**«RELIGIÓ POPULAR» O
EXPERIÈNCIA RELIGIOSA
ORDINARIA?: ESTAT DE LA QÜESTIÓ
I HIPÒTESIS DE TREBALL.**

Joan Prat i Carós

Departament d'Antropologia Cultural
Institut Català d'Antropologia

I.- EL DEBAT ACTUAL ENTORN DE LA «RELIGIÓ POPULAR».

Els estudis que giren entorn de la qüestió de la «religió popular» s'han posat de moda en els darrers deu anys. No és difícil comprovar aquest interès a través de nombrosos indicis com serien: els llibres sobre el tema que han esdevingut **best-sellers**; els números monogràfics que revistes especialitzades li han dedicat, o bé els congressos internacionals que amb aquest motiu s'han celebrat. Tot això ha fet que la bibliografia especialitzada sigui cada cop més abundant.

Com deia, aquest interès, o millor dit, els diferents inressos que, des d'angles i perspectives diferents hom ha generat entorn d'aquests problemes són relativament recents. Boulard (1976) assenyalava que en els milers de pàgines de resolucions del Concili Vaticà II, no hi ha cap citació específica sobre aquesta qüestió. Calgué esperar la celebració de la Conferència General de l'Episcopat Llatinoamericà celebrada a Medellín (Colòmbia) l'any 1968, per a l'aparició del tema, concretament en un capítol dedicat a la Pastoral Popular. A aquest intent segueix, dos anys després, la celebració d'un Col·loqui Internacional a Quebec que portava per títol **Les Religions Populaires** (vegeu Lacroix B, i Boglioni, P: Eds.). Aquest fou el primer intent interdisciplinari en el qual va plantejar-se la necessitat de definir, delimitar i analitzar el fenomen social de la «religió popular» per part d'historiadors, sociòlegs, folkloristes i etnòlegs.

Des d'aquesta data, el debat entorn de la qüestió anirà prenent uns viarany cada cop més complexos, i aquesta complexitat és conseqüència no només dels cada cop més freqüents intents dels científics socials per abordar el camp d'estudi des dels seus propis enfocaments i pressupòsits teòrics, sinó també, i sobretot, de la proliferació de treballs empírics que en àrees tan diverses com l'Amèrica llatina, Europa (França, Itàlia, Espanya...), Canadà, etc. han engruixit el dossier de temes que integren el que hom anomena «religió popular», «religiositat popular», «cristianisme popular» o «catolicisme popular».

1.- LES GRANS POSTURES METODOLÒGIQUES.

Abans de tractar els problemes de definició pròpiament dits, cal assenyalar les tres grans postures majoritàries que hom pot trobar entorn de la qüestió (vegeu Vovelle: 1977) i que, esquemàticament, podríem enunciar així:

- En primer lloc trobem aquells autors per als qui la «religió popular» és quelcom amb existència pròpia i independent de la religió sense qualificatiu, o sigui la religió oficial i institucional. Per als autors que defensen aquesta posició —cada cop més minoritària, certament— la «religió popular» seria una realitat socio-històrica permanent que pot ésser abordada i analitzada *per se*, com un sistema aïllat i amb significacions pròpies (Boglionni: 1972).
- La postura contrària a l'esmentada, l'han defensat aquells estudiosos per als qui la «cultura popular», amb la seva parcel·la, que qualifiquem de «religió popular» és poca cosa més que un mite inventat pels folkloristes de la segona meitat del segle XIX, mite que després d'haver-se mantingut en estat de larva, s'ha reviscolar a l'actualitat (Certeau, Julia, Revel: 1970).
- La tercera postura, clarament majoritària respecte a les dues anteriors, considera que si bé la «religió popular» posseeix trets específics, la seva significació social difícilment podrà ésser compresa si no és en funció de la dialèctica de compenetració o allunyament, en fi, de la combinació i imbricació contínua, però canviant, que la «religió popular» ha mantingut al llarg de la història amb la «Religió» en majúscules, o sia, la «religió no-popular».

Aquestes diferents postures, que poden presentar matisacions notables en els diversos discursos i escrits, molt sovint no estan des-

proveïdes de fortes càrregues emotives o d'ideologia que, en part, almenys, intentarem posar de relleu en aquestes ratlles (vegeu, com un bon inici al tema, els escrits d'Isambert: 1975; 1979).

1.- ELS PROBLEMES DE DEFINICIÓ.

Els termes de «religió popular», «religiositat popular», «cristianisme popular», «catolicisme popular» —sovint emprats com a sinònims— són polisèmics, i posseeixen, com tants altres termes que manipulem continuament, diferents connotacions que amb freqüència resten amagades i a un nivell purament intuïtiu. Així, segons Ribeiro de Oliveira, (1972: 568-569) l'expressió «catolicisme popular» (i probablement també els termes més comprensius de «cristianisme o religió popular») ens suggereixen:

«la imatge més o menys precisa d'una religió nominalment catòlica, de forma borrosa, inculta, espontània, poc elaborada racionalment, i estesa per àmplies capes de la població, sobretot en medis rurals i entre les classes pobres. A aquest tipus de catolicisme s'oposa una religió d'èlite, teològicament refinada, conforme amb els canons litúrgics, recomanada pel magisteri eclesiàstic i practicada per un nombre reduït de fidels que procedeixen dels medis urbans, de classes que han superat la inseguretat material; en fi, un catolicisme que exigiria una certa evolució intel·lectual».

