

Curaciones, promesas y rituales festivos. Prácticas religiosas entre no creyentes en una comarca andaluza

Ignacio Alcalde Sánchez

Universidad de Córdoba (España)

Juan de Dios López López

Universidad de Córdoba (España)

Curaciones, promesas y rituales festivos. Prácticas religiosas entre no creyentes en una comarca andaluza

Healings, Promises and Festive Religious Rituals. Religious Practices by Non-believers in an Andalusian Region

Ignacio Alcalde Sánchez

Universidad de Córdoba (España)

ialcalde@uco.es

Juan de Dios López López

Universidad de Córdoba (España)

jdlopez@uco.es

Fecha de recepción: 24 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 7 de diciembre de 2022

Resumen

Este artículo presenta una reflexión sobre la interacción, el significado y la función que cumple la religiosidad popular dentro de la religión oficial. Para ello, basados en un trabajo de campo realizado en Los Pedroches (Andalucía) y seleccionando tres rasgos que, a priori, podríamos incluir dentro de aquello que se ha venido catalogando como religiosidad: las curaciones, las promesas y la participación en rituales religiosos festivos, hemos interpretado el significado que para algunos individuos reconocidos a sí mismos como no creyentes tiene el hecho de compartir estas prácticas, y, por extensión, reflexionar acerca de su encaje dentro de la religión. Observamos cómo las formas religiosas, mal llamadas populares, ocupan un lugar periférico, pero sirven de unión entre ambas. Un artículo de reflexión e interpretación con el que arrojar otro punto de vista más sobre la religiosidad y las múltiples formas de interpretación que esta tiene.

Palabras clave: Religión; Religiosidad; Curanderismo; Promesas; Ritual festivo.

Abstract

This paper presents a reflection on the interaction, meaning, and function of popular religiosity within official religion. To do so, based on fieldwork carried out in Los Pedroches (Andalusia) and selecting three features that could be included in what has been categorized as religiosity: healings, promises, and participation in festive

religious rituals, we have interpreted the meaning that the fact of sharing these practices has for some individuals who recognize themselves as non-believers, and, by extension, reflect on their place within religion. We observe how the so-called popular religious forms occupy a peripheral place but serve as a connection between both. Another point of view about the religiosity and the religion, a paper to reflect and to interpretate about these practices and the interpretation of these manifestations.

Keywords: Religion; Religiosity; Quackery; Healings; Promises; Religious Ritual.

Yo le rezo a mi Virgen nada más.

Yo no creo, pero bueno, alguna vez sí que he hecho alguna promesa, pero a la Virgen que es con la que yo me entiendo, sí, y he ido alguna vez a que me recen una culebra que me salió y, bueno, pago mi hermandad, y bueno, el Martes Santo salgo de nazareno. (Informantes 4 y 5. Matrimonio de 45 años)

1. INTRODUCCIÓN

Este estudio nace del interés por conocer cuál es la interpretación que hacen algunos grupos de su participación en prácticas religiosas, a pesar de reconocerse a sí mismos como no practicantes o no creyentes, y el encaje que tiene esta participación en las instituciones eclesiásticas locales y su discurso oficial. Un aporte reflexivo basado en la observación etnográfica con el que seguir discutiendo acerca de religión y religiosidad. En concreto, analizamos aquí la participación en algunas festividades religiosas, el uso de curanderos o la realización de promesas a santos o vírgenes como forma de entender la religión. Para ello, nos hemos centrado en la comarca cordobesa de Los Pedroches (Andalucía) y en la interpretación que hacen los propios vecinos de su participación en estas prácticas, para conocer los significados que les otorgan y cómo las vinculan, o no, a los dogmas de la Iglesia católica. De este modo, tratamos de conocer por qué unos individuos aparentemente alejados de las creencias y dogmas religiosos imperantes en esa zona (catolicismo) sí intervienen en algunos ritos o interpretan de forma particular la religión, unas actuaciones que son comunes para todos ellos, por lo que se convierten en una forma más sobre cómo entender la religiosidad. Usando la dualidad religión-religiosidad como herramienta metodológica con la que entender estos hechos, hemos intentado analizar cómo confluyen ambos planos bajo estas formas. Nuestra hipótesis de partida es que la religiosidad sirve como vaso comunicante entre la comunidad y la Iglesia local, creando unas formas comunitarias peculiares que caracterizan esa periferia del sistema religioso y marcan la forma en la que se adapta la Iglesia a cada espacio concreto y su articulación con la comunidad local. En definitiva, nos interesaba conocer la interpretación que estos sujetos, aparentemente no creyentes, dan a sus prácticas y su participación en escenarios y actividades fundamentadas desde la fe.

