



La «religiosidad popular». En torno a un falso problema

«Popular religiosity»: a false problem

Manuel Delgado

Profesor de Antropología. Departamento de Antropología Social e Historia de América y África. Universidad de Barcelona.

RESUMEN

La voluntad por controlar eclesialmente el conglomerado de mitos, creencias y liturgias fuertemente extrínsecas mediante el que lo social daba a conocer y obedecer sus axiomas, haciéndolos si no homologables cuando menos aceptables para la jerarquía teológica, llevó en su momento al acuñamiento de una categoría de injustificadas pretensiones explicativas: la de «religión» o «religiosidad popular». Que historiadores y antropólogos hayan concedido credibilidad al término y vengan contribuyendo a su reificación ha permitido dotarlo de unos contenidos que lo interesado de su génesis y su fragilidad semántica nunca debieron merecer.

ABSTRACT

The ecclesiastic will to control the strongly extrinsic conglomerate of myths, beliefs and liturgies by means of which society recognizes and obeys its axioms, making them, if not homologable, at least acceptable for the theological hierarchy, brought in its time the creation of a category of unjustified explanatory pretenses: that of «folk religion» or «popular religiosity». That historians and anthropologists have granted credibility to the term and continue contributing to its reification has allowed it to be endowed with some properties that, because of interests involved in its genesis and its semantic fragility, it never deserved.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religión popular | crítica a la religión popular | función de la religión | religión y poder | popular religiosity | criticism of folk religion | religion functionality | religion and power

1. La invención de la «religiosidad popular»

Alfred Fouillée (1838-1912) fue un filósofo francés que intentó crear una síntesis entre corrientes de pensamiento que en su época aparecían como contrapuestas y que él intuyó conciliables. Por un lado, el análisis psicológico con la metafísica y, por el otro, el nuevo naturalismo determinista con el positivismo espiritualista. Creó una ingeniosa teoría que designaría como *de las ideas-fuerza*, recogida en su obra principal, *La psychologie des idées-force*, y que ahora es objeto de una considerable reivindicación. Las ideas-fuerza venían a ser la resolución de la dicotomización inteligencia-voluntad y de la división, creada por el monismo psicofísico y el racionalismo idealista, entre la libertad práctica y la necesidad gnoseológica. Del mismo modo, se le considera uno de los fundadores de la «psicología étnica» en Francia. Llobera le ha dedicado no hace mucho una respetuosa evocación (1989: 65-94).

Es fácil imaginar el tipo de sensaciones que debieron embargar al autor de tan sesudas tesis cuando, a principios de siglo, le fue dado contemplar en las calles de Madrid, por Semana Santa, cómo grupos de penitentes se automortificaban, entre llantos y alaridos de las mujeres, para evocar los sufrimientos del Cristo de la Pasión. El resultado de su indignada reflexión quedó así escrito:

Cuando no es tan invasora y conquistadora, la fe española no se reduce con frecuencia sino a la práctica maquinal y formalista. No es entonces el espíritu lo que salva, sino la letra. Calderón nos muestra, en su *La devoción a la Cruz*, a un hombre que ha cometido todos los crímenes, pero que, habiendo conservado desde su infancia el respeto por el signo de la redención, obtiene al final la misericordia divina, todo ello con la aprobación del público. Esto es la salvación, no por las obras, ni tampoco por la fe interior, sino por los ritos exteriores. Así, en las manos de España deviene el cristianismo alterado en su propia esencia. Esta exterioridad es contraria al verdadero espíritu del cristianismo, a la gran y constante tradición que enseña que el valor de los actos viene de dentro. Esta es la verdadera ortodoxia: debe

convenirse, para ser justos, que la católica España ha sido muy frecuentemente heterodoxa, alimentando ella misma en su fuero interior la herejía que tan despiadadamente había perseguido en el exterior (Fouillée 1903: 153-154).

Otro ejemplo, ahora procedente de un literato español, de la personalidad de Ramón del Valle Inclán, contemporáneo de Fouillée. Gran conocedor del folclore religioso español, cuyo repertorio habría de emplear con abundancia en sus obras, Valle Inclán hacía pronunciar a su más entrañable personaje dramático, el poeta ácrata y ciego que protagoniza *Luces de Bohemia*, las siguientes palabras, cuando departe en la barra de un bar con Don Gay y Don Latino de Híspalis, sus correligionarios anticlericales:

Max Estrella. Ilustre Don Gay, de acuerdo. La miseria del pueblo español, su gran miseria moral, está en su chabacana sensibilidad ante los enigmas de la vida y de la muerte. La Vida es un magro puchero; la Muerte, una carantoña ensabanada que enseña los dientes; el Infierno, un calderón de aceite albando donde los pecadores se achicharran como boquerones; el Cielo, una kermés sin obscenidades, a donde, con permiso del párroco, pueden asistir las Hijas de María. Este pueblo miserable transforma todos los grandes conceptos en un cuento de beatas costureras. Su religión es una chochez de viejas que disecan el gato cuando se les muere (Valle Inclán 1974: 22).

Tanto en un caso como en el otro el denominador común reside en la esperpentización de lo que aparecía como la extravagante práctica religiosa española, orientada de una forma no excesivamente distinta a la de otros países donde el predominio correspondía, en materia de religión, al cristianismo no reformado. Lo que se explicitaba no era sino la desazón producida en aquellos comprometidos con la esfera de *lo culto* (lo propio de élites instruidas, lo escrito, etc.) ante unas costumbres religiosas que no podían aparecer sino como el dominio de lo absurdo y lo irracional y que se situaban en la periferia o al margen de la religión teológica eclesialmente homologada. Resultaba evidente que la escasa vocación metafísica de la religión practicada tenía muy poco que ver con las pretensiones de honda espiritualidad que caracterizaban las corrientes de fe institucionalizadas en forma de iglesia, y que las estrafalarias historias y los ritos enajenados que conformaban el sustrato religioso para la mayoría de ciudadanos del sur de Europa le debían más bien poco a las laberínticas y cavernosas especulaciones de los teólogos responsables de la dogmática ortodoxa.

Lo que para literatos y filósofos de finales de siglo pasado y principios de éste había sido motivo de desprecio y escándalo, a veces de fascinación afectada, era, además, para ciertos estudios de la época un objeto al que aplicar los métodos y categorías adecuados a las reglas del juego del discurso científico. Ante ellos, escritores, pensadores, científicos, apologetas todos de la única palabra audible, se desplegaba un paisaje cultural extraño y gesticulante en que los objetos y los comportamientos alusivos a lo sagrado se agitaban enloquecidos al margen de lo aceptable y constelaban un universo que parecía hallarse dominado por el desquiciamiento, la mueca y el delirio. Con algunos clavajes precarios en el sistema dogmático oficial, la religión practicada por los campesinos franceses, españoles, italianos, griegos, pero también por los habitantes «premodernos» de sus ciudades, constituían una auténtica exaltación de lo insensato y afirmaban sin recato ni disimulo su tenida por excesiva idolatría. Por aquel imperio de la exageración pululaban con aparente desorden lo ingenuo y lo abominable: historias imposibles habitadas por divinidades crispadas, sensuales, agonizantes...; pasajes demenciales, ritos desapacibles en los que se confundía lo atroz, lo sublime y lo obsceno; hábitos culturales en que cohabitaban el éxtasis de la sensualidad apenas controlada y el de las más brutales puniciones y de los actos de sangre. Un arrebató permanente, obsesivamente basado en ritos y mitos de crueldad y violencia y en una moral del linchamiento divino, pero también en leyes invisibles que se pronunciaban en un lenguaje hiperamoroso que recurría una y otra vez al dialecto de la carnalidad.