Aquesta imatge mental, al meu parer, encertada, que presenta l'investigador brasileny podria ésser, però, matisada amb altres observacions. Així, Audet (1972) assenyala que en parlar del fenomen «religió popular» ens estem referint, de forma implícita o explícita, a una de les múltiples cares d'una qüestió més àmplia que oposa la «literatura» a la «literatura popular», la «medicina» a la «medicina popular», l'«art» a l'«art popular», i, en fi, la «cultura» a la «cultura popular». En qualsevol cas, se'ns planteja la problemàtica de diferents «realitats socials», que intuïtivament, almenys, caracteritzem de forma dicotòmica (vegeu epígraf 4). En segon lloc: ¿és possible parlar de «religió popular» en singular o, al contrari, cal parlar de «religions populars», de «cristianismes populars», de «catolicismes populars», etc.? (Seguy: 1972). I així podríem anar matisant i afegint significats més o menys latents, més o menys manifestos, que emboiren la resolució del problema. No seguiré per aquest camí, car el que m'interessa és posar en relleu quins són els eixos bàsics entorn dels quals gira el debat. Començaré, doncs, amb la presentació de les diferents tradi-

cions «científiques» que s'han interessat i s'interessen, encara, en la qüestió, per a centrar-me, a continuació, en els diferents intents de categorització i creació de taxonomies que tendeixen a definir dicotòmicament el que és «religió popular» i el que no ho és, per assenyalar, darrerament, la situació d'impasse a què sembla haver-se arribat i les possibles vies de solució que hom pot plantejar-se per a resoldre el problema.

3.- L'ESTUDI DE LA «RELIGIÓ POPULAR» I LES TRADICIONS «CIENTÍFIQUES».

L'intent de delimitar el camp d'estudi de la «religió popular» des de perspectives analítiques concretes l'han portat a terme folkloristes i etnòlegs, historiadors, sociòlegs i, en menys mesura, teòlegs i pastoralistes. Em referiré als tres primers grans corrents.

A. Folkloristes i etnòlegs.

Les primeres observacions entorn del fenomen que ens ocupa foren realitzades pels folkloristes del segle passat, interessats per les «supersticions» del poble (Maitre: 1972). La càrrega ideològica, de clars matisos despectius que aquest concepte implica, canviarà posteriorment, sobretot per la influència de Van Gennep, el qual comença a emprar el terme més neutre de «folklore religiós».

Segons Courtas i Isambert (1975) el tractament que els folkloristes han desenvolupat des de la segona meitat del segle passat fins a l'actualitat, va emmarcat en una sèrie d'**aprioris** ideològics en els quals el terme «popular» és emprat, successivament o complementàriament, com a sinònim de «tradicional», «poc cultivat i retransmès oralment», o bé en els seus significants de «rural», «arcaic» o de «preventiva ancestral». Quan aquests diferents qualificatius són aplicats a la qüestió que ens ocupa, la imatge estereotipada que en resulta seria:

«La religió popular es redueix a un corpus de pervivències paganes, de supersticions i gests màgics, moltes vegades ni tan sols penetrades del sincretisme pagano-cristià, que s'organitza com una religió diferent, però concebuda com a quelcom residual, immòbil. En certa manera un tresor o el que em resta, que és necessari inventariar el més aviat possible perquè no es perdi».

(Vovelle: 1977:78).

La «religió popular» esdevé, així, el paradigma de l'«altra religió», de la «religió dels orígens», en fi, de la «religió paral·lela» que ha perviscut al llarg dels temps, sobretot en medis rurals i que, tramesa de generació en generació, ha suportat tots els embats, representacions i entrebancs que li han estat posats per l'església institucional en el decurs del temps.

Si bé l'etnologia moderna és cada vegada més oposada a aquest tipus de tractament, hi ha, encara, valuosos intents —estem pensant en Claude Gaignebet i el seu llibre **Le Carnaval. Essais de mythologie populaire** (1979)— en els quals, de manera explícita, es defensa aquesta orientació. Luis Maldonado (1980; 1979); Josefina Roma (1980), i Xavier Fàbregas (1979) l'han defensat, també, en més o menys grau, en alguns escrits.

Independentment d'aquesta orientació interessada per supervivències i arcaïsmes, a Itàlia, el pensador marxista Antonio Gramsci iniciava en els anys vint, un nou tipus de reflexió sobre el folklore o la cultura folklòrica, com a cultura de classe. Per a Gramsci, la «religió popular» és la religió de les classes subalternes i dominades, que reflecteix, a nivell de continguts, la visió específica i reivindicativa de les masses de població allunyades del poder econòmic, polític i social. Les línies mestres del pensament de Gramsci (vegeu Nesti: 1975) han tingut importants continuadors, com són, entre altres, Lombardi Satriani i l'historiador Carlo Ginzburg.

Una tercera orientació, que procedeix també del camp de l'etnologia, seria la que defensen actualment els investigadors del **Musée National des Arts et Traditions Populaires**, els quals, mitjançant exposicions (vegeu el catàleg-llibre titulat **Religions et traditions populaires** 1979), la revista especialitzada **Ethnologie Française** (vegeu el núm. 3, vol. II de juliol **Archives d'Ethnologie Française**), orienten les seves investigacions no tant cap als aspectes exòtics o bé de classe social de les dues orientacions abans esmentades, sinó més aviat cap a la comprensió de la «religió popular» entesa com l'expressió de l'experiència religiosa popular. Amb el títol de l'**Experiència religiosa ordinària** desenvoluparé breument aquest tema més endavant.

B. Historiadors

Durant molts anys els historiadors van treballar sobre les èlites religioses i les estructures eclesiàstiques, oblidant qualsevol mena de referència a la pràctica religiosa dels «homes qualsevols».

El canvi d'actitud metodològica començà a produir-se a partir de les obres de Marc Bloch, Gabriel Le Bras, Lucien Febvre i Étienne De-laruelle, i afecten tot el corrent que s'ha anomenat «història de les mentalitats». Els treballs dels precedents preparen l'actual investiga-ció històrica, dirigida, cada vegada més, envers «l'altra cultura» euro-pea, amagada per les élites i menyspreuada per la ciència. D'aquesta manera, els anomenats «para-religiosos», «catòlics estacionals», etc., els oblidats de la història, acupen un lloc de preferència en les obres d'historiadors com Ph. Ariès, P. Chaunu, A. Vauchez, J. Delu-meau, A. Dupront, J. Le Goff, R. Manselli, F. Rapp, M. Vovelle, M. Mo-llat, C. Ginzburg, R. Mandrou, Le Roy Ladurie, etc. La literatura espan-yola, molt més minsa que la francesa compta, no obstant, amb una obra extraordinària sobre el tema, deguda a la ploma de Julio Caro Baroja (1978). També són notables les aportacions esmentades de Luis Maldonado (1975 i, sobretot, 1979).

