

¿Religiosidad popular?: problemas de método

MAR LLINARES GARCÍA

Universidade de Santiago de Compostela

A lo largo de la historia de la constitución de la sociología y de la antropología como saberes ha sido habitual contraponer dos tipos de sociedades, contraposición que nos daría la clave para entender la génesis de la sociedad contemporánea¹. En un lado se caracteriza aquello que normalmente denominamos pueblo, que es concebido en cierto modo como una supervivencia de un estadio que se considera como ya superado, bien desde un punto de vista histórico o bien desde un punto de vista lógico.

En el otro lado están las élites (intelectuales, económicas, políticas), que son el motor del progreso en todos los campos y que actúan sobre ese «pueblo» para sacarlo de su «atraso».

Recordemos por ejemplo la contraposición entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* de F. Tönnies, la equivalente entre sociedad abierta y sociedad cerrada de K. R. Popper, por no citar la antítesis entre las culturas de la vergüenza y las culturas de la culpa, utilizada por numerosos antropólogos, o la más lejana contraposición

¹ El hecho de que no se hagan referencia a autores y obras concretas es algo consciente. Evidentemente, de un breve artículo no se puede esperar una exhaustiva revisión ni del concepto de cultura popular de cada época histórica (si es que existe), ni de la aproximación que al tema realizan historiadores, sociólogos o antropólogos. Esta postura supone asumir el riesgo de ser acusada de vaguedad o ambigüedad. Pero tiene la ventaja de que permite a los distintos investigadores aportar sus visiones concretas dentro de su propia disciplina a partir de un marco general que desde mi punto de vista viene dado por el acercamiento desde la antropología.

de L.H. Morgan entre la sociedad gentilicia, basada en los lazos de sangre, y la sociedad estatal, basada en los vínculos territoriales, que tendría gran repercusión al ser retomada por Engels y por la historia y la antropología marxistas.

En todos estos casos, lo que se contraponen es una comunidad pequeña, constituida sobre vínculos de parentesco y vecindad, en la que las relaciones sociales entre sus componentes son muy densas, ejerciéndose sobre el individuo una gran presión social que lo incapacita para ser libre y pensar de un modo plenamente racional. Y por otra parte el mundo de la sociedad estatal, basada en una cultura escrita, dotada de órganos administrativos, y en la que la pertenencia del individuo a la comunidad política es compatible con la existencia de una pluralidad de lazos: económicos, sociales, familiares e incluso religiosos, que cada individuo mantiene con otras personas o grupos.

Esa comunidad cerrada es concebida por antropólogos e historiadores como característica de los períodos anteriores al desarrollo del Estado, o como una supervivencia de esa misma comunidad en el marco de un Estado territorial, por razones de aislamiento geográfico, subdesarrollo económico, u otras. O también puede ser considerada como una supervivencia de la prehistoria en zonas no afectadas por el contacto con la «civilización».

Todo este tipo de sociedades son caracterizadas según la idea de que en ellas predomina lo social sobre lo individual, lo emocional sobre lo intelectual, y por lo tanto son más fácilmente presa de los componentes que se consideran no racionales de la religión (que suelen denominarse «supersticiosos»), siendo el caldo de cultivo para el florecimiento de las religiones primitivas, o de su equivalente en el mundo «civilizado»: la «religiosidad popular», es decir, la lectura ingenua y primitiva que el pueblo lleva a cabo de la religión intelectual y espiritualmente superior, de la religión «culta» o sin calificativos. Vayamos por partes².

En la expresión «religiosidad popular» se reúnen dos términos que si ya por separado plantean problemas de definición, al unirlos dificultan el logro de un significado claro, preciso y uniforme.

El cuanto al término «religiosidad», aunque en general los autores que lo utilizan no le dedican una especial atención, también puede plantear problemas. En el contexto que nos ocupa, quizás no sea necesario un estudio pormenorizado, pero parece conveniente señalar al menos algunas de las dificultades que plantea.

² Casi resulta ocioso advertir que lo que sigue tiene validez solamente para la cultura y la historia europeas, aunque la colonización en parte haya supuesto la conversión de las culturas del mundo en «culturas populares».