Respecto al lugar de observación, nos hemos centrado en la provincia de Córdoba (Andalucía) y en concreto en una de sus comarcas, Los Pedroches, donde, al igual que ocurre en otras zonas de España, en las dos últimas décadas se está produciendo un fenómeno de revitalización del asociacionismo religioso, así como de la participación en festividades religiosas públicas que, paradójicamente, –según las tendencias con las que cerrábamos el siglo pasado, en las que el número de asociados decaía y en la que los datos sobre bautismos, matrimonios eclesiásticos o número de ordenaciones sacerdotales también disminuían¹–, comienzan a ser frecuentadas y “vividitas” por un mayor número de individuos. Esto, que en algunos casos se está estudiando ampliamente desde la perspectiva patrimonial o del asociacionismo religioso (Agudo Torrico, 1990; Carvajal Contreras, 2021; Hernández Reyes, 1998), lo convierte en un objeto de estudio interesante y en permanente revisión.

Planteamos así que la participación en ciertas prácticas relacionadas con la fe y la imaginaria religiosa actúan como una argamasa entre la interpretación local y concreta de la religión y la postura de la Iglesia, con una pretensión universal, basada en un cuerpo doctrinal unitario, pero capaz de adaptarse en sus distintas localizaciones territoriales a prácticas locales que podrían ser interpretadas aparentemente como contrapuestas a tal doctrina. En palabras de Honorio Velasco:

Todo ocurre como si la Iglesia universal retuviera un fondo iconoclasta (...), tolerando apenas por razones de pedagogía mediaciones como las imágenes, mientras que las Iglesias locales y regionales hubieran encontrado precisamente en la iconodulia la modalidad de culto que les proporciona una posibilidad de apropiación de lo sagrado (Velasco, 1999, p. 125).

Para ello, la estructura que planteamos es la del análisis de nuestras observaciones en torno a tres manifestaciones específicas: las curaciones (uso de curanderos locales), la práctica de las promesas como vehículo contractual con el más allá y la participación en ritos festivos; fijándonos específicamente en esos individuos que se reconocen a sí mismos como no creyentes y que participan en estas prácticas. De este modo trataremos de entender su interpretación de estos actos y el encaje que encuentran en la postura oficial de la religión que las envuelve, para comprender así esa posible dicotomía. Aunque más que una oposición entre religión –entendida como un cuerpo doctrinal unitario e institucionalidad burocrática– y religiosidad –como prácticas concretas y experiencias empíricas de la fe, lo que ciertos autores denominan como “religión vivida” (Knibbe y Kupari, 2020)– observamos que tal dicotomía carece de sentido local y tan sólo aparece en la perspectiva del investigador.

1 Tal como afirma Mariano Delgado (2010), España a pesar de ser un país católico en el que la mayoría de sus ciudadanos están bautizados, no es un país eclesiástico, sino fuertemente secularizado en el que la tendencia respecto al catolicismo es descendente. En torno a la progresiva secularización de la sociedad española y las distintas olas por las que ha pasado resultan fundamentales también los trabajos de Alfonso Pérez-Agote (2010; 2012)

2. DICOTOMÍAS TEÓRICAS Y CONTEXTO METODOLÓGICO

Según Salvador Rodríguez Becerra (2004), la expresión religiosidad popular (o, en ocasiones, tradicional, local, etc.) designa a un conjunto de prácticas, creencias e instituciones en torno a los seres sobrenaturales características de los grupos sociales populares y las expresiones de la religión en un plano local. Prácticas que suelen tildarse desde la Iglesia como heterodoxas o supersticiosas.

Desde el punto de vista analítico, conviven dos posturas: la de quienes observan estos dos planos en el análisis de la religión y la de quienes no distinguen entre uno y otro, tomando ambos planos como parte del mismo conjunto o esfera cultural, la religión. Ambas perspectivas analíticas son compatibles y, desde un punto de vista metodológico, la distinción entre religiosidad y “religión oficial” puede ayudarnos a desgranar estas prácticas.

