

ARSENIO DACOSTA

*Religiosidad popular y tradición:
Perspectivas de análisis*

SEPARATA DE

“PATRIMONIO CULTURAL DE LA IGLESIA Y EVANGELIZACIÓN”

BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS • Estudios 316

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA • 2009

V. Religiosidad popular y tradición: Perspectivas de análisis

ARSENIO DACOSTA
UNED, Zamora

«Es la escala la que crea el fenómeno»
(Mircea Eliade [1949])

En el ámbito de la Ciencia, y especialmente en las Ciencias Sociales, existe una acusada tendencia a crear conceptos confusos o ambiguos. «Sostenibilidad» es uno de los más recientes; «amor» es posiblemente el más antiguo. El marco lingüístico, las exigencias del *cursus honorum*, las limitaciones del científico o, incluso, su afán literario, contribuyen a crear conceptos que, en no pocas ocasiones, se nos revelan en lo que Giovanni Sartori definió sarcásticamente como «perro-gatos». La denominada «religiosidad popular» entra en esta categoría de conceptos confusos, polisémicos, en permanente redefinición. No hay estudio sobre la materia que no dedique algunas páginas a dilucidar su contenido, lo cual —es de justicia reconocerlo— es de agradecer.

1. RELIGIOSIDAD POPULAR: CONCEPTUALIZACIÓN Y CONTEXTO

Una de las más recientes aportaciones, quizá la más esperada, era la definición oficial por parte de la Iglesia Católica. Su *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* es el instrumento en el que trata de establecer la naturaleza y límites de la relación entre la liturgia oficial y lo que el propio texto define como «piedad popular». Según esta fuente, inspirada en el Concilio Vaticano II, se define «piedad popular» como «las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura». Esta definición

bebe directamente de las palabras de Pablo VI para quien «teniendo en cuenta esos aspectos (paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, renuncia, aceptación de los demás, devoción), la llamamos gustosamente «piedad popular», es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad» (*Evangelii Nuntiandi*, 48). Esta distinción entre «piedad» y «religiosidad popular» es escuetamente aclarada también por el *Directorio*: así, la «religiosidad popular» se trataría de una «experiencia universal» por la que «todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones culturales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual». Según Monseñor López Martín «en este sentido la religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana y con la fe» dándose casos en los que se conjugan elementos cristianos «con reminiscencias más o menos explícitas de un pasado precristiano». En este caso nos encontraríamos ante lo que se designa en el *Directorio* como «catolicismo popular».

Desde la antropología cultural hay autores que plantean serias objeciones teóricas a definiciones muy similares hechas dentro de la propia disciplina, siendo la principal crítica la que atañe al concepto de «pueblo». Pedro Córdoba Montoya, por ejemplo, niega la existencia de eso llamado «religiosidad popular», particularmente en lo que atañe a la noción de «pueblo», indefinido concepto inexistente histórica o antropológicamente salvo en las fuentes historiográficas —véase Estrabón en referencia a los «pueblos» —«gens»— prerromanos— y en los escritos políticos a partir del siglo XVIII. También se da, de forma extraordinariamente exuberante, en el ámbito de la etnicidad, la cual no deja de ser una ficción colectiva por muchos y fuertes efectos que aún tenga hoy. Una segunda crítica tanto o más apropiada es la que atañe en palabras de Pedro Córdoba a «la carcomida y polvorienta teoría de la «superstición», cuya formulación más elaborada remonta a San Agustín y que, disfrazada en teoría de «supervivencias», ha sido desechada mil veces por los antropólogos y ha renacido mil y una en su discurso».

Por el contrario otros destacados antropólogos como Julian Pitt-Rivers tras estudiar las alternativas —y aceptar de mejor o peor grado el término «catolicismo popular»— asumen que el término «religiosidad»: «es un compromiso, según mi parecer, entre dos elecciones [“superstición”/“religión popular”] poco satisfactorias».