A los científicos les correspondía aportar luz acerca de qué es lo que justificaba no sólo tanto desvarío en sí mismo, sino cómo cabía explicar que tal colección de disparates fuera la religiosidad realmente seguida, obedecida y reconocida como tal por millones de habitantes de aquella misma Europa que decía representar las fases más envidiables del hombre en evolución y que se hallaba plenamente embarcada en la tarea de colonizar el mundo presuntamente incivilizado.

No resultaba tolerable tal desacato interior. Era urgente liberarse de la impertinencia religiosa de las masas y poner su comportamiento piadoso en línea con los proyectos de unificación cultural de Europa primero, del planeta entero después. Para ello fueron convocados los científicos del hombre y la

sociedad, para que peritaran sobre las absurdas costumbres cultuales poco, mal o nada domesticadas. La primera tarea fue la de acotar el terreno a estudiar y dónde actuar quirúrgicamente. En el caso particular de la realidad religiosa euromediterránea y de otras zonas del viejo continente, la Iglesia oficial ya se había pronunciado condenando gran número de sus variantes a la marginalidad respecto de su propio sistema de representación. Eso en el mejor de los casos. Para otras muchas modalidades, el estatuto merecido había sido el de prácticas o creencias «supersticiosas», «paganas», «mágicas»..., o simplemente «profanas», situadas parasitariamente alrededor de la liturgia o el panteón aceptable. La designación que en una primera instancia recibió este ámbito fue el de *baja religión*. También el alemán de *aberglaube* o creencia parareligiosa o seudoreligiosa, o el de *missglaube*, «lo que se aparta o va contra una religión o lo que deriva de otra anterior». Más adelante este enfoque recibió denominaciones más sofisticadas, como la que proponía Eliade cuando hablaba de «catrofanías caducas o decaídas». Alonso del Real hablaba de «cristalizaciones supersticiosas de creencias y saberes legítimos», y se refería a las narraciones sobre santos o vírgenes diciendo que «suele tratarse de relatos de innegable gracia poética, inofensivos y que si los llamamos *superstición* es por estar de más» (Alonso del Real 1971: 15, 33, 67).

Para las ciencias humanas (antropólogos, sociólogos, historiadores, psicólogos...) la zona aislada pasaba a convencionalizarse bajo el epígrafe de «folclore religioso» y era situada junto con los otros dos frentes de la alteridad a redimir o a condenar, esto es, el *fuera* o el *antes* de la única lógica posible. Los ritos y los mitos de los pueblos *primitivos* e *incivilizados* y los ritos y los mitos de la ancestralidad, del pasado remoto de la propia cultura que no habían aceptado desaparecer bajo el empuje del supuesto avance moral que creía verse desde el evolucionismo social ingenuo, aparecían como formando un mismo magma insensato que había que someter a una misma tarea de exorcismo y destierro. Desde el primer momento, las sociedades folclóricas nacen en Francia con el saludable objeto de ayudar a salvar a su país del estigma que supone su propia vergonzante religiosidad. Freud y el psicoanálisis contribuyen a la cruzada *descubriendo* la función neurótica de tanto desatino mítico-ritual. Tylor, por su parte, convoca, concluyendo su *Cultura primitiva*, a los antropólogos al penoso deber de destruir todas las supersticiones deplorables, propias de algunas formas de una religiosidad grosera. El mismo Durkheim corroboraba la presencia de comportamientos e ideas religiosas desestructuradas o desarticuladas, atados contra natura al presente por la inercia o por el empecinamiento de las gentes:

A un tiempo, se explica que puedan existir grupos de fenómenos que no pertenecen a ninguna religión constituida: es que no están ya integrados en un sistema religioso. Si uno de los cultos de los cuales acabamos de hablar llega a mantenerse por razones especiales mientras el conjunto del cual forma parte ha desaparecido, no sobrevivirá más que en estado desintegrado. Eso ha sucedido en tantos cultos agrarios que se han sobrevivido a sí mismos en el folclore. En ciertos casos, ni siquiera es un culto, sino una simple ceremonia, un rito particular que persiste bajo esa forma (Durkheim 1986: 45).

En efecto, la invención del folclore religioso fue, a su vez, la de los *survivals* o *supervivencias*, «las costumbres irracionales conservadas por los pueblos civilizados y caracterizados por su falta de conformidad con las pautas existentes en una cultura avanzada» (Hodgen 1936: 89-90). Su estudio pasaba a ser del orden del de lo fósil y momificado, de los restos de los naufragios de la historia, del eco distorsionado que nos llega de la memez de los antiguos. Todo un escaparate de reliquias, a cual más estólida. Segmentos flotantes a la deriva en la cultura.

Para los reformistas religiosos, los teólogos, aquel era el mundo de las sacralizaciones caídas o degeneradas. Para los reformistas científicos lo era de las supervivencias huérfanas de estructura. Cualquier cosa menos reconocer que aquella parada de estridencias en que consistía la religiosidad seguida por la mayor parte de la sociedad tuviera algún sentido, fuera de satisfacer la exuberante fantasía de las gentes sin instrucción. Fuera como fuese, la delimitación territorial quedó establecida como marco específico de actuación desde el dogma eclesial y desde las ciencias sociales, muy especialmente desde la antropología. Para ambas miradas, la insólita geografía a jurisdiccional pasó a recibir un tipo de designación común: *religión popular*, *religiosidad popular*, *catolicismo popular*, *cristianismo popular*, etc.

La esfera de la llamada *religión popular*, antes *folclore religioso*, obtuvo el protagonismo de múltiples estudios, desde estrategias diversas y con resultados siempre provisionales y reconocidamente insuficientes en cuanto a clarificaciones. La historia de las teorías sobre la religión popular ha sido en

realidad la de la incomodidad y la perplejidad de los estudiosos ante unos hechos culturales que desafiaban los esquemas tradicionales de conocimiento y control científico y que hacían inoperantes las técnicas habituales de actuación. Es como si se tratase de una especie de zona pantanosa en la que habitara crónicamente la confusión y de donde resultara casi imposible sacar algo en claro. Hace ya algún tiempo, un lúcido artículo de Joan Prat (1983: 49-69) ponía en evidencia la esterilidad de más de un siglo de reflexiones acerca de la forma de ser religiosamente de lo que las estrategias de inspiración gramscianas hubieran llamado las clases populares o subalternas (obviamente, la inmensa mayoría de la población). El desconcierto que entonces embargaba a los investigadores que osaban penetrar en aquel a la vez exótico y dominante paisaje no es mucho mayor que el que experimentan los contemporáneos. Entre unos y otros, decenas de artículos, libros y congresos no han conseguido sacar el tema del *cul-de-sac* inicial.

La lectura atenta de toda la literatura sobre la *religión* o la *religiosidad popular*, a lo largo de varias décadas, no ha hecho sino explicitar la impotencia explicativa ante las presencias religiosas extrañas o de homologación difícil, precaria o imposible, incluso dentro de un buen número de países europeos, por mucho que la evidencia misma desmintiera cualquier intento por presentarlas como marginales de otra cosa que del sistema religioso oficial. Esto es, las prácticas que se catalogan como de conceptualización conflictiva no son minoritarias, clandestinas, sectarias o algo por el estilo, ni siquiera pueden aceptar la consideración de subculturales, y cuidado ahí con la confusión, que ya detectara Vovelle como frecuente, entre *religión popular* y *cultura popular* (Vovelle 1985: 168). Son, bien al contrario, las seguidas por amplios y mayoritarios sectores sociales, que las prefieren incluso a las convencionalizadas por la Iglesia. Pues bien, lo que se ha dicho acerca de todo ello no consigue hacernos saber finalmente si la *religión popular* existe o no existe fuera de la cabeza de sus inventores ni, caso de existir, qué es lo que debemos entender que es o en qué diablos consiste.