Visto así, religión y religiosidad volverían a ser dos caras de la misma moneda: por un lado, la religiosidad, entendida como el conjunto de prácticas derivadas de las creencias en la posibilidad de influenciar en ciertas fuerzas sobrenaturales y, por otro lado, la religión oficial, siendo esta la composición dogmática oficial; y ambas formarían parte del plano religioso, entendido como una institución sociocultural básica. De esta forma, vemos cómo esa religiosidad convive con la religión en tanto que el discurso oficial (en este caso proveniente de la Iglesia católica) también se ha preocupado de absorberlo y darle un sentido dentro de su práctica y explicación, lo que confirmaría nuestra posición, que no es otra que la de incluir ambos planos -si es que existen- en uno sólo, el de la religión.

En este sentido, seguimos los postulados de Manuel Delgado (1993) cuando afirma que son dos planos de la misma esfera cultural y que su división no persigue otro objetivo que el de dejar fuera aquellas prácticas asociadas al folclore, entendido como algo menor y con el que separarlas de la religión oficial, posicionando al catolicismo como fuente oficial de discurso normativo y *hegemonizador*. Entendemos entonces que conviven dos formas de poner en práctica las creencias religiosas, unas aceptadas por la religión oficial y otras que subsistirán en los márgenes de este sistema formando parte de él en algunas ocasiones o quedándose fuera en otras. Este planteamiento será el que nos sirva en este trabajo, para analizar los usos, significados y funciones que este plano, muchas veces catalogado –mal catalogado– como religiosidad popular, tiene para sus practicantes y cómo formará parte de la religión oficial, sirviendo, en unos casos, como vínculo de conexión permanente –como línea de vida– para aquellos que se alejan de la religión oficial y, en otros casos, como reclutador hacia una práctica mayor y progresiva. De este modo, la periferia del sistema religioso oficial estará llena de prácticas y creencias que se permitirán, se adaptarán o simplemente se ignorarán, pero que cumplirán algunas funciones dentro de la religión oficial, entre otras, la de ayudar a interpretar los preceptos dogmáticos y mantener con vida la práctica religiosa en esos individuos o grupos que no siguen los preceptos institucionales y hegemónicos.

De este modo podemos entender cómo esta actividad periférica aglutina ambas acepciones de la religiosidad (individual y local), presentando además los rasgos característicos formulados por Rodríguez Becerra (2002) sobre la religiosidad en Andalucía y las características peculiares de las prácticas religiosas en estas latitudes, ya que no sólo atribuye a ese plano de la religiosidad lo perteneciente a la magia sino también a las adaptaciones locales del hecho religioso. En el caso de Andalucía, continúa Rodríguez Becerra, la religiosidad se debate entre el laicismo y la *fervorosidad* y tiene como rasgos principales la adoración –y no veneración como pide la Iglesia– a la Virgen (marianismo exacerbado), la participación en las manifestaciones de religiosidad pública, independientemente de sus creencias –algo en lo que profundizaremos en este artículo–, las fiestas religiosas como máximo exponente y mejor ocasión para relacionarse con lo sagrado, las excepciones e interpretaciones dogmáticas y las hermandades y asociaciones como herramientas de tejido social. Es así como podremos entender esa dualidad por la que la religión oficial trata de establecer unos preceptos universales y “sencillos” en cuanto a sus dogmas, pero, siendo consciente de que debe amoldarse a diferentes espacios ecológicos y culturales, permitiendo vías por las que canalizar las prácticas locales y dándole cabida a las diferentes formas de manifestación individuales. Tal como dice Manuel Delgado (1993, pp. 10-12):

España es el país católico menos católico del mundo, con unos niveles de participación y cumplimiento por debajo de la media (...) esa falta de apego a la liturgia oficial se contrarresta con la participación en cultos tradicionales (...) la iglesia debe cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo para englobar religión oficial y religiosidad.

En resumen, tenemos dos acepciones sobre religiosidad. Por un lado, ese conjunto de creencias y prácticas individuales que quedan fuera de la religión oficial y, por otro, las prácticas y creencias concretas de cada comunidad que se adaptan a ese entorno y parecen una interpretación propia de los dictados oficiales, religiosidad como sinónimo de folclore religioso. Dos acepciones que englobarían lo mismo, la forma de interpretar la fe en cada grupo.