A los problemas terminológicos y conceptuales se suman otros de igual hondura teórica, como la distinción subyacente entre «religión oficial» —o conceptos equivalentes— y «religiosidad popular». El *Directorio* recoge esta distinción desde una visión teológica del fenómeno religioso, pero los estudiosos del fenómeno —teólogos, historiadores y antropólogos— también recurren generalmente a esta oposición como clave explicativa de la cuestión desde tiempos de Tylor y Frazer.

Se trata, según mi modesta opinión, de una perspectiva reductora la que percibe la inasible «religiosidad popular» en oposición a una supuesta «religión oficial», situándose la primera en una suerte de cojón de sastre donde caben la superstición, la brujería y todo tipo de herejías. Ciertamente es que la ortodoxia –y en particular la liturgia– supone un excelente punto de referencia para definir *ad contrario* las manifestaciones de la «religiosidad popular», pero esta perspectiva no es más que eso, un punto de vista que la realidad histórica y material de lo «popular» tiende irremisiblemente a contradecir. Dicho en palabras de Mircea Eliade: «Es la escala [el método] la que crea el fenómeno».

Para empezar porque la «religiosidad popular» no es un corpus comparable al teológico de los católicos, no implica exclusivamente una identidad universal a diferencia de aquél, y no se manifiesta uniformemente. Dicho de otra forma, no es una liturgia sino una práctica o conjunto de prácticas muy amplio y complejo. María Jesús Buxó ha criticado expresamente la ambigüedad del concepto y «esta oposición y actitud diglósicas» entre una «religión elitista constituida en la creencia de la superioridad de un corpus teológico, de la doctrina moral y de unos ceremoniales cíclicos y uniformes, frente a otros modos de experiencia religiosa más cotidianos, ingenuos, milagrosos e intimistas». La conclusión es clara: «ambas modalidades de experiencia religiosa constituyen y expresan los símbolos culturales colectivos y las representaciones mentales individuales que llamamos religión». Con afán provocador un antropólogo ya citado –Pitt-Rivers– se preguntaba hasta qué punto existía esa diferencia entre «religión oficial» y «religiosidad popular» cuando situábamos a los teólogos en las rodillas de sus madres. La imagen es clarificadora y de forma más sentida se encontraba ya recogida por Ricardo Blázquez en *Tradición y esperanza*. En dicho libro rememora las devociones populares y sinceras de su anciana madre, concluyendo que, desde la Iglesia, «estas manifestaciones deben ser discernidas con atención respetuosa y sensible».

Históricamente, la distinción entre lo «oficial» y lo «popular» no puede interpretarse sino en términos de transferencia permanente o, incluso, de completa identidad. Por poner un ejemplo, la devoción a la Virgen del Carmen se difunde entre los pescadores y marinos hispanos –al parecer desde Sevilla– en la baja Edad Media para convertirse desde el siglo XVI en uno de los cultos marianos más extendidos en el mundo hispano. Lo mismo ocurre con la Virgen del Pilar, culto local en el siglo XVII, que las dos grandes guerras españolas contemporáneas –la de Independencia y la Civil– lo catapultarán a culto nacional. Dicho de otra forma, la religiosidad popular no está organizada según una estructura o canon teológicos, aunque sí podamos ver en ella –sobre todo si utilizamos una perspectiva etnológica– unas regularidades y conexiones que Roberto Cipriani define como «misteriosas conexiones». Lo cierto es que misteriosas no son, sino tan intrincadas, complejas e intensas que serían inseparables una de otra si no