Tots aquests autors defensen, explícitament o implícita, la ne-cessitat d'analitzar la vivència religiosa popular independentment de la mirada que l'ortodòxia ha fornít sobre ella, així com sotmetre el dis-curs de la cultura dominant a una lectura de segon grau. Referir-se a la «religió popular» com a aquella forma religiosa que privilegia la prioritat del ritu sobre la creença, que està tanyida d'ignorància doc-trinal, de sincretismes, de supervivències arcaiques, de «desvia-cions», de residus, etc. és ja referir-se a les normes de la institució.

Per evitar aquests problemes cal, segons B. Plongeron (1976), que l'historiador es formuli una sèrie de preguntes prèvies:

- * Quins són els períodes històrics en què es planteja la dicoto-mia «religió popular» / «religió culta».
- * Necessitat de qüestionar-se sobre la legitimitat del concepte «popular», així com d'establir les relacions del «popular» amb qui i amb què.
- * Qui determina el caire «popular» de la religió en cada època històrica.
- * Quins són els criteris pertinents, des de la perspectiva històri-ca, per determinar el caràcter «popular» de la religió en cada període històric.

Per altra banda, cal reinserir els fenòmens estudiats en el con-text de la societat global bo i analitzant les interaccions profundes

entre masses i élites, ja sigui en la «llarga durada», ja sigui en perío-des de temps curts.

És aquest problema de les relacions entre les élites i les masses, un dels nuclis centrals de la problemàtica històrica. La complexitat augmenta en adonar-nos que les élites cristianes no constitueixen un bloc homogeni, com tampoc no són homogènies les masses. Malgrat això, la documentació històrica presenta un seguit de parelles d'opo-sicions que es transformen al llarg dels temps. A títol d'exemple, el mateix Plongeron (1976) assenyala com la dicotomia dels primers temps que contraposa el *litterati* als què no ho són (els *a-gramaticoi*, *sine litteris*, *idiotae*), es transforma, a l'Edat Mitjana, en «els pobres» / «els altres». L'Edat Moderna, en canvi, emfatitza les diferències entre «el poble» i «la gent», mentre que al segle XVIII apareix ja la noció contemporània de «massa» / «élite», que en el segle XIX es matisa en l'oposició «conforme» / «no conforme».

En conseqüència, les dicotomies actuals «popular» / «culte»; «popular» / «oficial», etc. no són, estrictament parlant, noves, i ens reenvien a l'anàlisi dels ritmes històrics amb tot el seguit de trenca-ments, regressions, innovacions, recanvis, readaptacions, etc. que caracteritza la formulació que cada època històrica forneix en els mo-dels de creença i comportament.

Caldrà, per tant, investigar les inèrcies i les mutacions de la «reli-gió popular» en el marc específic dels ritmes del **món cronològic** (per exemple: canvis de segle, pors mil·lenaristes, etc.), del **món eclesiàs-tic** (concilis, reformes...) i del **món patològic** (grans epidèmies, crisis, fams, guerres, etc.) (Vegeu Plongeron, 1976).

C. Sociòlegs.

Second Courtas i Isambert (1975), els interrogants que els sociò-legs actuals es plantegen entorn del què és (o no és) la «religió popu-lar» anirien en la línia de les reflexions o plantejaments metodològics que Jean Cuisinier formulava per escatir què és l'«art popular», o més en general, en totes aquelles esferes susceptibles d'ésser qualifica-des de «populars». Si apliquem al cas concret de l'esfera religiosa a alguns d'aquests plantejaments ens formulàrem interrogants del ti-pus següent: la «religió popular» ¿és la religió de les classes instruï-des i poc cultivades?, la «religió popular», ¿és religió tal i com es pre-senta en un poble, regió o àmbit geogràfic determinat?, ¿cal entendre per «religió popular» la pràctica religiosa dels que no són capellans?,

¿és la religió popularitzada?, ¿és la religiositat específica que, en certa manera, emana del poble?, etc.

Lògicament, aquests diferents interrogants i preguntes, pressuposen punts de partença o hipòtesis de treball diferents que requereixen investigacions empíriques per a verificar o falsejar la consistència de les hipòtesis susceptibles d'ésser formulades. Un sondeig en la ja àmplia bibliografia sociològica existent sobre el tema permet reagrupar algunes de les orientacions més freqüents, o millor dit, ressenyar els criteris que han estat emprats per la solució del problema:

- * Per a uns, les «classes socials populars» es caracteritzen per la «desposseïció cultural» i la privació de la instrucció a la qual habitualment té accés l'élite. En aquest sentit, la «religió popular» vindria caracteritzada pel **nivell d'instrucció** dels grups socials que la vehiculen.
- * Per a uns segons, les «clases populars» es caracteritzen per l'**hàbitat** i la **professió**. Els criteris d'urbà/rural; obrer/camperol, etc. determinen, en aquest cas, diferents formes de «religió popular», explicables en funció de les característiques abans esmentades.
- * Uns tercers consideren que és l'**estructura social** i la **posició socio-cultural** dels individus o grups d'individus que hi són immersos, la que condiciona un tipus de pràctica i concepció religiosa o altra. Així, a grans trets, la «religió popular» es contraposaria a la «religió burgesa».
- * En altres casos no és tant l'estructura socio-econòmica la que serveix d'eix per a l'anàlisi, sinó l'existència o no d'una **estructura jeràrquica d'ordre religiós**. Així, J. Maître (1972: 35) assenyalava: «El concepte de religió popular pren el seu significat en aquelles societats en què funcionen **autoritats religioses** que asseguruen una forta regulació de l'ortodòxia i l'ortopraxi; la religió popular és, aleshores, una religiositat viscuda —a nivell de representacions, afectes i costums— que és necessari cercar en relació amb les diferències que manté amb la religió oficial».
- * Per últim, no han mancat certs intents d'equiparar la «religió popular» amb l'anomenada «religió de masses».