2. Teología y religión popular

Cualquiera que sea su desarrollo, toda teoría sobre la *religión popular* se alimenta de una dicotomía que opone a ésta aquella otra que suele ser denominada *religión oficial*. La relación entre estas dos modalidades puede establecerse de distintas formas. Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular, o mejor en este caso, de *religiosidad*, *cristianismo* o *catolicismo popular*, parte de la premisa de que sólo existe la religión católica y que las prácticas piadosas llamadas populares son la manera que tiene ésta de darse entre los lugares «bajos» del sistema de estratificación social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado. La jerarquía eclesial, como queda patente en el documento oficialmente distribuido «para la reflexión de los obispos», titulado *El catolicismo popular en el sur de España*, publicado en 1975, está convencida de que...:

La médula de esa religiosidad popular es puesta por muchos estudiosos del problema en el conjunto de actividades colectivas que se forman ante unas especialísimas situaciones en las que el grupo humano hace sus experiencias de descubrimiento de lo sagrado y misterioso, que se ha hecho presente en ciertos sucesos, fuerzas y fenómenos de este mundo (...) debido a sentir la necesidad de expresiones más accesibles para aquellos para los que las fórmulas litúrgicas, cuyo lenguaje bíblico y teológico no consiguen comprender y cuyo clima resulta demasiado austero para su exuberante sensibilidad imaginativa (citado por Moreno 1982: 90-91).

Los antropólogos y folcloristas de inspiración romana han abundado en esa dirección de concebir la religiosidad popular como una *mediación*. Por mediación se entiende en teología una estructura apriórica constituida por signos, costumbres, palabras, gestos, cultos, etc., a través de los cuales *lo santo* deviene naturalmente experimentado o revelado. Así es como la religión única, o la Religión, con mayúsculas, como señala Prat (1983: 50), pasa a convertirse en religión vivida. La antropología confesional ha explicitado en numerosas oportunidades sus preferencias por este tipo de enfoques centrados en categorías experientialistas. Así, un especialista en «religiosidad popular», el padre G. Llompарт:

La Iglesia cuenta con una serie de ritos religiosos de carácter oficial, la liturgia --misa, predicación, sacramentos--, mediante los cuales comunica la gracia y la salvación a sus fieles. La liturgia tiene un eco y provoca unas reacciones en el fondo del alma popular, las cuales

poseen un dinamismo y una propia especificidad. Así brotan, crecen, se entrelazan y florecen las creencias, los usos, las modalidades de la religiosidad popular (Llompart 1969: 221).

Otro estudioso católico, Lluís Duch, habla de religión popular identificándola con la *religión de la inmediatez*, con el *catolicismo vivido*... Las resonancias mistagógicas son en cualquier caso inevitables: «Percibir el sentido de la propia vida es hacer la experiencia de la inmediatez del hombre con la fuente, con el fundamento, con la profundidad de su propia existencia» (Duch 1976: 251). Es así como la práctica piadosa consuetudinaria para aquello que se da en llamar *el pueblo*, es decir, la mayoría de las personas, implica un contacto con esa supuesta elementalidad primigenia de la religión cristiana, liberada de contaminaciones o perversiones intelectualizantes, una forma en especial frontal de contestación contra la «racionalidad técnico-económica burguesa» (Duch 1976: 210). Es la religión, en fin, de las «gentes sencillas», del «hombre simple», la «religión viviente» (Duch 1976: 251).

Tanto una actitud como otra aceptan la evidencia de que existe 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. Pero también existen, y además de una forma aparatosa y generalizada, comportamientos conceptualizados como relativos a lo sagrado por los actuantes, y por tanto técnicamente religiosos, que tienen un acomodo frágil, artificial o inviable en el sistema anterior y que, según las opciones, si sitúan con respecto de él bien independientemente, bien parasitándolo. Lo que ocurre es que, en ambos casos, lo que se plantea es la omnipresencia en la vida social de una práctica religiosa sólo relativamente aceptable desde el dogma. Si existe autónomamente es, con mucha diferencia, mayoritaria. Si su existencia se produce de manera dependiente, su entidad viene dada porque, en realidad, es la forma *real* de ser, de darse la religión católica.

Manteniendo la dicotomización religión oficial *versus* religión popular, la mayoría de antropólogos con pronunciamientos sobre el tema han reconocido que ambas instancias son inseparables en su existencia real en las sociedades. Sus elementos aparecerían de continuo superponiéndose, imbricándose, articulándose, hasta hacerse un sólo *corpus* y convertir en artificiales los intentos de desglosamiento. La tendencia entonces consiste en presentar el modelo religioso aceptado preferentemente en la vida social como la consecuencia de una u otra forma de sincretismo. Este enfoque ha estado muy divulgado y es parte consustancial de los discursos vulgares sobre las liturgias de tipo festivo, por ejemplo, en las que el encastramiento entre prácticas *populares* y *oficiales* que se presume existe se antoja evidente. Este sincretismo, sostienen los defensores de su realidad, es la consecuencia de la colusión entre una religiosidad atávica, de tipo *paganizante*, *mágico*, *supersticioso*, etc., desde la óptica dogmática, que constituiría el sustrato auténticamente popular de la síntesis, y los elementos de significación eclesial, que han resultado de la imposición de los principios religiosos de las clases hegemónicas o dominantes.

Esta perspectiva ha tenido bastante éxito al aplicarse por toda una pléyade de autores pertenecientes a la llamada *historia de las mentalidades* y por un buen número de antropólogos interesados en la cultura popular, lo que ha procurado un número ingente de trabajos sobre el tema, más bien socorrido, del carnaval. Se trata de los planteamientos del tipo «triumfo de la Cuaresma sobre el Carnaval», por decirlo a la manera como lo hacía un artículo de Martínez Shaw (1984: 83). Por descontado que ese tipo de desarrollos se cimentan en el invento teológico de la división cristianismo-paganismo, absolutamente inexistente fuera de la mente de aquellos que se han empeñado en presentar la historia del cristianismo como la de una religión *diferente e histórica* (el problema de «los otros dioses»). En realidad, la división *pagano-cristiano* o *profano-religioso* en una misma sistematización litúrgica, por ejemplo de orden festivo, ni siquiera goza de respetabilidad para una teología seria y atenta. Josef Piepper, por ejemplo, se percató de que las corridas de toros con que se celebraba en Toledo el Corpus son tan *religiosas*, en el sentido cristiano, como las procesiones o las misas (Piepper 1974: 42).

De cualquier modo, lo cierto es que la existencia de anudamientos entre fe teológica y religiosidad popular, que dan lugar a sistemas que aparecen como unificados, es algo completamente aceptado desde la jerarquía de la Iglesia, incluso en su expresión más incontestable, es decir, la del propio Papa, en este caso Pío XII, que decía:

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 situaciones» (Pío XII 1953: 5).

La profesión de fe funcionalista del Pío XII nos advierte de lo que de problemático y aún contradictorio tiene la actitud de la Iglesia hacia la práctica religiosa real, completamente plagada de gestos y objetos con un valor dogmático débil. Por una parte se siente desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera. Muchas veces a años luz de la razón teológica, y de su pariente la razón sociológica, lo que se da en llamar religiosidad popular sitúa la vida religiosa *del pueblo de Dios* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que aún amenazaban desde lo arcano la rectitud de todo culto.