Una vez examinadas estas dicotomías, estamos en disposición de comenzar a desgranar las manifestaciones religiosas vistas desde ese plano en el que incluimos a los individuos que no se reconocen como practicantes o creyentes, pero que participan puntualmente de algunos ritos en una zona concreta. Para ello nos valdremos de las observaciones realizadas en una zona concreta de Andalucía, Los Pedroches. Se trata de una comarca agraria, enclavada en el norte de Córdoba, conformada por diecisiete municipios y con una población aproximada de cincuenta mil habitantes. Viene marcada por el carácter fronterizo que ha desempeñado entre Castilla y Andalucía (Hernández León, 2005), configurando una tierra de paso junto al Valle de Alcudia (Ciudad Real) y el Valle de la Serena (Badajoz), compartiendo con estas comarcas también parte de su pasado político y de organización territorial. Así, podemos encontrar similitudes con estas comarcas en el tipo de celebraciones

(santorales, devociones marianas, romerías, fiestas campestres o escenificaciones) y un pasado común respecto a la tutela de diócesis u órdenes militares².

Respecto a la metodología empleada, este trabajo surge de un encargo para una conferencia dentro de unas jornadas de historia local en una localidad de dicha comarca (Dos Torres)³, lo que nos llevó a investigar el pasado religioso de la zona y a la consulta de estudios similares, como los llevados a cabo por Salvador Rodríguez Becerra (2012a; 2001; 2004) sobre religiosidad en el Andévalo onubense, el Aljarafe sevillano o la Sierra de Aracena, o trabajos como el de Rafael Briones (1997) que nos ayudarían a enfocar nuestro objeto de estudio, esto, sumado a un conocimiento propio y profundo de la zona, al ser uno de los autores vecino de esta comarca, nos permitió realizar un trabajo de campo específico durante varios meses en los que las conversaciones con participantes en dichas manifestaciones religiosas, acceso a fuentes escritas e intercambio de opiniones fueron constantes. Mención especial merecen varias entrevistas semiestructuradas llevadas a cabo a una docena de informantes cualificados que, por su trayectoria vital, se convirtieron en historias de vida representativas del resto del grupo y fuentes de información privilegiada, en cuanto que describieron sus actuaciones así como las de sus vecinos desde la perspectiva religiosa, con lo que hemos completado nuestra visión acerca de las prácticas y significados de estas.

3. ANÁLISIS DE DATOS

A partir del trabajo de campo se hacía patente que toda la teoría anterior sobre oficialidad, dualidad o diferentes planos chocaba frontalmente con los discursos y prácticas religiosas cotidianas en la comarca. Y es que en las palabras de los vecinos que son usuarios de los curanderos, aquellos que hacen mandas o esos otros que se apuntan a las hermandades y participan de la fiestas religiosas, las contradicciones o las distinciones frontales entre esos dos planos parecían no existir, lo tomaban como una forma *normal* de llevar adelante sus formas de practicar la religión, sin encontrar aparentes contradicciones entre estas y los dogmas expuestos, sin vislumbrar ningún rasgo de no oficialidad o práctica marginal y mucho menos acerca de su reconocimiento como no creyentes o no participantes de la religión oficial. Es más, parecía existir sólo en la cabeza del investigador o de aquel que le buscaba una interpretación. Y así debemos entenderla y analizarla.

2 Para conocer en profundidad este carácter fronterizo, así como las peculiaridades simbólicas de su asociacionismo religioso/militar, véanse *Rituales y festejos en el valle de Los Pedroches. Imágenes simbólicas de un territorio de frontera* (Agudo Torrico, 2014) y *Las hermandades de la Virgen de Guía en Los Pedroches* (Agudo Torrico, 1990).

3 “Religión y religiosidad popular en Los Pedroches. Calendario, festividades, símbolos y funciones de dos caras de una misma moneda”, conferencia pronunciada en las XXI Jornadas de Historia y Desarrollo Local de Dos Torres, que tuvieron lugar el día 8 de agosto de 2023 en dicha localidad.