El término «religiosidad» es entendido siempre como una práctica, un comportamiento, es decir, una manifestación externa. Por lo tanto, se están olvidando o dejando a un lado los otros componentes de la religión, de cualquier religión: la creencia (no sólo el cuerpo doctrinal), las vivencias de tipo mental o afectivo que están implicadas en un sistema religioso. Esto supone no contemplar «el aspecto psicológico, único elemento que permite especificar la creencia respecto de otros modos de consciencia, y que reside en la actitud que expresa el grado de certidumbre con el que los hombres acogen una idea, tienen una cosa por verdadera o real»³. En efecto, se supone que los antropólogos deben concentrarse en el estudio de las creencias (no sólo religiosas) de las sociedades que estudian, y que deben hacerlo como si se tratase de experiencias observables. La consecuencia de ello normalmente era o bien no distinguir entre creencias y representaciones colectivas, o bien no tratar más que la dimensión sociológica de las creencias.

Esta decisión metodológica supone una postura determinada hacia esa actitud de convicción de las personas de una cultura que no es la del antropólogo: el antropólogo es un incrédulo que cree que los demás creen⁴. Y además que piensa que esta creencia supone una adhesión ciega, acrítica, plácida. En estas «creencias» se ha visto o bien un producto de una falta de racionalidad, de un tipo específico de actividad mental (pensamiento «prelógico»)⁵, o más recientemente, productos de un pensamiento racionalmente dirigido, pero inacabado, de explicación del mundo⁶. Por todo ello, podría dudarse de que el concepto occidental de creencia pueda ser promovido a categoría antropológica. De todos modos, es evidente que el término creencia va a seguir siendo utilizado como si fuese un concepto «técnico» y de aplicación universal, porque lo cierto es que hay que dar nombre a las cosas que se estudian y hay que hacerlo siempre desde la lengua del estudioso.

Tampoco hay que olvidar que para algunos autores, una de las supuestas características de esa «religiosidad popular» sería precisamente esa adhesión ciega, esa certidumbre que procedería de una idea recibida «desde siempre», que no es objeto de duda, de crítica o de análisis. Pero eso lo veremos más adelante.

³ Ver J. Pouillon, «Remarques sur le verbe «croire»», en M. Izard y P. Smith (eds.), *La fonction symbolique*, París, Gallimard, 1979. M. Izard y P. Bonte, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, PUF, 1992, artículo «Creencia», es un resumen útil y una exposición del estado actual de la cuestión en antropología. Sobre el problema epistemológico que plantea para la antropología el concepto de creencia, ver R. Needham, *Belief, Language and Experience*, Oxford, Blackwell, 1972.

⁴ *Dictionnaire...*, art. cit.

⁵ L. Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1974 (París, 1927); *La mitología primitiva*, Barcelona, Península, 1978 (París, 1935).

⁶ D. Sperber, «Les croyances apparemment irrationnelles», en *Le Savoir des anthropologues*, París, Hermann, 1982.

Lo cierto es que en los estudios modernos sobre «religiosidad popular» no aparecen en general planteamientos de este tipo, aunque no es raro detectar una cierta idea preconcebida de que existe una «mentalidad» popular que es lo que hace que la religión se practique o se viva de una forma determinada. Pero todo el mundo está de acuerdo sin embargo en que lo que sí plantea dudas es la segunda parte de la expresión: «popular», que parece estar condicionando todas las visiones de los estudiosos de distinto tipo.

El adjetivo «popular» remite a varios conceptos, de los que destacaría uno: «del pueblo o de la plebe». A su vez, «pueblo», además de sus connotaciones geográficas, tiene otras políticas y sociológicas: «Conjunto de personas de un lugar, región o país»; «Gente común y humilde de una población»; «País o gobierno independiente»⁷.