En otros casos la voz es de alarma ante una expresividad religiosa que aparece como refractaria ante los intentos directivos de la Iglesia. F. Gabriel Llompart, por ejemplo, apunta los peligros que implica la dificultad fiscalizadora de la teología y la necesidad de una vigilancia eclesial de las costumbres religiosas *populares*. El texto no tiene desperdicio:

La persona del Salvador es aquí considerada [se refiere a una oración popular al Cristo crucificado] teniendo en cuenta su alma cuerpo, sangre, agua del costado y llagas. Patente aquí este afán de sensitiva concreción, este ansia de apoderamiento siempre sincera, pero a veces no bien equilibrada. Esta es la razón por la cual la piedad precisa del regulador de la liturgia y de la tutela de la autoridad religiosa.

Tengan presente que esta misma oración del alma de Cristo tiene un extraño y tardío doblaje referido al alma de la Virgen:

Anima de la Verge, illuminau-me
Cos de la Verge, guardau-me
Llet de la Verge, alleteu-me
Llanto de la Verge, purificau-me...

Yo no digo que esta oración en un determinado contexto cultural fuera más que de mal gusto, pero sí pienso que nos señala el derrumbadero por el cual, abandonada a sí misma, puede precipitarse la religiosidad popular. La amenazan la subjetivización y la superstición. Peligra que rompa con la jerarquía de los valores y emprenda una absurda absolutización. Existen zonas fronterizas ambiguas en las cuales se disciernen con dificultad la religión y la superstición. Pero, a veces, yendo cuesta abajo, no nos damos cuenta de nada hasta que en un recodo tomamos consciencia clara de que hemos salido de las lindes de la piedad popular y hemos dado con nuestros huesos en la misma guarida de la magia» (Llompart 1969: 234-235).

Siempre entre la resignación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia cuasi policial, la Iglesia romana ha observado los movimientos y actitudes de la religión tal y como acontecía realmente en la sociedad con suma atención. Aquí reside la clave que explica el por qué el fenómeno que conocemos como *religión* o *religiosidad popular* ha perdurado casi de manera exclusiva dentro del mundo industrializado en los países de tradición católica o, a lo sumo, anglicana. La opción del cristianismo reformista protestante fue la de desembarazarse de manera hartamente expeditiva y hasta sangrienta del problema, entre otras cosas enviando a la hoguera a centenares de miles de personas. Pero el catolicismo no pudo jamás hacer tal cosa, por mucho que cabe suponer que lo hubiera deseado. Digamos que existían ciertas dificultades de índole técnica que lo impedían o, cuando menos, lo hacían difícil.

En primer lugar, la distinción Cristo-otros dioses antiguos, cristianismo-paganismo y la exaltación del catolicismo como religión monoteísta eran cosas que sólo podían acontecer con un mínimo de convicción en el seno mismo del discurso teológico. Fuera de éste eran simplemente imposibles e inaplicables y nunca se habían dado. No se trata sólo que, desde una óptica histórica, el cristianismo fue una religión oriental-mistérica más en la Antigüedad, privilegiada por factores relativos a la lucha por la defensa y la conquista del poder político en Roma, que no tuvieron nada que ver con su presunta superioridad moral ni con la historicidad de su panteón. Se trata, simple y llanamente, que, si entendemos por *paganismo* lo

que entienden los teólogos, el catolicismo practicado es y ha sido siempre una religión absoluta e incontestablemente pagana, es decir idolátrica y politeísta. Eso es algo que ya notara Sigmund Freud cuando consideraba con desdén la pretensión católica de homologarse con su supuesta predecesora, y teológicamente *no pagana*, la religión judaica, sobre todo en lo que hacía a sus vanos intentos en devenir una fe monoteísta:

En cierto sentido, la nueva religión representó una regresión cultural frente a la anterior, la judía, como suele suceder cuando nuevas masas humanas de nivel cultural inferior irrumpen o son admitidas en culturas más antiguas. La religión cristiana no mantuvo el alto grado de espiritualización que había alcanzado el judaísmo. Ya no era estrictamente monoteísta, sino que incorporó numerosos ritos simbólicos de los pueblos circundantes, restableció la gran Diosa Madre y halló plazas, aunque subordinadas, para instalar a muchas deidades del politeísmo, con disfraces harto transparentes. Pero, ante todo, no cerró la puerta --como había hecho la religión de Atón y la mosaica que le sucedió-- a los elementos supersticiosos, mágicos y místicos, que habrían de convertirse en graves obstáculos para el desarrollo espiritual de los dos milenios siguientes» (Freud 1974: 125-126).

Pero no era sólo eso. Existía también el imperativo teológico, en apariencia paradójico pero explicable, como veremos más adelante, según el cual no había más solución que escuchar y hasta obedecer en cierto modo las majaderías, insolencias, imprudencias y necedades que conformaban la *piedad popular*, que ya deberíamos empezar a llamar *la piedad social*. Me refiero al axioma *vox populi, vox Dei*, es decir, la consideración teológica que concede al pueblo de Dios, al componente humano de la Iglesia como corporación, la virtud de ser fuente de verdad doctrinal. La cuestión está recogida de manera inequívoca en los textos de obediencia y, así, en el capítulo II de la constitución dogmática sobre la Iglesia, correspondiente al Concilio Vaticano II, se puede leer la siguiente fórmula:

El conjunto de fieles, que han recibido del Espíritu Santo la unción sagrada, no puede equivocarse en el creer, y esta propiedad particular, que lo caracteriza, la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando desde los obispos hasta los fieles laicos de la periferia ofrecen su consentimiento universal en materia de fe y de costumbres (citado por González 1973: 167).

Los conflictos derivados de esta orientación no son en absoluto de naturaleza filosófica. Tienen una impronta grave en la política proselitista de la Iglesia, máxime en un momento como el actual en que la ideologización del discurso religioso ha provocado una crisis en cuanto a eficacia simbólica que se ha traducido en crisis de feligresía y de freno en el proceso expansionista, al menos en la Europa suroriental. Eso es lo que explica el que los estudios de religión popular hayan corrido tantas veces por cuenta de sectores confesionales. La política populista del aparato eclesial no puede dejar de atender a cómo lo que ellos llaman catolicismo popular «reinterpreta las formas religiosas oficiales» (Marzal 1976: 129). Las estrategias eclesiales del tipo *teología de la liberación, iglesia del pueblo*, etc., saben del valor empírico de los estudios sobre la religiosidad social y son conscientes de que su labor de propaganda necesita nutrirse de sus informaciones, precisamente por la necesidad técnica de introducirse en la «lógica teológica popular» (Vidales 1976: 173). En uno de los textos más recurrentemente aludidos de esta orientación, *Dios y la ciudad*, J. B. Metz señalaba:

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» (Metz 1975: 136).

Como se ve, el problema, tanto para el científico social como para el especialista en temas de religión, se plantea como un intento de solventar el carácter enigmático, insólito y desconcertante de un campo semántico que se da en llamar la *religión popular*. Ésta existe en relación de oposición, dependencia o yuxtaposición con algo que se entiende es la religión oficial, un sistema teológico que se da en llamar *el catolicismo*, del que se acepta que es *la religión*, sin calificativos. De ahí proviene, es cierto, la inspiración temática y repertorial, pero los axiomas más sustantivos de su discurso pasan ignorados y

desapercibidos en la religión practicada y son sustituidos por comportamientos de apariencia «borrosa, inculta, espontánea y poco elaborada racionalmente» (Oliveira, citado por Prat 1983: 58) y que vehiculan, caso de hacerlo y no ser absolutamente insignificantes, un discurso moral e ideológico incomprensible.