Esto no es un examen en el que se debe escribir lo que se ha enseñado. Aquí cada uno lo hace como quiere. Y si tiene buen corazón, y lo hace hablándole a Dios, a mí me vale. (Informante 3, sacerdote jubilado)

3.1. Respecto a los curanderos. Ni figuras especiales ni de autoridad, ni magia ni trucos

Hemos conocido la existencia de tres curanderos en la localidad de Dos Torres, que fundamentalmente se dedican a curar *culebras* (herpes zoster) o problemas de la piel y a los que se refieren simplemente como “esa persona que reza las culebras” o “sabe rezarlas”, que tienen un conocimiento específico y que maneja ciertas técnicas específica. Ni tan siquiera serían catalogados como curanderos por los demás, teniendo esta categorización unas connotaciones diferentes para los vecinos (asociada a otros poderes mágicos). No se trata por tanto de personas especiales, con atribuciones inexplicables más allá de este don, sino vecinos que se limitan a sanar ese problema de la piel a través de un ritual que conocen y consistente en un rezo y, en algunos casos, el uso de una “rama como de romero metida en agua, que te salpican un poco, de vez en cuando, como un hisopo”.

Este proceso es siempre descrito de la misma manera, piden tan sólo un único requisito, que no comiencen con el tratamiento médico, ya que su método no tendría resultado y, tras esto, en la primera visita, esta persona reza (una oración ininteligible para los vecinos que nos relataban el proceso), salpicándoles con agua y pidiéndoles que vuelvan un par de días después para ver si necesita más sesiones.

Quienes hacen uso de este servicio no observan que esta actuación tenga un revestimiento religioso y aún menos relacionado con la magia. Para ellos es un método de curación, que quizás esté más cercano a la idea de tradición y conocimientos ancestrales (etnobotánicos) que a la religión, y tan solo el rezo les supone una contradicción en cuanto al ritual en sí, pero no lo interpretan como un acto religioso, sino como una parte más del proceso de curación y al margen de su fe o falta de ella. Desde la perspectiva de los usuarios de este tipo de técnicas curativas y que, desde el punto de vista religioso, se identifican como no creyentes, que el ritual esté acompañado del rezo y que suponga una parte consustancial al proceso, no es visto como óbice para su uso. Es más, los no creyentes son ajenos a lo que esa figura haga para curarlos, ya que ellos se mostrarán totalmente pasivos y ajenos a esto, pero seguirán recurriendo a ella para tratarse ciertas dolencias “porque funciona”.

Respecto a la persona con este rol social, la impresión tanto de los usuarios de estos ritos como del resto de los vecinos es que estos individuos tienen el poder de curar esas enfermedades, fundamentalmente verrugas y *culebrillas*, y no se explica o no se trata de encontrar ninguna explicación a esto. Son individuos a los que no se les otorga ningún estatus social específico, más allá del reconocimiento de esa habilidad

que, generalmente, es reconocida en privado por el resto de la comunidad, aunque no es ningún secreto, sino que formaría parte de lo que Herzfeld (2005) denomina “intimidad cultural”. Son hombres o mujeres que han conocido el tratamiento, o que “tienen ese don de curar las culebras” y lo usan con todos los vecinos que se lo solicitan. Si bien se les reconoce este don carismático (Gómez García, 2005), no tienen un estatus ni un tratamiento especial más allá de esto. Estas personas tienen ese poder. El aprendizaje generalmente se ha realizado por transmisión oral y es una práctica que realizan en su domicilio, a demanda del usuario, quien no recibe más indicaciones que esa de “no consumir ningún medicamento previamente al tratamiento” y que suele realizar una o dos visitas de media.

Para el resto de la comunidad, como ha observado Carmen Castilla (2011), hacer uso de esta práctica no supone en ningún momento ninguna contradicción respecto a lo que diga la bio-medicina o la religión oficial. Son esferas diferentes y el hecho de que estas figuras usen el rezo y esos momentos de intimidad en el ritual, no va más allá de la manera que tienen ellos de curar, pero no lo asocian a la religión, por lo que no entra en ningún tipo de disputa o contradicción. Por otro lado, cuando comentábamos con algún informante el uso de estos curanderos por parte de creyentes religiosos, nos decían que tanto los curanderos como los usuarios, acuden a este rito “de manera limpia”, unos rezan y los otros se encomiendan a Dios, por lo que si es un truco y funciona, Dios ha dispuesto que sea así, por lo que no hay ningún dilema y es compatible con la religión oficial desde su punto de vista. Del mismo modo, si se trataba de magia o brujería, no se consideraba nada más allá de la buena intención de esa persona y del usuario que se encomendaba a Dios y se ayudaban de su fe para sanar, por lo que no encontraban ninguna contradicción dogmática en esta intervención.