Fins aquí la ressenya d'algunes de les orientacions seguides amb més freqüència per a caracteritzar i delimitar el camp i l'objecte d'estudi, de de l'àmbit de la sociologia.

En una altra direcció en la meua opinió, força més fructífera que l'apuntada, alguns sociòlegs (vegeu, sobretot, Isambert, 1975; 1979) s'han interessat no tant per l'objecte d'estudi pròpiament dit —la «religió popular»— sinó per les implicacions, pressupòsits, etc., que intervenen en l'emergència i continuïtat actual del debat. És evident que ni les definicions que hom pugui donar sobre què és o no és la «religió popular», o bé les actituds que hom prengui en aquest respecte, ni són neutres ni són innocents. Al contrari, en cada cas hom vehicula, de forma més o menys embrionària, teories, pressupòsits i, per què no? prejudicis, que cal descobrir per a situar els continguts explícits o implícits de cadascuna de les postures. Per què, per exemple, el concepte de «religió popular» només és emprat per les classes privilegiades i són precisament aquestes les que estan més interessades en establir diferències amb la religió de les masses? Per què, la mitificació romàntica d'uns o el rebuig dels altres en parlar de «religió popular»? Només si aconseguim posar en relleu aquests rerafons ideològics del debat, carregat com tot debat d'emotivitat i interessos no sempre explícits, estarem en condicions de situar i avaluar, de manera relativament objectiva, la complexitat i significació del fenomen de la «religió popular» i de la seva emergència.

No seria normal acabar aquest epígraf, sense fer referència als diferents estudis, menats per sociòlegs, de caire sociogràfic, referits, primordialment, a l'avaluació de la pràctica religiosa. Força d'ells, seguint els estudis pioners de G. Le Bras, s'han orientat a l'establiment de diverses categories d'«homo religiosus», segons la pràctica religiosa per sexe, edat, classe social, etc. Són aquests sondeigs d'opinió els que han posat de moda els qualificatius de **catòlics estacionals, observants, festius, compromesos**, etc. (Vegeu Potel: 1975 i Sutter: 1975 sobretot).

4.- LA CARACTERITZACIÓ DICOTÒMICA DE LA «RELIGIÓ POPULAR»

Independentment de les orientacions i interessos de folkloristes i etnòlegs, d'historiadors i sociòlegs, en el camp de la «religió popular», la immensa majoria dels autors ha proposat, com una mena de comú denominador metodològic, una aproximació de caràcter dicotòmic per a definir l'objecte d'estudi. La lectura sistemàtica dels articles i llibres sobre el tema permet establir el que podríem anomenar

sèries d'oposicions. A grans trets, penso que s'han perfilat quatre gran matrius serials:

- Els que valoren els aspectes **institucionals** de la religió **per se** oposant-la a la «religió popular». Així, per exemple, la primera és caracteritzada de religió **oficial, sacerdotal, doctrinal, ortodoxa, prescrita, escolàstica, revelada, litúrgica**, etc., i cadascun d'aquests qualificatius té el seu respectiu oposat en la «religió popular», entesa en les connotacions de **no-oficial, religió dels laics, viscuda o quotidiana, heterodoxa, domèstica, «natural», folklòrica, religió dels simples**, etc.
- Els que privilegien els aspectes **jeràrquics** i les relacions de domini que s'estableixen entre una religió d'**élite, dominant, aristocràtica, oligàrquica**, i una altra de **popular, dominada, subalterna, de masses**, etc.
- En relació més o menys directa amb els dos tipus d'aproximació esmentats, es dissenya un tercer enfocament que valora el **grau d'instrucció** dels individus o grups socials que participen en un dels dos models possibles. Així, hi hauria una religió **culta**, de la «**intelligentsia**», **intel·lectual, racional, complexa, universal**, que es trameta amb els canals de l'**escrit**, que s'oposa a una religió **inculta, dels simples, afectiva, irracional, local, d'arrels familiars i maternals** que es trameta mitjançant l'**oralitat**. Alguns d'aquests adjectius apunten el quart i darrer perfil.
- Aquest últim camp es fonamenta en els judicis de valor purs i simples. Mentre uns comportaments religiosos són qualificats de **purs, autèntics, superiors**, etc., els altres, els seus contraposats, són titllats d'**impurs** (en les connotacions de **supersticiosos, sincrètics, pintorescs**), **inautèntics, inferiors o rústecs**, etc.

Sense pretendre entrar, ara, en la discussió particularitzada de cada un dels camps, el que sí que voldria posar en relleu és com les diferents categories ressenyades, que no exhaureixen, ni molt menys, totes les ramificacions possibles, difícilment serveixen d'instruments metodològics per a captar la rica complexitat del fenomen. Penso que, més aviat, el seu efecte és el contrari, car es posen les bases d'un esquematisme empobridor, que més que reflectir els matisos de la realitat, el que fa és dissimular i encotillar, en prejudicis etnocèntrics intel·lectuals o de classe, la rica realitat social que hom pretén descobrir. I cal assenyalar que són pocs els autors (Bourdieu:

1970; Schmitt: 1976; Dupront: 1979; Bonet: 1979 a Table Ronde: 1979) que de marena decidida, han indicat la necessitat de cercar altres possibles vies de solució.

II.- «RELIGIÓ POPULAR» O EXPERIÈNCIA RELIGIOSA ORDINÀRIA?

Quan hom dóna per finalitzada (o per relativament finalitzada) la lectura reflexiva dels llibres, articles i opuscles sobre la temàtica que ens ocupa, i es pregunta: «i, què és la religió popular?» observa, no sense un sentiment d'impotència (tenyit d'un cert desencís per la feina esmerçada) que la possible o possibles respostes a l'interrogant, continuen essent gairebé tan fosques i boiroses com a l'inici del camí. En qualsevol cas, l'objectiu bàsic —haver concretat i dotat de consistència teòrica un camp d'anàlisi— no resta, ni de bon tros, assolit.