Evidentemente, estas definiciones no contribuyen a aclarar el problema: junto a «pueblo» definido como comunidad política total de una nación, que no es el criterio que se utiliza normalmente al hablar de «cultura popular», aparece el «pueblo» definido como clases sociales humildes, bajas, pobres, subalternas⁸. Y este es el significado que implícita o explícitamente están recogiendo y utilizando los autores, tanto antropólogos como historiadores, que se acercan a ciertas manifestaciones culturales, incluyendo las religiosas, en unos ámbitos determinados.

Como se puede observar, lo fundamental para la definición de la cultura popular no es entonces ella misma, aunque esto pueda parecer paradójico. Lo fundamental es que exista otra cultura, la Cultura con mayúsculas y por definición, que se dota a sí misma de la capacidad de calificar a las otras posibles culturas que existen en su ámbito de acción. Y esta Cultura tiene que ser, también por definición, *dominante*. Tiene que ejercer un poder sobre las demás culturas, poder que es el que le permite ser agente calificador y no paciente calificado.

Esta situación de partida ha dado lugar a dos puntos de vista: los que consideran esta posición de la cultura «popular» como dominada algo que la está sometiendo constantemente a presiones, que pone el acento en la dependencia. Y los que consideran que la cultura «popular» es un sistema simbólico autónomo y coherente⁹, diferenciando una pluralidad de culturas o microculturas en un ámbito dado. Pero de todos modos no hay que olvidar que todas estas

⁷ *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Vigésima primera Edición.

⁸ Si utilizamos la terminología propuesta por A. Gramsci, «Osservazione sul «folclore»», en *Quaderni del carcere*, I-IV, Turín, Einaudi, 1975, cuaderno 27 (1935), pp. 2.311-2.317.

⁹ Ver R. Chartier, ««Cultura popular»: retorno a un concepto historiográfico», *Manuscrits*, 12, 1992, pp. 43-62 (pp. 43-44).

microculturas, a pesar de cierta autonomía (que habría que precisar en qué consiste) no dejan de estar sometidas, en mayor o menor grado, a la cultura erudita, oficial, dominante, letrada o como se quiera llamar, que además, en muchos casos, de forma consciente o inconsciente está llevándolas a su destrucción. La cultura erudita se imagina a sí misma como superior mediante «un proceso que va de la *cultura vivida*, sin «doctrina» y sin «teoría», de la que la cultura tradicional es el prototipo, a la *cultura representada*, consciente de ella misma en un saber autónomo»¹⁰.

Como vemos entonces, la cultura «popular» (y sus manifestaciones, entre ellas las religiosas), aparece como una entidad adjetivada, generalmente por carencia o defecto: marginal, de clases bajas, propia de quienes no detentan el poder, y en el caso de Galicia, que se expresa en gallego (aunque en interacción con el castellano)¹¹ y eminentemente rural (aunque utilizando la misma definición podrían identificarse culturas populares urbanas). Pero sin embargo se le reconoce autonomía suficiente como para que pueda ser calificada de cultura¹². Esta autonomía se expresaría o bien en las formas de adaptación o admisión de los datos que proceden de la cultura dominante¹³, o bien en forma de resistencias¹⁴.

Aun reconociendo los graves problemas terminológicos que se pueden plantear, lo cierto es que necesitamos una denominación para los fenómenos que observamos o estudiamos. Y lo cierto también es que el término utilizado habitualmente sigue siendo «popular» o «tradicional», aunque con una

¹⁰ Ver F. Dumont, «Sur la genèse de la notion de culture populaire», en Gilles Pronovost (dir.), *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 1982, p. 37.

¹¹ Véase el artículo de Brian Juan O'Neill sobre la utilización del gallego y el castellano en algunos cuentos, «Social conflict in the Galician folktales», *Cahiers de Littérature Orale*, 14, 1983, pp. 13-52.

¹² Véase M. Dolores Juliano, *Cultura popular*, Barcelona, Anthropos, 1986 (*Cuadernos A de Antropología*, 6), p. 7, donde expone las características de la cultura popular: basada en relaciones cara a cara, local, propia de los que no detentan el poder, pero con un nivel de organización propio, expuesto sin embargo a ser redefinido o manipulado por la cultura dominante.

