una deficiente acción pastoral producida por “el divorcio entre élites y pueblo”. La religiosidad popular no es solo objeto de una nueva evangelización, sino que ella misma se convierte en evangelizadora, de ahí su valor.

En Santo Domingo, aunque hay avances en algunos aspectos con respecto al documento de Puebla, en otros pareciera que se retrocede. “La religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata solo de expresiones religiosas sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo... Frecuentemente la religiosidad popular, a pesar de sus inmensos valores, no está purificada de elementos ajenos a la auténtica fe cristiana” [DS] lo que la hace débil frente al fundamentalismo de las sectas cristianas y al secularismo y lo que haría más difícil la inculturación del Evangelio. Se destaca de nuevo la veneración a la Santísima Virgen.

En el documento de Aparecida, cuatro décadas después de Medellín y bajo las orientaciones pastorales de Benedicto XVI, se percibe un tono más positivo, aunque en esencia la tendencia sigue siendo la misma. Para el Papa, la rica y profunda religiosidad popular es el alma de los pueblos latinoamericanos. “Es el precioso tesoro de la iglesia católica en América Latina”. Invita a “promoverla y protegerla... refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer” [DA]. Estas expresiones de piedad popular se reconocen como auténtica espiritualidad. “Entre las expresiones de esta espiritua-

lidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y viacrucis, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia, destacamos las peregrinaciones... el talante mariano de nuestra religiosidad popular... No podemos devaluar la espiritualidad popular o considerarla un modo secundario de la vida cristiana... En la piedad popular se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia... Por eso la llamamos espiritualidad popular... Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos... es una manera legítima de vivir la fe”. Recomienda evangelizarla o purificarla en procura de “un contacto más directo con la Biblia y una mayor participación de los sacramentos” [D.A]

Claramente se ve la relación entre fe y cultura, respecto a la religiosidad popular. Para el Papa Juan Pablo II “una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, ni fielmente vivida”. Es un concepto no sólo de interés para las ciencias sociales en el ámbito de lo religioso, para la antropología, la sociología, la historia, la lingüística, la psicología, etc.; también es una categoría fundamental de la filosofía y la teología. Para conocer la religiosidad de un pueblo es necesario empezar por comprender sus expresiones en la praxis religiosa.

#### IV. UNA MIRADA DESDE SUS NARRATIVAS

De otro lado, se requiere comprender y hacer un acercamiento conceptual de las narrativas de la comunidad de habla de

Tunja, a partir de los postulados de Paul Ricoeur, Van Dijk y Charles Taylor.

Es necesario considerar que, el hombre manifiesta en su diario vivir una serie de acontecimientos que hacen parte de la esencia como ser; en su discurso cotidiano, expresa acontecimientos relevantes, que de una u otra forma, explican hechos y representan su realidad, entretienen relatos que en un momento determinado marcan la vida de los hablantes, convirtiéndose en recuerdos que su memoria logra guardar por mucho tiempo, significando, de esta manera, cada una de las acciones de su vida pasada, en la cual involucra deseos, emociones, acontecimientos, hechos extraordinarios y trascendentales, que buscan la explicación de un ser superior, un ser salvador de protección divina.

Conviene expresar que a estas historias, se le pueden llamar relatos *empíricos* o *verdaderos*, según los planteamientos de Ricoeur (1999:106); ellos se convierten en una reconstrucción del mundo, en un tiempo y un espacio por un acondicionamiento socio-cultural; por consiguiente, podemos hablar de estos relatos cotidianos como narrativas.

¿Qué es narrativa?, Este término pareciera relacionarse simplemente con el contar hechos enmarcados en una temporalidad y espacialidad, pero, su significación trasciende porque dichos relatos son base de conocimiento y simbolización de los sujetos. Van Dijk se hace expreso al enlazar el término con bases sociales de esencia: *Las narraciones tienen sus raíces en sistemas culturales de conocimiento, creencias, valores, ideologías, modos de acción,*

*emociones y otras dimensiones de orden social*, (2006:276). Las vivencias contadas por los pobladores de Tunja son historias que encadenan hechos en un escenario cotidiano, en el cual hacen inmersión de su mundo, sin importar que este sucumba en un tiempo no lejano.