La cuestión de cómo definir y contornear la presunta «religiosidad popular» resultará irresoluble para cualquiera, antropólogo, sociólogo o filósofo religioso, que acepte el *a priori* de que es en torno a la palabra de la Iglesia católica, apostólica y romana como conviene vertebrar cualquier discurso sobre la religión socialmente ejecutada. Por supuesto que aquí resulta aplicable la apreciación de Spiro (1972: 124), acerca de que la conducta religiosa sólo puede ser explicada a partir de una teoría sobre la existencia de la religión. Lo que sucede es que resulta cuestionable el que esa religión, en tanto que institución que reconocemos en la cultura, sea la que los teólogos elaboran y que la Iglesia reconoce. Esto significa que la presunción de que la modalidad del culto real corresponde a las propuestas doctrinales oficiales, más allá de su simple nominalidad, no puede conducir sino a convertir sus claves explicativas en un auténtico *punto ciego* para la mirada analítica.

3. Lo intrínseco y lo extrínseco. La «religión popular» y «los sistemas de creencias»

El carácter obstaculizador que tiene la tendencia a primar el valor que se tiene por nodal de la religión oficial, que es lo que en última instancia provoca la connotación teológica de la mayoría de discursos sobre la religiosidad popular, viene agudizado por otra cuestión que aún contribuye a confundir más este ámbito de análisis. Esta cuestión está relacionada con la suposición, aceptada por algunos científicos y de clara génesis teológica también, de que un sistema religioso es ante todo un *sistema de creencias*, un malentendido que extendió ampliamente la sociología funcionalista americana y que se ha venido cultivando hasta el momento con una cierta imprudencia (ver Sádaba 1991), hasta ser finalmente recuperado y devuelto a la primera línea de la actividad interpretativa por el neopragmatismo de C. Geertz.

La base del catolicismo, en tanto que sistema religioso de fundamentación teológica, se encuentra en la diferenciación entre *fe* y *religión*. Si el valor «religión» ya hemos indicado que remite al sistema de las mediaciones, «fe» implica un valor epicentral en tanto que se entiende que es la experiencia o adhesión personal a lo sagrado lo que se expresa en un sistema religioso. Así pues, una religiosidad que no recoja la fe como justificación última simplemente no merece tal conceptualización. Como señala un autor católico, Leclercq: «En la medida en que se borra de las conciencias el sentimiento de la trascendencia divina, el cristianismo se envilece. Y en la misma medida pierde su influencia transformante» (Leclercq, citado por Urteaga 1962: 64).

Como se recordará, la razón del desprecio que Fouillée o Valle-Inclán explicitaban en relación con las prácticas del folclore religioso, venía dada por lo alejadas que éstas estaban de la esencialidad espiritual e intelectual de la religión entendida como instancia de profundización metafísica. En efecto, la religión popular aparecería como un entramado más bien estúpido de «supersticiones purificadas de preocupación científica y teológica», por decirlo como lo hacía Saintyves (1932: 54). Junto a la aparatosidad de sus leyendas de temática sagrada y de sus protocolos rituales colectivos y privados, la religiosidad llamada popular demostraba de continuo una indisimulada desatención hacia los etéreos conceptos relativos a la experiencia íntima de lo santo. Esto resultaba así prácticamente por definición. Un artículo publicado por la jesuítica *La Civiltà Cattolica* señalaba que las características que cabía atribuir a la religiosidad popular eran: corporeidad, ritualidad, humanidad, búsqueda de la gracia temporal, festividad, etc. (De Rossa 1962: 114); es decir, valores todos ellos alejados de la pureza de la religiosidad privatizada que la Reforma acuñara y que la Iglesia asumiría como propia desde Trento.

La cuestión era que la religión practicada por la mayor parte de la sociedad no sólo no era casi en absoluto espiritual, sino que además se permitía la insolencia de desplegar una auténtica exaltación de la teluricidad. Esto es, y como señalaba Francisco Umbral refiriéndose precisamente a aquellas mismas autopuniciones rituales que escandalizaran a Fouillée, «se trata de una religión que vive obsesionada con el cuerpo, aunque hable mucho del alma» (Umbral 1986). Esto, en el caso español, ha sido destacado por los observadores *cultos*, ya sea con simpatía: «La religión del español no es abstracta, no es un dogma incruento, ni un distante contacto intelectual con un Dios inaccesible. Es un cálido abrazo, una mano y una herida» (Kazantzakis 1984: 32-33); ya sea con desconfianza y desprecio: «El español es

católico por conveniencia, por tradición o por costumbre, más no por esa convicción que nace del profundo conocimiento de una doctrina y su compenetración con ella o de una larga deliberación o de una lucha íntima» (Granados 1969: 15).

La ausencia de vocación espiritualista en la *religión popular* de temática cristiana, con su obsesiva insistencia en situaciones míticas pasionales y con un elevadísimo nivel de formalismo de sus actuaciones rituales, ha forzado otro tipo de división entre la religión supuestamente *oficial* y la supuestamente *popular*. La primera sería esencialmente *intrínseca* y la segunda *extrínseca*, tal y como han sugerido Meslin (1972) y Belmont (1989).

Lo que resulta es que --y debe plantearse esto con la sencillez con que se da-- una colosal cantidad de practicantes religiosos en los países donde ha lugar a hablar de *religión popular* no son en absoluto creyentes. Por ejemplo, quienquiera que haya analizado la composición de cualquier peña de varones organizados para la devoción al Cristo, Virgen o Santo que se quiera, llegará inevitablemente a la constatación de que la mayor parte de sus componentes no sólo no son creyentes, sino que puede resultar previsible que sean blasfemos habituales u hostiles en mayor o menor grado a la instancia eclesial, es decir, abiertamente anticlericales.

El planteamiento, desde la antropología y tal y como lo ha hecho, por ejemplo, Susan Tax (1978: 195-214), de la división *fe versus religión*, como una fórmula mucho más ajustada a la realidad que la oposición estereotipada como *religión oficial versus religión popular*, suele poner de manifiesto la manera como la praxis religiosa consuetudinaria es un sistema de representación en el que la fe juega un papel poco relevante y como su ejecución en absoluto exige que los concursantes tengan *creencias* (en la figura de un orden cósmico divino, de un más allá, etc). Esto subraya la importancia de reflexiones como las que proponía Jean Pouillon (1989: 45-54) en torno a la eficacia operativa para los etnólogos del empleo del verbo *creer*, de difícil aplicabilidad a otras culturas distintas de la nuestra, a lo que podríamos añadir que ni siquiera en ésta su debilitado valor semántico puede considerarse una contribución clarificadora.

Todo esto viene a implicar que la religión popular, si es que resulta finalmente que es algo, es cualquier cosa menos un *sistema de creencias*. El comportarse como un buen cristiano, participando de manera activa en las actividades rituales que comporta dicha condición, es algo perfectamente compatible con la carencia absoluta de fe, algo que, por cierto, ya habían notado en su día Marc Augé (1982: 43-53) y que la Belmont formulaba explícitamente: «Se puede ser católico ferviente y practicante sin ser creyente» (Belmont 1989: 57).

4. La religión

Como enseñara Lévi-Strauss al final de *El totemismo en la actualidad*, un criterio básico en antropología es considerar que la *religión* difícilmente puede ser, por su propia condición nebulosa, un objeto de ciencia (1980: 150-151). Corresponde, pues, darle el tratamiento de un sistema de conceptualización como otro cualquiera. Por descontado que hay culturas, como la nuestra, en las que *la religión* sí que es un territorio identificado como en gran medida exento. En estos casos, el antropólogo se dirige al campo donde se produce la manipulación mítica o litúrgica de símbolos socialmente entendidos como sagrados --es decir rituales-- como lo haría hacia cualquier otra institución de la cultura, interpretando como tal lo que Kardiner definía en tanto «cualquier modalidad fija de pensamiento o de conducta, mantenida por un grupo de individuos (es decir por una sociedad), que puede ser comunicada, que goza de aceptación común y la infracción o desviación de la cual produce cierta perturbación al individuo o al grupo» (Kardiner 1975: 32).