Aquesta constatació pot donar lloc, penso, a dues postures. La primera consistirà a continuar pels camins ja fressats, i engruixir la troca amb noves i interminables discussions i matisacions del que és «popular» o no ho és, o bé, repetir i redundar en els mateixos arguments de sempre (i aquesta segona vessant sembla ésser la més freqüent, si jutgem per la bibliografia recent sobre el tema). Si bé aquesta és, com dic, una possible via a seguir, mirada fredament, sobretot per aquell que no té interessos personals o institucionals en el debat, no resulta excessivament captivadora.

En canvi, penso que hi ha una segona postura que pot resultar, a la llarga, més gratificant. Consisteix a oblidar polèmiques, debats i posicions estereotipades (la qual cosa no implica que un no hagi de fer l'esforç per estar-ne al corrent) i anar per altres camins encara poc fressats, però que precisament per no ser-ho, poden deparar-nos noves possibilitats d'anàlisi. És aquesta segona possibilitat la que aconsella deixar de parlar de «religió popular», concepte tan manipulat i polisèmic que es fa difícilment operatiu, i introduir el concepte de «**experiència religiosa ordinària**». Ara bé, no és el canvi de nom el que pot resultar significatiu, sinó el canvi d'actitud metodològica que aquest canvi porta aparellat, car la nova orientació implica un seguit de desplaçaments respecte d'allò **que** cal analitzar, **qui** cal cercar com a informador i **com** portar-ho a terme. Vegem-ho.

Un dels aspectes que sempre m'han deixat un mal regust de bo-

ca en llegir el corpus de literatura que conec sobre «religió popular» és l'arbitrària selecció de tòpics o aspectes que amb més o menys consciència, hom hi realitza. Així, mentre m'he topat amb una munió d'articles i llibres sobre el culte als sants, sobre ex-vots, sobre romiatges i santuaris, etc., no n'he llegit cap, però és que cap, sobre l'anar a missa els diumenges (l'únic que és possible trobar són estadístiques), que és probablement la pràctica religiosa seguida per un nombre més gran de persones, pertanyents a totes les condicions i classes socials, i això des de segles. Resulta, doncs, i la paradoxa sembla evident, que la pràctica més tradicional i massiva (i suposo, per tant, que en bona lògica «popular») rellesca a l'estudiós de la «religió popular», segurament perquè aquest té feina a perseguir ritus exòtics, i, per tant, minoritaris, en algu racó de muntanya.

Voldria assenyalar, també, el fet segons el qual el caràcter «popular» o «no-popular» dels comportaments o concepcions, en el nostre cas religiosos, no està pas inscrit ni en aquests comportaments ni en aquestes concepcions, ni, tampoc, en la consciència dels grups socials que els practiquen o sustenten. La qualificació d'un comportament o d'una concepció com a «popular» ve sempre de fora, i, normalment, és el mateix estudiós qui decideix, sovint a partir dels criteris de la institució, el que és «popular» i el que no ho és. Ara bé, allò que comença per ésser una pura taxonomia, o un pur instrument de tipus classificatori, la finalitat del qual hauria d'ésser estrictament instrumental i operativa, tendeix a reificar-se i a esdevenir un pretès tret, objectiu i essència, de les coses, de la realitat.

El com s'ha arribat aquí és el que intentaré mostrar a continuació. Per a fer-ho cal que ens referim als treballs de Josep M^a Comelles i els seus col·laboradors (1982: 15-29), impulsats en el marc d'un seminari sobre Antropologia de la Medicina, i publicats en el n^o 1 d'aquesta revista. En efecte, allí es desgranen els motius, de caire històric i ideològic, que expliquen la inconsistència i l'ambigüitat de fronteres del camp homònim al nostre de la «medicina popular». L'argumentació —que fem nostra per aplicar al camp de la «religió popular»— sumàriament extractada seria la següent:

1.- El camp d'estudi de la «religió popular» tal i com acostuma a presentar-se (si es que és presenta) està mancat de concreció i de consistència teòrica, cosa que ajuda a la indefinició de fronteres i a l'ambigüitat de continguts.

2.- La identificació de l'objecte d'estudi és motivada, sovint, per la

barreja d'interessos heterogeni —uns, científics; altres, no-científics, però que intenten fer-se passar per tals— la qual cosa dificulta un acord mínim sobre el qual muntar una teoria o model de caire operatiu i general.

- 3.- L'interès actual —de després del concili Vaticà II— per la «religió popular» és fruit d'una situació de canvi (o crisi?) de la institució eclesiàstica que intenta propagar un nou model religiós, excloent el seguit de pràctiques, comportaments i actituds que fins fa pocs anys la mateixa institució compartia plenament, introduint-ne d'altres que s'acorden millor amb la política eclesiàstica que interessa reforçar en moments concrets.
- 4.- La introducció i propagació de noves idees, de nous comportaments, i de noves actituds per part de la jerarquia produeix una mena de **décalage** entre la teoria i la pràctica que genera zones d'opacitat i comportaments de tipus ambigu. En altres paraules, tot un seguit de pràctiques —només cal pensar en novenes, promeses, primers divendres de mes, etc.— que fins a un cert moment gaudeixen d'un ple recolzament oficial, passen, com assenyàvem en el punt anterior, a ésser excloses del model oficial.
- 5.- Són precisament aquestes pràctiques, comportaments i actituds envers allò que és sagrat les que entren en crisi, les que esdevenen marginals, i per tant, dignes d'estudi. Per altra banda, són aquests subconjunts que la **gran tradició** pretén erradicar els que esdevenen, tòpicament i arquetípicament, les pràctiques, creences, etc., que alimenten el camp de la «religió popular». Normalment aquest no està integrat més que per un corpus d'alternatives a descartar enfront la primacia de la doctrina oficial.
- 6.- Els canvis que es produeixen en els models oficials —cal insistir-hi— no són fruit d'una successió mecànica d'estadis evolutius, sinó que formen part d'una estructura molt més complexa, car el model de creença i pràctica en cada moment històric no és una realitat autònoma, sinó la conseqüència de determinacions econòmiques, polítiques i ideològiques, sense les quals no es poden comprendre ni la successió de les situacions ni les situacions en elles mateixes.
- 7.- El model macrosocial i aparentment monolític de caire religiós que l'aparell eclesial (de caire centralista i multinacional), vehi-

cula en un període històric determinat no té les mateixes creacions a tot arreu. Així, les condicions geogràfiques, històriques, polítiques i social possibiliten l'existència i la vigència de pràctiques religioses locals, variades, juxtaposades, àdhuc contradictòries, però no independents del model oficial.