En consecuencia, la narración aborda lo subjetivo; explicita de una manera sencilla una serie de sucesos que hacen parte de un contexto lingüístico y situacional particular; el sujeto elige formas propias de expresión y composición; el hablante se convierte en el protagonista de la historia, él mismo viaja a través del tiempo, juega con el pasado, lo lleva al presente y lo revierte al futuro, p.ej.

Estuve bastante próximo a la muerte, amenazado, pues digamos el peligro era: inminente, porque se desata la balacera, seguramente, no había podido concederte la entrevista de hoy<sup>5</sup>.

El narrador, como protagonista, hace uso del lenguaje para ostentar su vida, la cual la significa desde lo personal y a su vez logra dejar leer su identidad. En otras palabras, lo enuncia Taylor (1989:67), *el narrador recupera todo el significado de su pasado y así restituye el tiempo <<perdido>>*; él lo manifiesta en términos de recuperación, es volver a encontrar parte de su yo. Verbigracia:

*Finalmente hermano: a mí me mató un hermanito de doce añitos y yo en mi mente siempre: tenía: esa mentalidad de que yo tendría que vengarme, que hacer algo por eso, pero un día, estando en la casa, me yevaron <<llevaron>> la razón de que a ese fulano lo habían matado y yo le di gracias a*

5 El perfil corresponde a un hablante de Tunja, de generación tres y nivel de instrucción uno.

*Dios porque: porque es:, lo que yo anhelaba no lo, no lo, no lo logré hacer.*<sup>6</sup>

Por consiguiente, el ser humano por naturaleza participa como transformador de las condiciones de vida; los relatos le permiten mostrar, interpretar y significar la autenticidad como sujeto. En ocasiones, la aproximación con su destino trascendental es el objetivo primordial. El fin es mostrar una visión de la realidad según su condición, en búsqueda del perfeccionamiento personal e interior; se pone en manifiesto su protagonismo como ser colectivo; así pues, es visible en los planteamientos de Van dijk: *La narrativa cumple la importante función de llevar el pasado a la conciencia del tiempo presente. A saber la narrativa procura un sentido de continuidad de uno mismo y la sociedad.*

De esta manera se hace un acercamiento a la definición de narrativa, desde el punto de vista de Ricoeur; él hace manifiesto que *el relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. La historia de la vida se convierte, de ese modo, en una historia contada (199:216).* La narración es la exteriorización del pensamiento a través del lenguaje, el cual sólo tiene sentido y significado en la medida que se hace evidente el mundo cultural. El concepto debe ir más allá del querer evocar y detallar acontecimientos; requiere causar necesidad y deseo de hacer propio su medio y experiencia personal, es contextualizar el texto; vale la pena tomar la definición que proporciona Van Dijk acerca de narrativa. *Una narración puede ser una simple crónica de sucesos o una versión que contextualiza los sucesos al intentar explicarlos y/o per-*

*suadir a otros de su relevancia.* La narrativa funda y dinamiza modos de existencia que se justifica en la construcción de una forma de vida emocional, física, intelectual y espiritual; de otro modo, la narrativa establece la dimensión cultural del ser.

En relación con la composición narrativa, Soler (2004:127), sostiene que en las investigaciones actuales, la mayor parte de los relatos cotidianos carecen de elementos estructurales exhaustivos demarcados en la valoración de historias de vida. Hoy por hoy el hilo conductor de las narrativas es más flexible y se convierte en un diálogo conjunto entre narrador y espectador. Los relatos en estudio no tienen una finalidad consistente y su composición manifiesta un modo invariable de exposición; por consiguiente, se aplica la estructura propuesta por Van Dijk. Las narraciones obtenidas del corpus del habla de Tunja, presentan como primer momento un marco, en el cual se conoce el contexto del protagonista, seguido de un inicio, luego una respuesta simple y un final. Propp la llama *secuencia elemental, La condición necesaria y suficiente para poder contar algo, sea lo que sea, consiste en que una acción se desarrolle en tres fases: una situación que abre una posibilidad, la actualización de esta última y el desenlace de la acción.*

Hay que destacar que en las narrativas no se pueden generar lecturas isotópicas; por el contrario, se puede exponer una búsqueda abierta de elementos que manifiesten una multitud de posibles encuentros esenciales de referencia conceptual y de estructura de narración. Lograr y justificar el encuentro del hilo conductor de la histo-