Ver también François Delpéch, «De Marthe à Marta ou les mutations d'une identité transculturelle», en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Coloquio Hispano-francés, Madrid, 1986, p. 78, donde recoge todas las posibilidades: la cultura popular es a la vez autónoma y dotada de sus propias representaciones, una cultura marginal que se nutre de restos del discurso dominante y a veces una contracultura que capta y subvierte elementos alógenos.

¹³ Ver R. Chartier, art. cit., pp. 50-51, que utiliza el concepto de «apropiación».

¹⁴ Ver L.M. Lombardi Satriani, *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Buenos Aires, Galerna, 1975, que parte de Gramsci para estudiar el folklore en sus aspectos de resistencia a la cultura dominante. En el caso de Galicia, y para la Edad Moderna, véase I. Dubert, «A cultura popular na Galicia rural do Antigo Réxime, 1500-1830. Ofensivas e resistencias», *Grial*, 122, XXXII, 1994, pp. 235-254.

desmoralizante falta de precisión. Utilizar en su lugar la expresión «cultura subalterna» no parece demasiado adecuado, porque creo que no expresa con suficiente claridad el hecho de que en el mismo ámbito pueden coexistir varias culturas subalternas, que tienen en común ese rasgo pero que difieren en otros. Así que quizás lo más adecuado, en espera de un estudio definitivo que solucione estos problemas, parece especificar siempre claramente a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de «cultura popular», y en este caso de «religiosidad popular». Y creo que está bastante claro que cuando un historiador o antropólogo que estudia las diversas manifestaciones culturales en Galicia (por ceñirnos al caso que nos ocupa) se refiere a la «cultura popular», se está refiriendo más o menos a lo siguiente: cultura subalterna campesino-marinera de economía preindustrial, básicamente rural, cuyas realizaciones se expresan preferentemente en gallego (a lo que habría que añadir por parte de estos mismos estudiosos una cierta idea de intemporalidad y, paradójicamente, de pasado). Incluso esta definición tan larga e incómoda deja algunos flecos, por ejemplo, suponer de entrada que todas las manifestaciones de la cultura popular gallega son similares, o dejar de lado las manifestaciones urbanas, pero creo que como principio de acuerdo podría ser aceptable con algunos matices (otra cosa es que resulte manejable). Esto no quiere decir, por supuesto, que la cultura popular sea necesariamente eso, sino solamente que los autores que se acercan a ella la conciben así, al menos implícitamente.

Por lo tanto, y volviendo al tema que nos ocupa, cuando se habla de «religiosidad popular» se está aludiendo a las prácticas, manifestaciones externas y formales, dejando de lado los contenidos, de las personas que crean y practican la cultura popular entendida más o menos según la definición anterior. Evidentemente, si no aceptamos la utilización del concepto de cultura popular tal y como implícitamente aparece en los diversos autores, tampoco podremos aceptar el concepto de religiosidad popular.

El caso es que parece bastante difícil mantenerlo como concepto técnico o metodológico. En primer lugar, por lo que señalaba al principio: el propio concepto de religiosidad remite a una esfera, la de la creencia, que sin embargo no aparece en absoluto cuando se habla de religión popular. En segundo lugar, esta religiosidad popular, diferenciada de otra clase de religiosidad que no se hace explícita, está dejando entrever la idea de que los autores consideran que la gente de la cultura popular siente, cree y practica la religión de una forma específica, cosa que creo que merece al menos algún comentario.

Es evidente que en el caso de Galicia, la religión abrumadoramente practicada o declarada es la católica, tanto por las personas que pertenecen a la cultura popular (o que se supone que pertenecen) como por las que pertenecen

a otras microculturas del mismo ámbito. Por lo tanto, podemos encontrarnos con el caso de que los estudiosos de la cultura popular, que por definición no pertenecen a ella, pueden compartir los mismos marcos religiosos generales (es decir, ser católicos) y lo que es más curioso, compartir las mismas prácticas: ir a misa, a entierros, a procesiones, o incluso tener visiones. Y a pesar de todo ello, los antropólogos e historiadores, los sacerdotes, las jerarquías eclesiásticas, gallegas en este caso, no se consideran representantes de la «religiosidad popular». Esto supone un primer problema de caracterización: siendo (o pudiendo ser) lo mismo que hacen ellos, sin embargo no es igual, porque lo hacen *otros* (que sin embargo resultan ser cercanos, lo que parece plantear más problemas que si fuesen absolutamente exóticos). Por lo tanto, hay que concluir necesariamente que lo definitorio en los autores a la hora de hablar de religiosidad popular no es la práctica ni la creencia en sí, sino la persona que la realiza o que la posee.