tuviéramos el faro de la liturgia como guía de esa presunta «religión oficial». La polisemia de esta terminología ciertamente induce a error, ya que hay autores que incluso diferencian entre religiosidad popular, religiosidad culta y religiosidad litúrgica u oficial. No obstante, lo popular tiene caracteres definidos por la interpretación individual y colectiva que del cuerpo de creencias, ritos y fiestas cristianos hacen aquellos miembros de la sociedad que no persiguen un conocimiento expresamente teológico de la realidad sino que simplemente manifiestan a través de su devoción sus necesidades espirituales. Ahora bien, también tenemos el problema de definir el alcance social ante la extendida creencia de que la «religiosidad popular» es una manifestación intrínseca de las clases populares, particularmente de las rurales. Los ejemplos que contradicen esta suposición son abrumadores haciendo que no se sostenga históricamente. Primero porque la oposición entre rural y urbano son difíciles de aplicar a sociedades que no sean las industriales del modelo más clásico. Ni en la sociedad feudal, ni la estamental, ni la postindustrial la distinción entre rural y urbano es operativa fuera de sus ámbitos específicos de comprensión como es la geografía humana. Segundo, porque estadísticamente la abrumadora mayoría de la población –de España o cualquier otro país europeo antes de la Revolución Industrial– es rural. Además, dicha población es mayoritariamente analfabeta. En este sentido parece olvidarse, por un lado, que la educación tradicional, fuera de las técnicas y saberes de lo concreto, se transmite oralmente y en cierta forma a través de binomios u oposiciones de conceptos contrarios (bueno/malo, Dios/demonio, etc.) tal y como ha señalado Antonio Basanta Reyes. También es de señalar que la difusión de la mayor parte del conocimiento, y en particular del teológico, se produce bien en el púlpito, bien en las manifestaciones religiosas populares, esto es, por medios eminentemente auditivos y visuales. Incluso la creciente difusión y popularización de la palabra escrita, realizada al calor de la extensión de la escuela pública, se realizará en fecha muy tardía, bien entrado el siglo XIX, utilizando para ello medios eminentemente visuales como los pliegos de cordel y, sobre todo, las aleluyas. Es, en palabras de Jean François Botrel un conjunto de: «almanaques y calendarios, los llamados pliegos de cordel (estampas, goigs, ventalls, aleluyas, romances, relaciones y sátiras, pliegos carnavalescos, motes y piropos, canciones [...], jotas místicas, villancicos, poesías «para recitar», historias de cordel, sainetes, pasillos dialogados, comedias sueltas, relaciones de comedias), [...] libritos, novenas, hojitas y folletitos de propaganda, [...] pero también sus estampas, estampitas, láminas, pliegos de aleluyas, de soldados, de santos [...]». El pliego y los cantares de ciego de nuestro Barroco son sustituidos en última instancia por formas escritas de contenido igualmente condensado y simplificado. Junto a estas fuentes prevalecerán como fuentes principales de conocimiento religioso la predicación, la liturgia y la iconografía religiosa.

2. RELIGIOSIDAD POPULAR Y LAS CREENCIAS

También está extendida la creencia de que la religiosidad popular obedece a una suerte de reacción contestataria contra la Iglesia, cuando esto tampoco es demostrable a la luz de sus manifestaciones. Algunos autores como Luigi Lombardi, siguiendo sin duda a Mijail Bajtin, detectan esta pulsión contestataria de la que no cabe dudar, pero también señalan en la religiosidad popular los valores conformistas al orden social. La reacción de los ilustrados españoles –tanto laicos como eclesiásticos– contra la religiosidad popular sólo puede interpretarse en estos términos e invalida la tesis como argumento general.

A mi juicio, la dificultad mayor está en desvelar el doble carácter de la religiosidad popular –al menos la española– en su dimensión universal y al mismo tiempo en su marcado localismo. Dicho de otra forma, en nuestro ámbito cultural no creo que pueda concebirse una «religiosidad popular» –sea cual sea su definición– aislada o distinta del cuerpo de creencias cristiano. Esta afirmación tiene, obviamente, una escala temporal y a mi juicio sólo es plenamente válida entre finales de la Edad Media y nuestro tiempo, esto es, aproximadamente un tercio de la historia del Cristianismo. Esta escala temporal a la que aludo es la que se enmarcan las expresiones de religiosidad popular que hemos vivido nosotros y de aquellos ancestros de los que nos queda memoria y también un número relevante de testimonios fuera del ámbito teológico. Antes de ello las fuentes se van reduciendo a fragmentarios testimonios frente al ingente corpus teológico de la Cristiandad tarcoantigua y medieval. Después, es el momento que estamos viviendo.