6 Ibíd. El perfil corresponde a un hombre de generación dos, nivel de instrucción uno.

ria con la vivencia propia es un dilema, si no se identifica con el sujeto narrador en primera persona, *El problema de la identidad narrativa, es decir, de aquella identidad que el sujeto humano alcanza mediante la función narrativa*, Ricoeur (199: 215), Es entonces como el juego del lenguaje es capaz de crear y significar lo trascendental; la realidad está presente en el ahora en un mundo evidente. *Pero: bueno gracias a Dios porque: yo siempre tendría como una fe de que, en que Dios me podría ayudar.*<sup>7</sup>

## V. PRAXIS RELIGIOSA

Después de un acercamiento a los conceptos de religiosidad popular y a narrativa, se hace relación del discurso con la valoración y significación de las creencias religiosas populares, evidentes en los relatos. Entonces, es necesario aproximarnos a conceptos de valoración y significación, para lograr el propósito de esta deliberación. Cabe entonces preguntarse ¿Cómo nos acercamos a la interpretación del lenguaje religioso para significar la vida de los pobladores de Tunja?

En cuanto a la religiosidad, esta se convierte en el sentir vivo del mismo ser por la trascendencia y la explicación de la existencia, impera una motivación de fe a un ser superior. En un hecho como la proximidad a la muerte, se deja en manos de un ser mediador que posee poder sobrenatural; él pone a prueba al sujeto sobre su devoción, su amor y difusión de una realidad donde el cuerpo permanece con vida por obra divina. *En peligro, en*

*cuando tenía tres mesecitos de embarazo me atacó la visícula <<vesícula>>, tenía tres meses de embarazo de mi niña ¡Ay! Y me atacó la vesícula <<vesícula>> y estaba yo sola con Dios y la Virgen aquí... Y todo gracias a Dios salió bien.*<sup>8</sup>

Los dogmas hacen parte de la identidad cultural, tal como lo afirma Freud: *Pero no creemos poder caracterizar a la cultura mejor que a través de su valoración y culto de las actividades psíquicas superiores, ... el lugar preeminente lo ocupan los sistemas religiosos.* Aquí, no se pretende detenerse en el asunto religioso, ni dilucidar sobre las creencias. El propósito se centra en la relación de valoración y significación del lenguaje de las narrativas con las creencias religiosas populares en la comunidad de habla, en específico de Tunja.

Conviene recordar que, por mucho tiempo, el lenguaje se tomó como un sistema convencional de signos, pero con el transcurrir del tiempo éste se convirtió en marca creadora de significación, se transmutó en esencia. La articulación permitió proferir una sabiduría popular, dentro de la cual se incluye las creencias religiosas; dichos dogmas tomaron fuerza y relevancia a medida que los milagros, los ritos, las devociones, entre otras, se convirtieron en fenómenos sobrenaturales de salvación y esperanza de vida. Sin duda, los relatos hacen parte de la configuración del yo, cuando dan sentido a la trascendencia del ser. En palabras de Taylor: *Es como si esas es-*

7 Hablante de Tunja, sexo masculino, generación dos y nivel de instrucción uno.

8 Sexo femenino, estrato dos, nivel de instrucción uno.

*quemáticas narrativas históricas ejerceran una fuerza de atracción propia. El secreto de esa fuerza es la capacidad que posee de conferir significado y sustancia a la vida de las personas, (1989:113),* Por tanto, el ser humano comprende y valora sus acciones y las de los demás, estableciendo leyes naturales superiores que ejercen una fuerza de actuación en el mundo.

*Algo tan lindo, yo no sé, llegué a un lugar en la cual habían como unos cinco o seis muertos ahí, cada uno en su ataul <<ataúd>> y yo llegué y entré esos había alguien como muy cercano a uno, como de la familia y yo fui y me dirigí hacia ese cadáver y:, y él se levantó de ahí del ataul <<ataúd>>hermano, y yo quede tan impresionado tan, yo digo -¡Qué lindo uno poder, un día, poder hacer algo como tan hermoso o que uno hacer! ¿Cierto?, Que Dios lo:, lo, lo guíe a uno a hacer cosas como tan grandes hermano, eso me tiene marcado, inclusive anoté la fecha porque yo no sé, algún día tendré que entenderlo.<sup>9</sup>*

El trasfondo del lenguaje religioso popular de las narrativas tiene asentamiento en el cristianismo y en el génesis del hombre. Ricoeur manifiesta que, *El lenguaje sería vano, si no tuviese unas raíces ontológicas en la estructura misma del ser;* el hombre quiere buscar explicación a hechos sobrenaturales; entonces, se funda en la fe, en búsqueda de la aceptación y ayuda de un ser omnipotente, regidor de vida y hacer una corres-

pondencia directa con su cotidianidad, sus actos y su configuración del yo.