En el primer sentido, la religión llamada *el catolicismo*, tal y como aparece formulada por las instancias teologales, lo es --una religión-- en la medida en que es un sistema de conceptualización en que lo santo es el valor central. Los obstáculos surgen cuando el científico (que ha rehusado el uso del término *religión* en el sentido a la vez teológico y vulgarizado, a la manera como se habla del budismo, islamismo, etc.) intenta identificar algo conocido como *la religión católica* con una institución encastrada en la cultura y emanada de ella y de sus necesidades. Pero la historia de la Iglesia católica es, en cierto modo, la historia de su lucha por conseguir un acomodo en la sociedad a la que dirigía sus mensajes

propagandísticos, lucha en la que casi nunca ha obtenido éxito absoluto. O dicho de otro modo: en los países donde ha tenido influencia, la religión eclesial ha debido luchar desventajosamente contra la indiferencia e incluso la hostilidad de la mayor parte de la población, que la ha marginado de su vida religiosa, accediendo finalmente a otorgarle un papel inestable, de cuya fragilidad hay innumerables ejemplos históricos bien ilustrativos.

La Iglesia ha sufrido de muchas maneras la tragedia permanente de ver cómo la ideología por ella emanada tenía un eco social más bien restringido. Como señalaban Abercrombie y Turner en su relectura de la teoría marxista al respecto (1985: 151-181), la *ideología dominante* nunca ha conseguido ir mucho más allá de ser la *ideología de los dominantes*, sin dominar realmente casi nada en la dinámica social, sobre todo cuando nos alejamos de ese campo específico de lo político en el que, hasta hace bien poco y quizás hasta ahora mismo, sólo una minoría se ha sentido sinceramente complicada. Martin Goodridge ha desarrollado una muy documentada descalificación del tópico de la Edad Media como una «edad de fe», refiriéndose al campesinado inglés, francés e italiano (Goodridge 1975: 381-396), del mismo modo que la desconexión entre los campesinos y la religión teológica en la época preindustrial aparece como incontestable en un buen número de trabajos de historia (Le Bras 1956; Heer 1963; Martin 1969). En contra de lo afirmado por Juliano (1986: 25) --por lo demás maestra y amiga--, el cura rural nunca consiguió cumplir eficientemente su misión de propagador de la doctrina oficial y mucho menos a través de la confesión, tal y como ha estudiado competentemente Turner (1977: 29-58). Las dificultades de la Iglesia en hacer de sus representantes difusores del dogma ha sido bien estudiado desde los trabajos de Marcilhay (1964) y Delumeau (1971). Por lo demás, y en general, la inoperatividad en sociología y antropología de un término tan vago como *el catolicismo*, en cierto modo su inexistencia en la práctica sociocultural, es algo brillantemente explicado por un famoso trabajo de Bourdieu (1985: 295-334) y aplicado de forma inmejorable por Caro Baroja en su insustituible libro sobre la historia religiosa en la España de los siglos XVI y XVII (Caro 1978).

En cualquier caso, el ejemplo español resulta casi estridente y no es nada casual que el protestante Richard Wright, en su *España pagana*, llegara a la simple conclusión de que éste ni siquiera era todavía un país católico, en el sentido de que lo que estaba pendiente aquí no era la Reforma sino la misma cristianización (Wright 1968: 265). Los datos estadísticos son contundentes al respecto y hacen incomprensible la afirmación de Prat de que «la misa es la práctica religiosa seguida por un mayor número de personas, pertenecientes a todas las clases sociales, y esto desde siglos» (Prat 1983: 49-69). Hoy, España puede presumir de ser uno de los países católicos menos católicos del mundo, con un nivel de participación de fieles en el principal acto litúrgico oficial por debajo, por ejemplo, de los Estados Unidos, como comentaba no hace mucho y con preocupación una revista eclesial (De Andrés 1985: 79-89). El fenómeno ha sido registrado en las últimas décadas en varios trabajos sociológicos (Doucastella 1957: 375-387; 1967; 1975: 131-162; Güel 1973), tanto para el ámbito rural como para el urbano. Y no es que la situación haya empeorado. Los datos relativos a la religiosidad de finales del siglo pasado y de principios de éste muestran un abandono muy agudizado, salvo en las clases sociales altas, de la observancia dominical (Arbeola 1975; Cabeza 1985: 101-130). La inquietud está justificada sobradamente, no sólo por la poca piedad *oficial* demostrada por los españoles, sino también por la furiosa forma como se ha puesto de manifiesto su hostilidad hacia el estamento eclesial a través de un anticlericalismo feroz, expresado en varias oportunidades en que las coordinadas históricas han permitido la efusión de un contencioso que ha querido resolverse en motines de claro signo iconoclasta.

Esto último nos puede servir para conectar con otro asunto no menos intrigante. La falta de apego por la praxis litúrgica oficial sucede paralelamente a una fidelidad extrema por ciertos cultos tradicionales. Ordóñez Márquez, en su trabajo sobre la religiosidad en la Huelva de los años 30, no podía por menos que escandalizarse cuando, en plena apostasía y con un fondo político anticlerical, las masas no tuvieran inconveniente en continuar paseando sus santos:

Las prácticas piadosas, faltas de fondo vital, quedaban reducidas casi a tradiciones folclóricas y a expresiones esporádicas del sentimentalismo religioso, donde la fe era fácilmente suplantada por la superstición. Así se explica la intervención masiva de los pueblos en las fiestas religiosas tradicionales, que todavía en los últimos momentos de la República trascendía las mismas leyes laicas y opresoras de la religión (Ordóñez 1968: 253).

El anticlericalismo, por lo demás, había puesto en evidencia el sorprendente criterio selectivo de los españoles a la hora de destruir todos los objetos religiosos accesibles, salvo aquellos que estuvieran

integrados en un sistema de religiosidad que resultara cultural, y por tanto psicológicamente también, significativo. Hugh Thomas hace notar cómo:

Era raro que los vecinos de un pueblo quisieran matar a su propio cura o quemarle la iglesia, a menos que fuera un hipócrita o amigo de la burguesía. En semejantes casos se dejaba actuar a gentes que vinieran de otros pueblos. No era corriente que los españoles quemaran una iglesia o una imagen local (...) El arzobispo de Valladolid llegó a decir: «aquella gente estaría dispuesta a dejarse matar por su Virgen local, pero no tendrían ningún inconveniente en quemar las de sus vecinos» (Thomas 1968: 35).

No es extraño que Lisón Tolosana, en uno de sus primeras publicaciones, relativa a la población aragonesa de Chiprana, llamara la atención sobre lo que de paradójico tenía el que el pueblo se volcara con una devoción absoluta a honrar a su santa patrona en tanto la práctica religiosa en relación con el culto oficial casi no existiera durante el resto del año (Lisón 1957: 114). Yo mismo pude escuchar en Estella, en el verano de 1985, cómo el sacerdote se dirigía a una iglesia excepcionalmente llena de público diciendo: «¿Lo hacemos por escuchar la palabra de Cristo, por vivir la fe o por aprovecharnos de este desparramamiento de los placeres...? Hay gente que está muy en contra de la Iglesia, que está muy lejana de ella y que en estos momentos convive con nosotros. Es, en cierta manera, una contradicción» (*Diario de Navarra*, 5 agosto 1985). Hace algunos años, el cardenal Vicente y Tarancón advertía sobre los peligros de una política de estímulo a fiestas religiosas que lo eran sólo en apariencia, puesto que su fondo era de un catolicismo más que dudoso (en *Interviú*, 15 septiembre 1986).