Pondré algunos ejemplos para ilustrar la tesis. Es recurrente en este ámbito trabajar la fenomenología de ritos y fiestas populares. De los dos ciclos festivos yuxtapuestos –el estructural y el cíclico según la distinción de Evans-Pritchard– en el primero, el que atañe a los hitos vitales básicos de los individuos –nacimiento, boda, muerte– es raro encontrar un rito no dominado por la liturgia católica sea esta más o menos ortodoxa. En el segundo caso, en el ciclo festivo anual y colectivo, no hay una celebración que no sea esencialmente católica o que, al menos, no esté estructurada en torno al Catolicismo, con la única excepción quizá del Carnaval o mejor, el ciclo carnavalesco. No voy a entrar en este ámbito primero porque gracias a Julio Caro Baroja, entre otros estudiosos españoles, la significación del Carnaval es hoy bien conocida; pero sí quisiera señalar que a mi juicio difícilmente podemos considerar el carnaval como una manifestación de religiosidad popular católica, pero tampoco pagana. Que los carnavales o las mascaradas de invierno cuyo estudio entusiasmó a Francisco Rodríguez Pascual tengan su correspondencia en la Antigüedad clásica es un buen dato de erudición, pero no explica nada sobre su significación y actores entre los siglos XVI a XX. Mijail Bajtin, uno de los intelectuales más influyentes en las ciencias humanas en las últi-

mas décadas, entendía que lo carnavalesco tenía más que ver con el hecho social que con el religioso al tratarse de rituales de contestación e inversión bien contextualizados, más que pervivencias de una inasible religiosidad pagana. Para Caro Baroja este tipo de fiestas anuales tenía como objetivo asegurar la buena marcha del grupo durante el resto del año; en términos informáticos podríamos hablar de un *reseteo* del grupo ante las tensiones sociales. Cierto es que alguno de los ritos y personajes carnavalescos buscan conjurar los males que amenazan la vida social y económica, aunque de forma tan estilizada y genérica, y al mismo tiempo desacralizada, que difícilmente podemos considerarlo manifestaciones religiosas. El carnaval o la mascarada, en suma, son juegos de inversión caracterizados por el exceso y la crítica, para asegurar paradójicamente la conservación del equilibrio social.

En suma, creo que puede concluirse que toda fiesta o rito religioso popular en la España Moderna y Contemporánea es católico o no es, con algunas limitadas excepciones que entran en el ámbito de otras confesiones (particularmente entre judíos conversos y entre moriscos) o de determinadas prácticas marginales muchas de ellas ajenas al ámbito religioso. En el primer caso, sobran comentarios: la práctica oculta del judaísmo o la fuerte identidad étnica morisca en torno a la religión islámica fueron reprimidas inquisitorial y políticamente, y difícilmente podemos hallar rastros de influencia en la religiosidad popular española. En el segundo caso, es interesante señalar, con Jeffrey B. Russell que la brujería no es tanto una práctica religiosa concreta como un concepto creado desde la ortodoxia católica, y particularmente de la mente de inquisidores y predicadores que desde finales del siglo XIII (el Bernardo Guy denostado en el *Nombre de la Rosa* es un personaje histórico) hasta el siglo XVIII la han tratado teórica o prácticamente. Julio Caro Baroja, el mejor conocedor de la brujería hispana moderna advirtió acerca de la simplificación excesiva a este respecto: ojo con interpretar –decía el maestro Caro– que todos los miembros de la Inquisición tuvieron la misma actitud respecto del fenómeno de la brujería. Lo demuestra en el famoso caso de la brujería vasco-navarra: ni los miembros del Santo Oficio en Madrid ni el Inquisidor General –nada menos que el arzobispo de Toledo– percibían la amenaza de un culto diabólico sino de la ignorancia de unos rústicos del norte y por ello reclamará a las mejores mentes de su época, como Pedro de Valencia o el Padre Benito Pereyra. En cambio, los inquisidores diocesanos creyeron a pies juntillas las denuncias –muchas falsas– de los vecinos de los supuestos brujos y brujas. Dicho en palabras de Caro Baroja «los dos jueces de Logroño que aparecen actuando en 1609 fueron, por mala fortuna, de los que creían en la realidad total de los actos de las brujas y brujos, considerados no individualmente, sino como pertenecientes a una secta», y de hecho en su exceso de celo fueron los propagadores finales del fenómeno por las provincias vascas y Navarra extendiendo