Esta caracterización de la religión y la religiosidad popular como «distinta» se aborda desde varios puntos de vista, de los que destacaría dos: como decía al comienzo, la idea de que la religión popular asume restos de religiones anteriores integradas o asimiladas (las famosas supervivencias tylorianas), y la suposición de que se trata de una mala digestión de la religión oficial por parte de un pueblo ignorante¹⁵. Se supone además que siempre existe una cierta distancia entre la religión popular y el dogma oficial. Y sin embargo, sin nos remitimos a los ejemplos, veremos que ninguna de las prácticas (entre las que se suelen destacar como especialmente «populares» las romerías, las procesiones, las ofrendas, y curiosamente no la misa) están fuera del contexto de la religión católica. La práctica popular no supone en principio nada contrario a las creencias y la ortodoxia católica¹⁶. Por lo tanto, habría que buscar las diferencias (si es que existen, lo que dudan algunos autores)¹⁷ en otros aspectos. Y lo cierto es que, a pesar de ello, las manifestaciones «populares» son caracterizadas, individualizadas

¹⁵ Ver José Luis García García, «El contexto de la religiosidad popular», en C. Álvarez Santaló y otros, *La religiosidad popular*, Barcelona-Sevilla, Anthropos-Fundación Machado, 1989, t. I, pp. 19-29.

¹⁶ Art. cit., p. 22.

¹⁷ Ver Pedro Córdoba Montoya, «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica», *op. cit.*, t. I, pp. 70-81. Ver también Joan Prat i Carós, «Religió popular» o experiència religiosa ordinària?: estat de la qüestió i hipòtesis de treball», *Arxiu d'etnografia de Catalunya*, 2, 1983, pp. 49-69.

¹⁸ M. de Certeau, y otros, «La beauté du mort. Le concept de «culture populaire»», *Politique aujourd'hui*, 12, 1970, pp. 3-23, donde se afirma que para que la cultura popular sea estudiada es necesario que haya sido censurada, y por lo tanto se haya neutralizado su peligro. Para Galicia, ver por ejemplo, J. Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, Akal, 1982; Pegerto Saavedra, *A vida cotiá en Galicia de 1550 a 1850*, Santiago, Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 1992. En ambas obras se recogen gran cantidad de fuentes, sobre todo eclesiásticas, que permiten hablar de la represión ejercida sobre la cultura popular.

y además en cierta medida perseguidas: sermones, concilios, misiones¹⁸. ¿Tendríamos que admitir entonces que solamente se puede hablar de popular cuando hay un rechazo de la instancia oficial, religiosa en este caso, que es la que tiene el poder de dictar las normas? Porque de otra forma ¿cómo diferenciar lo popular de lo no popular? Creo que tendremos que llegar a la misma conclusión que antes: si bien lo que se califica de popular es la práctica, en realidad lo que está detrás es un concepto muy concreto de la mentalidad de las personas y grupos que la realizan.

¿Cómo se caracteriza entonces a estas personas? Ya lo señalaba al comienzo, y estos rasgos han aparecido también al hablar del concepto implícito de «popular» que aplican los diferentes autores: son personas dominadas por su entorno social, por las estrechísimas relaciones que deben mantener entre sí, por su postura ingenua y altamente emocional ante la vida, poco racionales, rústicos (poco cultivados), y por su sometimiento sin discusión a las normas «de siempre» (y por lo tanto resistentes a los cambios). Así que su percepción y su práctica de la religión (su «religiosidad») va a estar marcada por esas mismas características: fe ingenua, escasa elaboración intelectual, escasa espiritualidad, presencia de lo sobrenatural en todas las instancias de la vida (son «supersticiosos»), dependencia de los representantes terrestres de la divinidad.