Cuando se someten a consideración estos elementos y otros muchos más que no harían sino abundar en esa misma dirección, lo que resulta obvio es que si a algo es aplicable el concepto de marginalidad o incómodo no es a la llamada *religión popular* con respecto a la *religión oficial*, por el simple hecho de que ésta en realidad *no existe* o existe de manera precaria y débil en la propia práctica social. La situación es precisamente la inversa: es la religión de la fe y la teología la que encuentra dificultades de articulación en la religión que se practica, por mucho que procedan de ella muchos aspectos repertoriales y nominales. No resisto la tentación de ilustrar esta evidencia con una información de origen literario, perteneciente a la novela *Río Tajo*, de la que es autor uno de los grandes de la novela social española, el entonces comunista Cesar M. Arconada. La escena se produce cuando el sacerdote de un pueblo castellano decide no participar en una celebración tradicional, dejándola sin sanción ni presencia oficial:

El cura creía que la fiesta de los pastores estaba aguada y que él, cabezón y defensor de los intereses de la Iglesia, se había salido con la suya. Para qué decir lo que ocurrió cuando le avisaron de que los pastores traían a la Virgen en procesión, como todos los años, pero sin la cooperación religiosa. Se puso hecho un basilisco. Gritaba, daba puñetazos en el aire, se daba golpes en la coronilla. En ninguno de sus sermones había estado tan expresivo.

--¡Esto es una burla intolerable a la Santa Religión! ¡Adónde vamos a parar! ¡Ya no hay respeto a nada, yo no hay conciencia en las gentes! ¡Hasta los pastores están envenenados por las malas doctrinas de los enemigos de Cristo!

Y después de la indignación, la resolución:

--¡Pero ahora van a ver quién soy yo! ¡La Virgen es de la Iglesia y no se puede jugar con ella! Se terció la capa, se puso un solideo que cogió de la percha; y salió a la calle a grandes zancadas. (...)

El cura llegó donde estaba la Virgen, abriéndose paso por entre los grupos. Le salían las palabras atropelladas. Comenzó a gritar:

--¡Quién manda aquí! ¿Hay alguno de la cofradía? ¡Herejes, más que herejes! ¡Sacrílegos! ¡Sacrílegos!

Y en esto llegaron las autoridades de la cofradía, con el Sabio Legüilla a la cabeza. Se abrieron paso. Llegaron al portal donde estaba la Virgen, sobre el altar. Con gran serenidad, el Sabio Legüilla dijo:

--¡Vamos a ver! ¡Vamos a ver! ¿Qué quiere usted aquí, señor cura?

Pero el cura no estaba para suaves palabras de amistad. Se atropelló. Con vivo manoteo, dijo gritando desaforado:

--¡Qué esto que habéis hecho es una canallada y no os lo perdono! (...) ¿Pero es que Dios no está por encima de vuestra gana? ¿Es que las cosas de la Iglesia no merecen vuestro respeto? ¡No lo olvidéis, Dios todopoderoso castigará estas herejías! ¡Y muy pronto! ¡Y además, de quién es la Virgen, vamos a ver, de quién es la Virgen!

El presidente no tuvo necesidad de contestar. Muchas voces, alrededor, por la calle, por distintos lados, afirmaron rotundos:

--¡Nuestra, nuestra!

El cura, ya completamente desbordado, ciego, gritó:

--¿Cómo vuestra? ¡La Virgen es mía, de la Iglesia, y ahora me la llevo!

Y lo que sucedió a continuación fue algo tremendo que nunca se borrará de la memoria. El cura, lleno de rabia, se abalanzó sobre la Virgen. ¡Para qué quiso más la gente! De un empujón se metieron en el portal los que estaban en la puerta y la presión de los de atrás los arrastró hasta el borde mismo del altar. Había apechugones y codazos porque todos querían meterse a defender a la Virgen. Se oía un denso rumor y gritos, y brazos amenazadores en alto. Toda la capilla, hecha de colchas se bamboleaba. No se sabe si fue el cura o fue la gente, lo que sí sucedió es que una mano cualquiera, entre aquellas apretadas gavillas de manos, agarró el manto de la Virgen y esta cayó sobre las cabezas de la gente. Todas las velas encendidas se vinieron abajo sobre el altar, y comenzaron a arder las flores de trapo y las sabanillas. Ante el fuego, la gente huyó fuera, atemorizada, pasando por encima de la Virgen que quedó deshecha.

Ya en la calle, unos se dedicaron a traer herradas de agua para apagar el fuego y otros grupos increpaban al cura que, arañado, con el manto roto, trataba de evadirse de la refriega ante el mal cariz que tomaba (Arconada 1978: 67-68).

Esta secuencia, narrada en clave cómica pero no por ello menos verosímil, nos advierte del tipo de relación que implican los anudamientos que supuestamente se verifican entre las *dos religiones* (la popular y la oficial), en el sentido de que es la teológica la que tiene problemas de puesta en estructura, no en relación con la *religión popular*, sino, y digámoslo ya, con la *religión real*, que es la que impone los contenidos, tolerando sólo que la Iglesia ejercite su poder titulándolos e incorporándose parasitariamente los más moderados. Es decir, no sólo resulta insostenible el tópico vulgar de que la Iglesia *ha impuesto* los contenidos de sus doctrinas a la presunta *religión popular*, sino que, bien al contrario, han sido muchas más las veces en las que ha tenido que ceder y asumir una religiosidad socialmente vigente, compuesta por elementos que eran ininteligibles para el discurso teológico y que con frecuencia repugnaban a su proyecto de dignificación interiorizante. La Iglesia tuvo siempre que soportar, además, la sistemática y descarada apropiación social, aquella *squatterización* de la que hablaba Vovelle, de sus objetos y lugares de culto.

Aquí reside la gran paradoja que el aparato eclesial se ve condenado a repetir. La única manera de divulgar los mensajes de su sistema religioso es vehiculándolos mediante actitudes y conceptos que le son ajenos, y a veces contrarios. Para ganarse un cierto grado de articulación social, la Iglesia debe constantemente cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo. La religión que las gentes practican es, a la vez, un medio y un obstáculo, su principal aliado y su peor enemigo.

El *catolicismo*, entendido como religión teológica, es, ante todo y casi únicamente, la religión en la que creen y que practican los teólogos y la paupérrima minoría para la que sus arcanos significan. Para la sociedad lo que hay es otra cosa. Joan Prat ha propuesto llamarlo *experiencia religiosa ordinaria*; es decir «conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto --espacial y temporalmente-- sustentan unos individuos también concretos» (Prat 1983: 63). Gutiérrez Estévez ha sugerido la fórmula *sistema religioso de denominación católica*, aquel en que, al margen de su procedencia, «todos los elementos están

estructurados en un único sistema que organiza su experiencia y proporciona determinadas energías simbólicas para vivir en sociedad» (Gutiérrez 1984: 154).