el miedo y la tortura, el terror en suma. Este último argumento saldrá de la pluma de otro inquisidor involucrado en el proceso, Alonso de Salazar y Frías quien escribió al respecto que «No hubo brujas ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos». Esta mente racionalista, admirada en Europa y casi olvidada en nuestro país –tal y como recuerda Gustav Henning–, será quien denuncie los abusos de sus compañeros y la falta de sustancia de la brujería norteña, «que son ilusiones y sueños los que confiesan las brujas» llegará a escribir. Una opinión compartida por su contemporáneo, el extremeño Pedro de Valencia, para quien este conjunto de creencias son, en su mayor parte, «fábulas gentilicias» y «consejas de viejas» como ya anuncia su famoso *Discurso* de 1611.

Estos humanistas, como después los ilustrados, concebirán en la brujería y en las «artes mágicas» una suerte de religión devaluada, tal y como describe Carmelo Lisón Tolosana. En los casos más radicales todo ello es entendido como religión demoníaca opuesta a la religión de Cristo, pero se trata de la denominada hechicería satánica, de carácter episódico frente a esa otra «brujería» que podríamos traducir como curanderismo y que era la que ocupa a inquisidores y clérigos eruditos como los ya citados o como fray Martín de Castañega, Francisco de Vitoria, Del Río, Ciruelo, Niéremberg o Fuentelapeña, por citar sólo algunos españoles. La decadencia irreversible del concepto del Diablo en el siglo XVIII acabará igualmente con estas prácticas, a excepción del rebrote de finales del siglo XX en algunos países anglosajones y que a mi juicio han tenido –y están teniendo– un carácter anecdótico como la Jedi Church en Inglaterra. Son, bien es cierto, manifestaciones de nuevas formas de religiosidad definidas por la pluralidad de intereses, por el eclecticismo, por un marcado hedonismo y, también empleando un término de moda, por su carácter *freak*. Nada más *freak* que el culto a Santa Tecla reclamado por una avispada empresa catalana frente a la oficialidad vaticana del beato Santiago Alberione como «profeta de las comunicaciones sociales».

3. CULTURA MODERNA. NUEVO PARADIGMA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

En todo ello opera el profundo cambio en el que está sumida la civilización o cultura occidental en los dos últimos siglos. La pulsión identitaria satisfecha en el pasado en el seno de un colectivo –familia, linaje, aldea– es desde el siglo XIX sustituida por un individualismo que sólo admite la coexistencia de identidades nacionales, ambas –al menos en las ideologías triunfantes durante este periodo– de marcado carácter excluyente. La única excepción fue el comunismo que también apostaba en sus primeros momentos por una identidad no menos excluyente, esta de clase. No es el único cambio en la cultura occidental pero quizá sí el más trascendente, el que ha provocado sin duda asombrosos avances en todos los ámbitos del conocimiento pero también el que, en una escala histórica, más dolor y muerte