Sin embargo, los mismos autores que caracterizan así la (supuesta) mentalidad popular hablan también de la concepción utilitaria y casi «cínica» de la relación con lo sobrenatural, de los cuentos o relatos de fuerte contenido crítico hacia las figuras de los representantes de esta instancia, y de las declaraciones de incredulidad (además del lenguaje blasfemo) por parte de las mismas personas. ¿Cómo casar ambas caracterizaciones? Podríamos recurrir a Malinowski y su insistencia en el individuo y la manipulación en beneficio individual de la cultura, pero entonces tendríamos que concluir que no hay diferencias entre popular y no popular, porque los individuos se comportarían igual en todas las culturas.

Así que tenemos que concluir necesariamente que la caracterización implícita que se hace de la mentalidad «popular», que es lo que está determinando la concepción de la religiosidad popular, es una caracterización llena de prejuicios y que no responde a criterios objetivos y rigurosos. Si a ello añadimos lo ya señalado anteriormente sobre la no diferenciación de contenidos entre la religión popular y la oficial, nos encontramos con que la propia expresión «religiosidad popular» no recubre ninguna realidad claramente diferenciada respecto de cualquier otro tipo de «religiosidad». Y sin embargo, se sigue percibiendo una cierta diferenciación, que habría que buscar necesariamente por otra vía.

Algunos autores optan por la vía de suponer un enfrentamiento y una tensión constantes entre élites religiosas y masas populares.

No se trata tanto de decir que la religión popular sea simplemente la religión de los que carecen de poder cuanto que poner de manifiesto que ciertas prácticas (y a veces, implícitamente, actitudes) religiosas son calificadas de populares porque las instancias normativas no reconocen poder a quienes las realizan: «la relación entre la religión oficial y la religiosidad popular es una cuestión de poder social (...) ambas formas de religiosidad deben entenderse, más como manifestaciones del mismo fenómeno que como creencias o prácticas alternativas»¹⁹. Obsérvese que, si bien la conclusión podría ser aceptable, el autor mantiene la dicotomía popular-oficial *desde el punto de vista oficial*, dicotomía que, siguiendo sus propios argumentos, parecería lógico negar o al menos revisar. Es decir, se sigue calificando algo que sin embargo parece reconocerse como equivalente.

Otra vía alternativa es la que podríamos denominar de integración. Si admitimos que la doctrina y las prácticas son las mismas, cosa que por otra parte podría ser discutible, entonces no habría que realizar ninguna diferenciación, y por lo tanto no tiene sentido establecer una dicotomía popular-no popular en el campo religioso. Por lo tanto, como hacen autores como J. Prat, habría que dejar de lado este concepto y utilizar, por ejemplo, el de «experiencia religiosa ordinaria»²⁰, no como simple cambio de nombre, sino incluyendo un cambio de orientación metodológica: el objeto de estudio incluiría un conjunto de «comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto - espacial y temporalmente - sostienen unos individuos o grupos también concretos»²¹. Estas experiencias no tienen por qué ser exóticas o extrañas, sino que al contrario, deben ser las más normales, las que tenemos al lado, sin necesidad de buscar informantes recalcitrantemente «supersticiosos» que hacen cosas que resultan chocantes. Esta postura es parcialmente opuesta a la anterior, porque insiste en los factores de homogeneidad y no tanto en los de discrepancia. Sin embargo, aunque resulta muy interesante precisamente porque insiste en la normalidad de las prácticas religiosas frente a las colecciones habituales de extrañas costumbres, esta misma ventaja puede convertirse en una limitación, puesto que no deja muy claro qué es lo que pasa al renunciar a la oposición popular-culto. ¿Esta misma homogeneidad que el autor percibe en la religión habría que buscarla en los demás aspectos de la cultura? ¿Habría que hablar de experiencias ordinarias en todos los ámbitos?

¹⁹ J.L. García García, art. cit., p. 25.