- 8.- La dimensió sincrètica d'aquest procés general, lluny d'ésser excepcional com sovint es pretén, constitueix precisament l'essència, l'especificitat del mateix, car el procés no és més que un joc multifacètic de combinacions entre instàncies aparentment contradictòries que es realitzen entre si. És sincrètic el model macrosocial, de la mateixa manera que ho són les adaptacions microsocials que espacialment i temporalment aquest ofereix.

Força dels punts esmentats tenen per objecte mostrar quelcom que és obvi, però que precisament per ser-ho, sovint s'oblida: em refereixo que a l'hora de delimitar i dotar de consistència teòrica una unitat d'anàlisi —en el camp que sigui— és necessari que es tinguin en compte les condicions històriques, socials i ideològiques que han fet emergir uns interessos «científics» entorn de determinats aspectes de la realitat que es configuren així com a «objecte d'estudi». El que no pot fer-se —malgrat que sovint es fa— és delimitar una unitat d'anàlisi, emprant, exclusivament, els criteris d'aquelles institucions que més interessos econòmics, professionals i polítics tenen en les esferes del comportament humà que l'estudiós pretén delimitar. En efecte, quan es fa això, el raonament del científic social edevé una mena de carreró sense sortida en què els bizantinismes del discurs amaguen una única realitat: destriar el gra de la palla; diferenciar la legitimitat d'unes pràctiques i creences de la il·legitimitat d'altres. Més planer encara: que des de la trona es consideri més o menys adient encendre un ciri de la Candelera a un Sant en un dia de tempesta, i «supersticions» empunyar una pedra de llamp, em sembla correcte. Per això són les trones. Que el mateix es faci, més o menys dissimuladament, des de les pàgines d'un llibre o article (i n'hi ha tants!) que es pretén «científic» no ho és en absolut. Una cosa és que l'estudiós conegui el que es diu i s'inculca des de la trona —que és un element important per a l'anàlisi— i l'altra, és que ell mateix esdevingui corretja de transmissió del que allí es diu. Això és ideologia, i de la més barata. Però retornem al fil inicial.

Si no són les novenes, els ex-vots, i les pedres de llamp, etc. els

que han de focalitzar l'anàlisi, quin és l'objecte d'estudi?. L'objecte d'estudi, el que anomeno l'**experiència religiosa ordinària**, inclou el conjunt sencer de comportaments, ritus, concepcions, vivències, representacions socials i símbols de caire religiós que en un marc concret —espacial i temporalment— sustenten uns individus o grups d'individus també concrets. Aquestes experiències, comportaments o vivències no tenen perquè ésser estranyes, exòtiques, ni arcaiques; com més normals, vulgars i ordinàries siguin, millor. Cal, primer, descobrir la lògica de la regla, per anar a l'excepció i no fer-ho a l'inrevés. Per tant, abans d'anar a les muntanyes a cercar informadors vells, analfabets i com més feréstecs millor (que practiquin ritus exòtics o creguin en «supersticions» que amb una mica d'imaginació farem remuntar al paganisme o a la prehistòria), és preferible centrar-nos en aquells que tenim al costat —parents, amics, veïns, etc. que constitueixen la xarxa social en la qual habitualment ens movem. En efecte, qualsevol persona és susceptible d'esdevenir informador, donat que l'experiència religiosa ordinària és això: comú, vulgar, rutinària, i no en el sentit despectiu que poden adquirir en certs contextos aquests adjectius, sinó en les seves connotacions d'ordinarietat, quotidianitat i familiaritat.

Del que es tracta, en primer lloc, és de disposar d'un bon dossier de descripcions biogràfiques en les quals joves, adults i vells; homes i dones, rics i pobres; habitants del camp o de la ciutat; devots i agnòstics, etc. expliquin i desgranin amb detall i fidelitat els seus records, vivències, comportaments i creences en el camp de l'experiència religiosa. Una de les hipòtesis bàsiques en aquest sentit és que tothom, amb major o menor intensitat, ha tingut experiències d'ordre religiós, independentment de l'actitud que en el moment concret de les entrevistes manifestin en aquest respecte. Per altra banda, aquest conjunt de records, vivències, etc. a què ens referim fa un moment, és habitualment viscut pel subjecte o subjectes en qüestió com un procés inseparable del seu procés biogràfic. Que aquests processos siguin semblants o diferents; que hagin tingut continuïtat, o bé s'hagin estroncat per raons i motius diversos, és el que cal veure i descriure amb la màxima fidelitat possible.

El següent pas és la contextualització de les dades, i és en aquesta fase on pren relleu el paper de l'investigador, car si hom es guia exclusivament per narracions subjectives, de caire existencial i intimista, és evident el perill d'anar a raure en un psicologisme de via estreta en el qual les experiències religioses del subjecte o subjectes

s'expliquin per elles mateixes, i no com a fenòmens socials, que és el que realment són. En altres paraules, el que cal és saber (i poder) explicar les múltiples articulacions possibles d'un procés complex, però explicar-ho no tant a partir de les categories intel·lectuals o institucionals *ad hoc*, sinó més aviat des de les categories que conscientment o inconscientment vehiculen els subjectes en qüestió, o sigui, els informadors. El que cal —i permeteu-me insistir-hi— és descobrir la lògica, la coherència interna que regeix els comportaments religiosos ordinaris, tal i com aquests són viscuts pels seus protagonistes, malgrat que aquesta lògica i aquesta coherència viscudes, no necessàriament coincideixen amb els estereotips propagats per la «ciència» o per la institució. Només així retornarem a aquests «oblidats de la història» o bé als números muts de les estadístiques actuals, la veu que els pertoca.