ha provocado. Junto a las pulsiones étnica e individualista, otros cambios sociológicos y culturales han contribuido decisivamente al cambio de paradigma y, en lo que a nosotros atañe, a la transformación de la religiosidad popular tradicional en otra cosa que aún quizá sea pronto para definir. La guerra, las masivas emigraciones del siglo XIX y XX, la despoblación rural, todo ello ha contribuido a fraccionar las comunidades locales. Sin ánimo de dar una respuesta con ello, sí quisiera preguntar: ¿cómo es posible conservar la misa dominical o las tradiciones religiosas en un pueblo en el que no quedan sino un puñado de ancianos? El fenómeno de desarticulación social del agro español –y del portugués, el italiano, el francés– conlleva una total descontextualización no sólo de la religiosidad popular sino de todos los aspectos de la tradición. En lo material se observa bien: las viejas técnicas y herramientas agrícolas son inútiles ante la nueva maquinaria y los nuevos sistemas de explotación agrícola. En el ámbito de la religiosidad el panorama es similar y difícilmente podemos encontrar permanencia de significados y de manifestaciones materiales al ser el contexto cultural tan diferente. Asistimos hoy a la práctica desaparición de una riquísima cultura material religiosa: los exvotos, los escapularios, las imágenes vestideras, los relicarios, hoy, son piezas de museo. Quedan manifestaciones residuales de aquella variedad: estampas de la Virgen, algunas medallas (también llaveros), oraciones de gratitud en las páginas de los periódicos, son algunos de estos vestigios en vigor.

Si tomamos una perspectiva meramente sociológica la cuestión quizá sea más clara: para algunos sociólogos, como Juan José Cebrián, la «religiosidad popular» es en España una forma de religión mayoritaria entre los creyentes. En este sentido, si no identificásemos la «religiosidad popular» de carácter tradicional con el catolicismo, es posible que nos encontráramos con que España no es –y posiblemente nunca haya sido– un país católico, lo cual es insostenible. Por ello, no creo desacertada la definición de «catolicismo popular» que ya encontramos en Gramsci y que defendió en estas mismas aulas Luis Maldonado aludiendo al «paradigma de ese hecho sociocultural tan trascendental hoy denominado inculturación». Otro profesor de la Pontificia salmantina, Francisco Rodríguez Pascual, ahondó en este sentido al considerar que «abarca genéricamente no sólo la piedad o devoción del pueblo, sino también sus ideas y creencias, sus escalas de valores, sus normas de conducta individual y social».

En el ámbito de la antropología cultural dos son las principales perspectivas de análisis. Una, de carácter casi arqueológico, en la que se estudien las manifestaciones de la religiosidad popular de carácter «tradicional» o «catolicismo popular», aún con cierto vigor en nuestro país, pero fuertemente condicionadas por los factores antes expuestos, en vertiginosa evolución. Otra perspectiva es analizar las nuevas manifestaciones de religiosidad «popular» creadas aparentemente *ex novo*, fruto de sincretismos y particularismos de muy diverso signo, y