Ambos trabajos constatan lo más constatable, algo que más adelante Córdoba Montoya haría notar en su atinado trabajo sobre la génesis ideológica de esa noción (Córdoba 1989: 70-82): el que *religión popular* no es un término aceptable para la antropología y que el contenido que habitualmente se le asigna a lo que corresponde es a la estructura de ritos y mitos, de prácticas y creencias relativas a cosas socialmente consideradas como sagradas, que tienen un valor institucional reconocido por la comunidad, que constituyen modalidades de acción social y vehículos de expresión vehemente de una determinada ideología cultural. Llamar a esa estructura *experiencia religiosa ordinaria* o *sistema religioso de denominación católica* es legítimo y preferible a la artificial *religiosidad popular*. Lo que ocurre es que el valor de tales nociones se acerca al del eufemismo, porque, en antropología y cuando ha lugar a ello --es decir, cuando existe un espacio sociocultural exento a que referir tal categoría--, el nombre que recibe el conglomerado de esas prácticas y creencias no es otro que el de, sencillamente, *la religión*.

Bibliografía

Abercrombie, N. (y V. Turner)

1985 «La tesis de la ideología dominante». *Zona Abierta*, 34/35 (enero-junio): 151-181.

Alonso del Real, C.

1971 *Superstición y supersticiones*. Madrid, EspasaCalpe.

Arbeola, V. M.

1975 *Aquella España católica*. Salamanca, Sígueme.

Arconada, C. M.

1978 *Río Tajo*. Madrid, Akal.

Auge, M.

1982 *Génie du paganisme*. París, Gallimard.

Belmont, N.

1989 «Superstición y religión popular en las sociedades occidentales», en M. Izard y P. Smith (coord.), *La función simbólica*. Gijón, Júcar: 55-74.

Bourdieu, P.

1985 «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, XII: 295-334.

Cabeza, V.

1985 «El cumplimiento de los preceptos religiosos en Madrid (1885-1932): Una aproximación a la historia de las mentalidades», *Hispania*, XLV: 101-130.

Caro Baroja, J.

1978 *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid, Akal.

Córdoba Montoya, P.

1989 «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica», en C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó, S. Rodríguez Becerra (coord.), *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona/Sevilla, Anthropos/Fundación Machado: 70-82.

De Andrés, R.

1985 «¿España ha dejado de ser católica? Las últimas encuestas religiosas». *Razón y fe*, 212 (julio-agosto); págs. 79-89.

De Rossa, G.

1962 «Che cos'è la 'religione popolare'?', *La Civiltà Cattolica*: 3092.

- Delumeau, J.
1971 *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. París, PUF.
- Duch, Ll.
1976 «Experiencia religiosa», *Estudios franciscanos*, 77: 15-32.
1980 *De la religió a la religió popular. Religió entre il·lustració i romanticisme*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duocastella, R.
1957 «La práctica religiosa y las clases sociales». *Arbor*, XXXVIII: 375-387.
1967 *Sociología y pastoral de conjunto de la cuenca del Nalón*. Instituto de Sociología y Pastoral Aplicada.
1975 «El mapa religioso en España», *Cambio social y religión en España*. Barcelona, Fontanella.
- Durkheim, É.
1986 *Les formes elementals de la vida religiosa*. Barcelona, Edicions 62.
- Fouillée, A.
1903 *Esquisse psychologique des peuples européens*. París, Félix Alcan.
- Freud, S.
1974 *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Madrid, Alianza.
- Gonzalez Ruiz, J. M.
1973 *El cristianismo no es un humanismo*. Barcelona, Península.
- Goodridge, M.
1975 «The ages of faith: Romance or reality?», *The Sociological Review*, 23: 381-396.
- Granados, M.
1969 *La cuestión religiosa en España*. México, Las Españas.
- Güell, J. M.
1973 *Capvespre de creences. Un assaig de sociologia religiosa*. Barcelona, Laia.
- Gutiérrez Estévez, M.
1984 «En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 27: 53-176.
- Heer, F.
1963 *El mundo medieval*. Madrid, Guadarrama.
- Hodgen, M.
1936 *The doctrine of survivals*. Londres, Allenson.
- Juliano, D.
1987 *Cultura popular*. Barcelona, Anthropos.
- Kardiner, A.
1975 *El individuo y su sociedad*. México, FCE.
- Kazantzakis, N.
1984 *España y viva la muerte*. Gijón, Júcar.
- Le Bras, G.
1956 *Études de sociologie religieuse*, 2 vols. París, PUF.
- Lévi-Strauss, C.
1980 *El totemismo en la actualidad*. México, FCE.

- Lisón Tolosana, C.
1957 «Notas etnográficas sobre Chiprana», *Zaragoza*, 5.
- Llobera, J. R.
1989 «Alfred Fouillée y la ciencia del carácter nacional en Francia», *Caminos discordantes. Centralidad y marginalidad en la historia de las ciencias sociales*. Barcelona, Anagrama: 65-94.
- Llombart, J.
1969 «La religiosidad popular», en J. M. Gómez Tabanera (coord.), *Folklore y costumbres de España*. Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada: 217-246.
- Marcilhay, C.
1964 *La diocèse d'Orleans au milieu du XIXème siècle*. París, Sirrey.
- Martin, D.
1969 *The religious and the secular: Studies in secularization*. Londres, Routledge & Kegan.
- Martinez-Shaw, C.
1984 «Cultura popular y cultura de élites en la edad moderna», en C. Esteva Fábregat (y otros), *Sobre el concepto de cultura*. Barcelona, Mitre: 92-112.
- Marzal, M. M.
1976 «Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular», en Equipo SELADOC, *Religiosidad popular*. Salamanca, Sígueme: 32-47.
- Meslin, M.
1972 «La psychologie devant la religion populaire», en B. Lacroix y P. Boglioni (coord.), *Les religions populaires. Colloque international*. Quebec, Les Presses de l'Université Laval: 114-170.
- Metz, J. B.
1975 *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*. Madrid, Cristiandad.
- Moreno, I.
1982 *Las hermandades andaluzas*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Ordóñez Márquez, J. M.
1968 *La apostasía de las masas y la persecución de la religión en la provincia de Huelva*. Madrid, CSIC.
- Piepper, J.
1974 *Una teoría de la fiesta*. Madrid, Rialp.
- Pio XII
1953 «Palabras al congreso de los *Etats Généraux du folklore*», *Ecclesia*, 13: 4-8.
- Pouillon, J.
1989 «Observaciones sobre el verbo *creer*», en M. Izard y P. Smith (coord.), *La función simbólica*. Gijón, Júcar: 45-54.
- Prat, J.
1983 «*Religió popular* o experiència religiosa ordinària», *Arxiu Etnogràfic de Catalunya*, 2: 49-69.
- Sadaba, J.
1991 *¿Qué es un sistema de creencias?*. Madrid, Libertarias.
- Sayntives, P.
1932 «Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions aux survivances», *Revue de l'Histoire des Religions*, CV.
- Spiro, M.
1972 «La réligion: Problèmes de définition et d'explication», en R. E. Bradbury (coord.), *Essais*

d'anthropologie religieuse. París, Gallimard.

Tax, Susan

1978 «Fe y modas en la religión española: Notas sobre la observación de la observancia». *Ethnica*, 14: 195-214.

Thomas, H.

1968 *La guerra civil española*. París, Ruedo Ibérico.

Turner, B. S.

1977 «Confession and social structure», *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1: 29-58.

Umbral, F.

1986 «Los españoles y el cilicio», *El País*, 16 de noviembre.

Urteaga, J.

1962 *El valor divino de lo humano*, Madrid, Rialp.

Valle-Inclán, R. M^a del

1974 *Luces de bohemia*. Madrid, Espasa-Calpe.

Vidales, R.

1976 «Sacramentos y religiosidad popular», en Equipo SELADOC, *Religiosidad popular*. Salamanca, Sígueme: 85-102.

Vovelle, M.

1985 *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel.

Wright, R.

1968 *España pagana*. Buenos Aires, La Pléyade.