Encara unes paraules sobre la contextualització de les dades. El projecte que proposem per penetrar en l'experiència religiosa ordinària no pot confondre's amb allò que els folkloristes han anomenat «Del bressol a la tomba». Aquesta mena d'estudis, que arrenquen del famós llibre de Van Gennep **Le Rites de Passage** acostumen a ésser acumulacions de dades entorn d'aquells trets exòtics, arcaics, tradicionals i «supersticiosos» que les societats rurals han generat per a ritualitzar els grans moments de l'existència humana. Ara bé, el que hom no sap mai és l'abast (geogràfic, temporal, social) d'aquestes pràctiques que sovint són presentades com a supervivències del passat, immòbils i estadístiques. Al contrari, el que interessa mostrar és la dinàmica del procés que estructura el fenomen de l'experiència religiosa ordinària així com els marcs socials bàsics en què aquesta s'inscriu i desenvolupa.

Aquest és l'objectiu, que amb totes les limitacions que es vulguin, intentem portar a terme dins el programa general d'investigacions de l'Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Es tracta, doncs, de discutir, per una banda, un model teòric coherent —del qual les presents pàgines en són un esboç—, i per l'altra, de disposar d'una **Guia de Treball** que pugui servir de pauta per analitzar l'experiència religiosa ordinària en contextes espacials i cronològics concrets.

BIBLIOGRAFIA

- ACTES DU Ggème CONGRÈS DES SOCIÉTÉS SAVANTES (1974)
1977 **La Pitié Populaire au Moyen Âge.** Bibliothèque Nationale. Paris.
- ACTES DU Ggème CONGRÈS DES SOCIÉTÉS SAVANTES (1974)
1976 **La Pitié Populaire au Moyen Âge de 1610 à nos jours.** Bibliothèque Nationale. Paris.
- ALVAREZ GASTON, Rosendo.
1976 **La religión del pueblo. Defensa de sus valores.** B.A.C. popular. Madrid.
- ARIES, Ph.; BOURGEOIS, H. i altres
1975 **Religion Populaire et réforme liturgique.** Cerf.
- AUDET, Jean-Paul
1972 Le phénomène religieux populaire. A: **Les religions populaires.** Québec. (Ed. B. Lacroix et P. Boglioni).
- BOGLIONI, Pietro
1972 La Religion Populaire au Moyen Âge: Éléments d'un bilan. A: **Les Religions Populaires.** (Ed. Lacroix i Boglioni).
- BOULARD, Ferrand.
1976 La Religion Populaire dans le débat de la Pastorale Contemporaine. A: **La Religión Popularie dans l'Occident chrétien** (Ed. Plongeron).
- BOURDIEU, Pierre.
1971 Genèse et structures du champ religieux. A: **Revue Française de Sociologie** XII, 1971, Pág.: 295-334.
- CAHIERS DE FANJEUX
1976 **La religion populaire en Languedoc du XIII^e siècle à la moitié du XIV^e siècle.** Cahiers de Fanjeaux, núm. 11. Privat. Toulouse.
- CARO BAROJA, Julio
1978 **Las Formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII.** Akal editor. Madrid.
- CERTEAU, Michel; JULIA, Dominique; REVEL, Jacques.
1970 La Beauté du Mort. Le concept de «culture populaire» A: **Politique Aujourd'hui** 1970 (12), decembre.

- COMELLES, J.M^a: ANDREU, A; FERRÚS, J; PARÍS, S.
1982 Aproximación a un modelo sobre antropología de la Asistencia.
A: **Arxiu d'Etnografia de Catalunya**. n° 1. Tarragona.
Guies de treball sobre Assistència. Malaltia. Terapèutica i Remeis
Empírics. A: **Arxiu d'Etnografia de Catalunya**, n° 1. Tarragona.
- CONCILIUM
1977 **Encuentro de culturas y expresión religiosa**. Concilium. Revista
internacional de Teología, núm. 122. Febrero, 1977
- COURTAS, R.; ISAMBERT, F.A.
1975 Etnologues et sociologues aux prises avec la notion du popula-
ire» A: **Religion populaire et réforme liturgique**. Cerf.
- CHRISTIAN, William A.
1978 **Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español**.
Tecnos. Madrid.
- DÉSILETS, A.; LAPERRIERE, G. (Ed.)
1976 **Recherche et Religions Populaires**. Colloque International 1973.
Cahiers de l'Institut Social Populaire II. Les Éditions Bellarmin.
Montreal.
- DELUMEAU, Jean.
1975 Déchristianisation ou nouveau modèle de Christianisme? A: **Ar-
chives de Sciences Sociales des Religions**, núm. 40, juillet-
décembre, pàg. 3-20.
- DUBOSCOQ, G; PLONGERON, B.; ROBERT, D. (Eds.)
1979 **La Religion Populaire**. actes du Colloque International sur «la Re-
ligion Populaire». Centre National de la Recherche Scientifique
(CNRS).
- DUCH, Lluís.
1980 **De la religió a la religió popular. Religio entre il·lustració i roman-
ticisme**. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- DUMONT, Fernand.
1972 A propos du concept de «Religion Populaire» A: **Les religions po-
pulaires** (Ed. Lacroix et Boglioni).
- DUPRONT, Alphonse.
1979 De la Religion Populaire. A: **La Religion Populaire**, C.N.R.S. Paris.
- DUQUESNE, Jacques.
1975 Un débat actuel: «la Religion Populaire». A: **Religion populaire et
réforme liturgique**. Cerf.
- EQUIPO SELADOC
1976 **Religiosidad popular**. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- ETHNOLOGIE FRANÇAISE
1981 **Cultes officiels et pratiques populaires**. Ethnologie Française.
Nouvelle série. Tome 11, núm. 3, juillet-septembre.