cuyas primeras manifestaciones importantes se dan a partir de lo que Luis Maldonado, entre otros, definió como espiritualidad *hippy*. Dentro del primer ámbito es posible establecer una identidad total –al menos según mi punto de vista– entre la religiosidad popular que he definido como «tradicional» con el catolicismo, independientemente de las divergencias entre sus manifestaciones y la liturgia oficial. En segundo lugar, porque aún hoy, son las manifestaciones más extendidas de ese fenómeno –a veces cajón de sastre– que definimos como religiosidad popular. Sólo muy recientemente podrán los antropólogos empezar a hablar, por ejemplo, de religiosidad popular islámica en nuestro país. Por último, existe una razón práctica que, como historiador más que como antropólogo, me mueve a reducir el ámbito de estudio: la necesidad –al menos en mi caso– de marcar una cierta distancia temporal antes de abordar el estudio de manifestaciones religiosas contemporáneas. No quiero decir con ello, que no sean necesarios los estudios sobre, por ejemplo, la penetración de cultos evangélicos en nuestro país, que sin duda lo son. Tampoco quiero negar la necesidad de abordar mediante trabajos de campo serios el fenómeno de la transformación de significados de las manifestaciones de la religiosidad popular española. Este último aspecto es, a mi juicio, el más interesante por ser también el más extendido y que, en esencia, se manifiesta en la folklorización de la religiosidad popular. El caso de la Semana Santa es, posiblemente, el que más preocupa a la Iglesia y también a los puristas de la tradición, pero a mi juicio las claves no se encuentran tanto en un cambio de espiritualidad como en los cambios globales que afectan a eso que los medievalistas franceses llamaron «mentalités». Obviamente no tengo las respuestas a estos problemas pero sí considero que es infértil reducirlo todo a una cuestión de conflicto entre liturgia y expresión religiosa, ya que el fenómeno es más global y afecta al conjunto de significantes sociales. Dicho de otra forma, la folklorización a la que aludía no afecta exclusivamente a la religiosidad popular sino a todas las manifestaciones culturales de la tradición. Muchas de esas manifestaciones, consideradas hoy singulares, como la arquitectura popular o la indumentaria tradicional, sufren el mismo fenómeno de canonización: se eliminan los revoques o encalados para dejar vista la piedra de las fachadas so calor de una inexistente autenticidad; se multiplican o mezclan los motivos populares en los bordados sin atender al carácter único e irrepetible de cada motivo en los manteos de nuestras abuelas. Curiosamente, este fenómeno que aparentemente es fruto del individualismo imperante, desdeña el carácter personal y único de estas expresiones. Hoy, paradójicamente, tendemos a lo clónico aunque creamos haber alcanzado la máximas cotas de auto-identidad: las camisas bordadas con motivos exclusivos y con las iniciales de su poseedor se abandonan por tejidos industriales y por motivos uniformados, bajo patrón y marca. Lo mismo, todas las Semanas Santas acaban pareciéndose a la de Sevilla o, en un caso diferente, el de Zamora, se coloca como *summum* de la autenticidad popular la

procesión de la Hermandad de Penitencia del Santísimo Cristo del Amparo –más conocida como «de las capas pardas»– que apenas se remonta al año de 1956.

Desde la perspectiva eclesial o la del creyente católico es posible que el ritual popular esté hoy desprovisto de sentido religioso final, algo que sin duda será cierto; desde la perspectiva del antropólogo es también interesante hacer notar que el problema reside más en la fijación de cánones, de esquemas puristas, ajenos y contrarios a la propia tradición. Desde esta perspectiva particular, lo interesante es analizar los esfuerzos por fijar la tradición en un corpus ortodoxo, inamovible, generalmente inexacto y siempre incompatible con la naturaleza dialéctica de la tradición. Tenemos la sensación de que el término tradición refleja un conjunto de expresiones culturales fijas, inmanentes, esenciales, cuando la tradición en realidad se define por ser el fruto de una constante –aunque generalmente lenta– evolución de las costumbres. El resultado es una esclerotización o una reinención de la tradición con fines claramente identitarios, localistas o nacionalistas, marcando como referente aquello que no ha cambiado, aquello que nos identifica. Es lo bueno que, para esta mentalidad folklorista, tiene la tradición: en su nombre –esto es, reclamando su *auctoritas*– podemos crear nuevas manifestaciones populares. Ninguna manifestación de la tradición tiene este carácter ni ese significado, y la descontextualización histórica de sus manifestaciones sólo puede acarrear su tarda o temprana desaparición. En cualquier otro ámbito de la cultura sucede lo mismo: cuando el arte se convierte en negocio disminuye su valor cultural o, lo que es lo mismo, su capacidad de transmitir y emocionar. Para el antropólogo esta folklorización de la tradición –religiosa o no– es objeto de estudio pero nunca podrá ofrecer las claves de comprensión del fenómeno en su origen, sino de la percepción de las experiencias culturales actuales, bien diferentes de las del pasado, bajo otros significados aunque en apariencia conserven algunos de sus significantes más visibles. No por ello la folklorización es un fenómeno cultural bastardo o despreciable, es en buena medida un otero privilegiado para estudiar el cambio social; pero lo que no puede es reclamarse su identidad con lo tradicional. Esta perspectiva es teóricamente insostenible y en la práctica o la acción tampoco contribuye a la significación de, en nuestro caso, la religiosidad popular. Por un lado, porque la folklorización implica una profunda desacralización de la religiosidad popular en orden a otros objetivos, dándose la paradoja de que la fiesta religiosa ahora expresa valores que no son expresamente religiosos. Por otro, implica una ruptura en el contenido participativo de la colectividad, primero, porque en ese esfuerzo de fijar la «tradición», de creación de una suerte de liturgia folklórica inamovible, se elimina o se limita la posibilidad de evolución interna del fenómeno. Por último, se limita enormemente la construcción dialéctica del rito o de la fiesta religiosa por parte de sus protagonistas. Independientemente de los aspectos morales, doctrinales o litúrgicos de la cuestión –que atañe a los teólogos, a la Iglesia y a los fieles–, lo cierto es que