²⁰ Art. cit., p. 59 ss.

²¹ Art. cit., p. 63.

Creo que afortunadamente es posible otra vía de estudio: ver las interrelaciones, adaptaciones, apropiaciones y resistencias por parte de unos receptores (que sin embargo hay que seguir definiendo) que no están en posición de reformar la doctrina religiosa que reciben para el conjunto de la población, pero que sí pueden (cuando la influencia no llega a la categoría de agresión), integrar lo que reciben de las instancias de poder dentro de su propio mundo cultural²². Y creo que éste es el factor principal a la hora de estudiar la práctica de la religión en el contexto popular. Esto no quiere decir que en estudios concretos, espacial o temporalmente, no puedan resaltarse los aspectos de agresión por parte de las élites, o que no pueda estudiarse la cultura popular como un sistema homogéneo de ver el mundo, pero parece más fructífero acudir precisamente a la formas de utilización por parte de un segmento de la sociedad de unos códigos culturales que en principio son ampliamente compartidos, y mucho más en el caso de la religión. En este sentido, resultan muy interesantes las figuras intermediarias, personas que se encuentran a caballo entre los dos mundos y que actúan como bisagras o elementos mediadores en este proceso de interrelación²³.

En resumidas cuentas, y sin pretender en absoluto poner fin a un debate que sigue estando en el centro de las discusiones en antropología (cómo denominar al objeto de estudio), creo que podríamos llegar a algunas conclusiones más o menos claras.

En primer lugar, creo necesario dejar de utilizar el término «religiosidad»: es un término que, aunque estrictamente hablando debería remitir a las dimensiones psíquicas del hecho de creer, en realidad está siendo utilizado para designar prácticas observables, que en última instancia dependen de una mentalidad que se jerarquiza: la religiosidad popular es material, grosera, poco espiritual. En una palabra, inferior a la auténtica religiosidad. Por lo tanto, los términos a utilizar creo que deberían ser práctica religiosa y discurso religioso, o algo similar, menos cargado de significados ocultos (sin dejar de tener en cuenta, sin embargo, que existe otra dimensión en el hecho de creer que no se está considerando).

En segundo lugar, el término popular sigue siendo el más adecuado (o el menos malo) a la hora de definir una determinada realidad cultural. Porque lo cierto es que no se ha conseguido acuñar otro que pueda sustituirlo con éxito. Creo que es perfectamente aceptable siempre que se tenga claro a qué nos estamos refiriendo. Esto no quiere decir, naturalmente, que sea necesario hacer

²² Ver R. Chartier, art. cit.

²³ Esta idea se debe a I. Dubert, al que agradezco el tiempo dedicado a comentar este trabajo.

siempre una plúmbea introducción sobre la historia del concepto, pero tampoco está de más no confiar en que todo el mundo comprenda de forma intuitiva a qué nos estamos refiriendo.

Con estas dos consideraciones de partida, la práctica o el discurso religioso popular deben ser objeto de un estudio que no los aisle de los demás aspectos de la cultura, porque quizás eso sea precisamente el aspecto más definitorio de la religión popular. En efecto, la práctica y el discurso religiosos están perfectamente imbricados en el resto de las actividades de las personas de la comunidad: la asistencia a entierros o funerales reproduce el sistema de casas y de relaciones de parentesco o familiares (asistencia de una persona por casa), las fiestas o romerías están incardinadas dentro de los ciclos agrícolas y permiten la reproducción de los esquemas de integración comunitaria. Incluso concepciones como la Compañía (o *parroquia de muertos*) no dejan de reproducir comportamientos y proporcionar formas de integración simbólica de las gentes de la parroquia.

Por lo tanto, la forma de realizar los estudios sobre la religión popular debería ir en este sentido: integrar unas prácticas o una forma de concebir la doctrina dentro de una visión del mundo que es propia y que está influyendo en, y siendo influida por, las directrices o normas recibidas de las instancias oficiales, que son las que califican, desechan, intentan controlar, a veces con éxito y otras con menos, la vida espiritual de unas gentes que mantienen un nivel de autoelaboración bastante elevado.