- FABREGAS, Xavier.
1979 **Traditions, mites i creences dels catalans. La pervivència de la
Catalunya ancestral**. Edicions 62. Barcelona.
- FOILLOUX, Étienne.
1979 «Gauche chrétienne» et «religion populaire» en France
(1973-1977). A: **La Religion Populaire**, C.N.R.S. Paris.
- GAIGNEBET, Claude; FLORENTIN, M.C.
1979 (2^a ed.) **Le Carnaval. Essais de mythologie populaire**. Payot. Paris
- GALBANY, Josep M^a
1980 **La Religiositat popular**. Enciclopèdia Bàsica del Catequista, núm.
4. Escola Diocesana de Catequesi. Facultat de Teologia de Barce-
lona. Secció Sant Pacià.
- GALILEA, Segundo.
1980 **Religiosidad popular y pastoral**. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- HILAIRE, Y-M (Ed.)
1981 **La religion populaire. Aspects du christianisme populaire a tra-
vers l'histoire**. Centre Interdisciplinaire d'études des religions de
l'Université de Lille III.
- ISAMBERT, F.A.
1975 Autour du Catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur
un débat. A: **Social Compass**, XXII-2.
- 1979 L'Aujourd'hui. A: **La Religion Populaire**. C.N.R.S.
- LACROIX, B.; BOGLIONI, P. (Eds.)
1972 **Les religions populaires**. Colloque International 1970. Presses de
l'Université de Laval. Quebec.
- LANGLOIS, Claude.
1979 Sociologie religieuse historique et religion populaire. A: **La Reli-
gion Populaire**. C.N.R.S.
- LAUTMAN, Françoise.
1981 Cultes officiels et pratiques populaires. Emprunts réciproques
et modèles de variation. A: **Ethnologie Française**, 11, núm. 3,
juillet-septembre.
- MAITRE, J.
1972 Religion Populaire. A: **Enciclopedia Universalis**.
- MALDONADO, Luis
1975 **Religiosidad popular. Nostalgia de lo Mágico**. Ediciones cristian-
dad. Madrid.
- 1979 **Génesis del Catolicismo popular. El Inconsciente colectivo de un
proceso histórico**. Madrid.
- MARZAL, M.M.
1976 Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular. A: **Reli-
giosidad Popular** (Equipo Seladoc). Sígueme. Salamanca.

- MEYEUR, Jean-Marie.
1979 Des clercs devant la Religion Populaire: Aux origines d'un débat. A: **La Religion Populaire**. C.N.R.S.
- MESLIN, M.
1972 Le phénomène religieux populaire. A: **Les religions populaires** (Ed.: Lacroix i Boglioni).
- MONDE ALPINE ET RHODANIEN (Le)
1977 Religion Populaire (Dauphine, Savoie, Provence, Cévennes, Valais, Vallée d'Aoste, Piémont). **Le Monde Alpin et Rhodanien. Revue Regionale d'Ethnologie** núm. 1-4/1977. Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie. Grenoble.
- MUSÉE NATIONAL DES ARTS ET TRADITIONS POPULAIRES.
1979 **Religions et traditions populaires**. Editions de la Réunion des Musées Nationaux. Paris.
- NESTI, Arnaldo.
1975 Gramsci et la religion populaire. A: **Social Compass**. XXII. 1975 3/4; pàg.: 343-354.
- ORENSANZ, A.L.
1974 Religiosidad española 1940-1965. Editora Nacional. Madrid.
- PANNET, R.
1974 **Le Catholicisme populaire. 30 ans après «La France, Pays de mission?»** Le Centurion (3^e ed.).
1976 Bloc-notes d'un prêtre de base. Débat pastoral et catholicisme populaire. A: **Le Christianisme Populaire. Les dossiers de l'histoire**. (Ed.: Plongeron-Pannet).
- PASTORAL MISIONERA
1975 **Religiosidad popular**. Pastoral Misionera, núm. 1. Madrid.
- PHASE
1975 **Religiosidad popular**. Phase, núm. 89.
- PLONGERON, Bernard (Ed.)
1976 **La Religion Populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques**. Beauchesne. Paris.
- PLONGERON, B.; PANNET, R. (Eds.)
1976 **Le Christianisme populaire: Les dossiers de l'histoire**. Le Centurion.
- POTEL, Julien.
1975 Les pratiques religieuses des catholiques en France. A: **Religion Populaire et réforme liturgique**. Cerf.
- POULAT, Émile.
1976 La Religion Populaire aujourd'hui. A: **Recherche et religions populaires** (Desilets, Laperrière, eds.)

- PRO MUNDI VITA. BULLETIN.
1976 **Que le peuple vive en paix. «Religion Populaire» et Religion du Peuple**, núm. 61. Juillet. Bruxelles.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, P.
1972 Le catholicisme populaire en Amérique latine. A: **Social Compass**, XIX, 4. 1972.
- ROMA, Josefina
1980 **Aragón y el Carnaval**. Guara Editorial. Zaragoza.
- ROUSSEAU, André.
1975 Polémique idéologique et polémique raisonnée autour du catholicisme populaire. A: **Religion populaire et réforme liturgique**. Cerf.
1979 Sur la «religion populaire». Une perspective sociologique. A: **La Religion Populaire**. C.N.R.S.
- SCHMITT, Jean-Claude.
1976 «Religion populaire» et culture folklorique (à propos d'une réédition: Etienne Delaruelle «La Piété populaire au Moyen Age»). A: **Annales** 31^e any. núm. 5. Septembre-octobre. Armand Colin.
- SEGUY, Jean
1972 Multiplicité et non-univocité du phénomène religieux populaire. A: **Les religions populaires**. (Ed.: Lacroix i Boglioni).
- SOCIAL COMPASS
1972 Le religiosité populaire. **Social Compass**. vol. XIX, 1972/4.
- SUTTER, Jacques.
1975 Opinions des français sur leurs croyances et leurs comportements religieux. A: **Religion Populaire et réforme liturgique**. Cerf.
- VOVELLE, Michel.
1977 La Religion populaire: problèmes et méthodes. A: **Le monde Alpin et Rhodanien**, núm. 1-4.
- VOE, Liliane
1979 Religion populaire et culture régionale. A: **La Religion Populaire**. C.N.R.S.
- TABLE RONDE
1979 Les interprétations de la notion de «Religion Populaire»... A: **La Religion Populaire**. C.N.R.S.