—por seguir con el mismo ejemplo— la Semana Santa ha relegado a algunos de sus actores principales a un papel residual, casi epidérmico. Independientemente de otras acciones que pueda acometer la Iglesia en relación con la religiosidad popular, debería reclamar su papel como actor antropológico en el rito o en la fiesta. Siguiendo con el ejemplo anterior, en cada procesión de Semana Santa no sólo son la directiva de su Cofradía o el bienintencionado Patronato de Turismo quienes deben marcar el contenido y los ritmos: la Iglesia como entidad tiene un papel protagonista, lo mismo que el de los fieles —individual y colectivamente— deben participar activamente en ello, tal y como ha reclamado recientemente Francisco García Martínez. La alternativa es la conversión de la fiesta religiosa en retablo, en escenario y actores de cartón piedra, en reclamo exclusivamente turístico. Quizá no sea casual que la primera de las dos únicas «obras maestras del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad» españolas proclamadas por la UNESCO sea el *Misteri* o la *Festa* de Elche, esto es, la celebración de la Asunción de la Virgen en esta localidad que aún hoy se hace en términos de devoción popular. La segunda de estas proclamaciones, del año 2005, es *La Patum* de Berga, la fiesta del Corpus de esta localidad barcelonesa, en orden «su riqueza y diversidad, la persistencia del teatro callejero medieval y sus componentes rituales». La UNESCO evalúa este patrimonio en términos de autenticidad, singularidad y tradición, pero no es casual que en el caso de *La Patum* incluya una expresa advertencia extensible a otras festividades religiosas de carácter popular: «aunque la supervivencia de la tradición parece garantizada, es preciso velar por que el fuerte desarrollo urbano y turístico no altere su valor».

BIBLIOGRAFÍA

- A. Basanta Reyes, «Conceptos contrarios en la educación tradicional», en *EnSeres*, Madrid 2002, pp 88-92.
- M.M. Bajtin, *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid 1987.
- R. Blázquez, *Tradición y esperanza*, Salamanca 1989.
- J..F. Botrel, «La librería del pueblo», en *EnSeres*, Madrid 2002, pp 82-87.
- M.J. Buxó i Rey, «Introducción», en C. Álvarez Santaló—M. J. Buxó i Rey—S. Rodríguez Becerra (coords), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona – Sevilla 1989, pp. 7-13.
- Á. Carril y Á.B. Espina Barrio (dirs.), *Tradición. Cien respuestas a una pregunta*, Salamanca: 2001.
- J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1978. Id., *El carnaval*, Madrid 1989. Id., J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid 1990.