Por consiguiente, los pobladores de Tunja, lograron encontrar una relación entre la imagen de Bachue, madre de la naturaleza, y la Virgen María; las dos se presentan como mujeres protegiendo a su hijo entre los brazos, ellas dadoras de vida y procreadoras de seres a imagen de Dios, llenan de bendiciones a los pobladores. De ahí parte la invocación y fe de esperanza y aliciente, la solución a los problemas, un milagro. Es entonces, cuando la articulación se transpone en hechos y confiere sentido y significado a la vida; el anterior es sólo un ejemplo de cómo el hombre determina relaciones para explicar y ubicar un horizonte que le permite elegir su modo de vida. Taylor permite reflexionar acerca de esa imagen y proyección que finalmente redundan en el bien y en la moral, *En el paralelo entre Dios y la idea del bien, ambos proporcionan el principio clave del ser y el conocimiento; y ambos se representan con la misma imagen central del sol (1989:145.)* .Por naturaleza, el hombre crea el conjunto de creencias religiosas a partir de su contexto social; estas posteriormente se adoptan como normas y con el transcurrir del tiempo se legitiman, forman parte de su cultura.

Al llegar a este punto, se reflexiona sobre el trasfondo del lenguaje de las creencias religiosas. Pero el análisis requiere profundidad por la coexistencia entre fe, Cristo y Dios, cómo a partir de la historia del génesis, luego prescribir la relación

9 Ibíd. Sexo masculino, generación dos, nivel de instrucción uno.

entre liturgia y piedad y los mandatos de la iglesia cristiana, que con el paso del tiempo fueron haciendo inmersión de elementos puramente filosóficos y materiales, los cuales redundan en la espiritualidad y en el hacer cotidiano enmarcado en la fe cristiana. Es así como se puede seguir el postulado de Taylor, *Los marcos referenciales son los que ofrecen los supuestos de fondo a las reacciones morales. Son los que proporciona los*

*contextos en los cuales esas reacciones tienen sentido.* El sentido que lleva a interpretar y a significar la vida para encontrarse con su identidad, un yo trascendental. Para llegar a un acercamiento a la respuesta original del documento, se debe resolver el siguiente interrogante, ¿Cuáles son los referentes ontológicos de la fe cristiana popular en la comunidad de habla de Tunja, para determinar su identidad religiosa?

## REFERENCIAS

Calderón Noguera, Donald Freddy. (2008), El corpus del español hablado en Tunja: materiales para su estudio. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Delgado, Manuel. La religiosidad popular, en torno a un falso problema. Barcelona Gaceta de antropología 1993.

Freud, Sigmund. El malestar en la Cultura. Colombia: Ediciones Esquilo.

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Medellín. Bogotá. CELAM. 1968.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Puebla. Bogotá. CELAM. 1979.

IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Santo Domingo. Bogotá. CELAM. 1992.

Metz, J. B. Iglesia y pueblo. En Rahner K., Moltmann J. Metz J. B. y Álvarez, A. Dios y la ciudad, nuevos planteamientos en teología política. Madrid Ediciones Cristiandad 1975.

Propp. En Historia y Narratividad. Ricoeur Paul. España: Ediciones Paidós, 1999.

Ricoeur, Paul. En Aparte Reí. Revista de filosofía. Paul Ricoeur y el tránsito gnoseológico del simbolismo a la palabra de: Felipe Martín Huete. N° 66. Noviembre. 2009.

\_\_\_\_\_. Historia y Narratividad. España: Ediciones Paidós, 1999.

Soler, Sandra. Discurso, Género en Historias de Vida. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo.

Taylor, Charles. Fuentes del Yo. España: Ediciones Paidós, 1989.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Aparecida. Bogotá. CELAM. 2007.

Van Dijk, Teun. El discurso como estructura y proceso. España: Gedisa editorial. Tercera reimpresión. 2006.