Él reza sus plegarias y ellos se encomiendan a dios, por lo que todo lo demás, queda bajo su mandato. (Informante 2, antiguo sacristán, persona muy devota).

Todo lo que sea sincero, aunque sea una equivocación, ni tu ni yo podemos ponerle tacha, porque nace del corazón y es verdadero. (Informante 3, sacerdote jubilado)

Aparece así la figura del curandero, al que el don de curar por sí solo no le confiere ningún tipo de prestigio comunitario relevante en otros ámbitos de la vida social. No se les reconoce como personas especiales dentro de la religión, aunque son habitualmente creyentes y practicantes. Por otro lado, a los usuarios de estas prácticas que tienen una creencia firme en ellas, escudándose en un sentimiento de tradición, patrimonio o identidad local, los llevará a confiar en estos rituales al margen de la medicina formal, tratando de ver un conocimiento tradicional y eficaz en estas prácticas, que le unirá al grupo y a las prácticas religiosas locales.

Desde esta última perspectiva, los no creyentes reconocen su confianza hacia estos métodos de curación, que no atribuyen por completo a un conocimiento científico oculto o a alguna razón con base etnobotánica, sino a ciertos poderes que

tienen esas personas que han nacido con ese don o se les ha inculcado, evidenciando así indirectamente su fe y creencia en lo sobrenatural. Aunque no asocien este curanderismo con la religión, sí inciden en la fe en él. De este modo, damos el salto a otro aspecto fundamental en la curación, la importancia de creer en estos procedimientos, algo que nos confirmará la existencia de una creencia en lo sobrenatural o lo inexplicable (o imposible), con lo que la religiosidad volverá de nuevo a tomar importancia.

Yo no puedo mantener en una persona mayor todo lo que diga de religiosidad popular, todas las oraciones que digan o lo que hagan. Porque nacen de la fe en el Señor. De una manera o de otra. Todas estas cosas, siempre que vengan de la sencillez de la persona. (...) y tú le estás rezando a un santo, no pasa nada, lo importante es rezar. Es acercarte a través de los sentimientos a Dios y rezar. (Informante 3, sacerdote jubilado).

3.2. Las promesas: Lo público y lo privado

Yo lo he hecho. Tú hablas con él. O le das las gracias por algo que ya había hecho o se lo dices para que te lo haga. Es una conversación entre tú y el santo. Si me haces esto, hago esto. (Informante 6. Varón, 45 años)

(...) No, las promesas las tienes que hacer tú. Tú no me mandes que haga la promesa, tú me puedes mandar dinero para que le compre un ramo y yo se lo compro, pero la promesa la tienes que hacer tú. (Informante 7, mujer, 70 años)

Las promesas o mandas se erigen como esa negociación con el más allá, desde una perspectiva mercantilista, individual y, en gran medida privada, por la que se solicita a lo sobrenatural que medie ante un problema o situación que queremos que se resuelva a nuestro favor. Se configuran como un planteamiento directo, sin mediadores. De este modo, el sujeto, desde su intimidad podrá actuar de manera que entren en juego sus creencias y las formas establecidas para que su fe tenga efecto. Así, ante los retos vitales, las enfermedades o el sufrimiento propio o familiar, aparecen estas formas de intentar que los seres sobrenaturales actúen en nuestro favor, a cambio de algún sacrificio o recompensa. Ampliamente analizadas por Rafael Briones (1997), estas promesas se concretan, en caso de que tengan un desenlace positivo, de diversas formas: con la participación en algún hecho religioso público, la ofrenda económica o de bienes, los exvotos, la realización periódica de algún rezo (con desplazamiento al lugar sagrado o sin él), el pago de misas, etc.

En el caso de que esta actuación sea realizada por individuos que no siguen habitualmente las prácticas religiosas formalmente establecidas (misa, rezo, confesión, comunión, etc.), pero que, ante esas zozobras vitales, plantean ese acuerdo con el más allá para que actúe en su beneficio, se muestran como una confirmación explícita de sus creencias sobre lo sobrenatural y el encaje de estas dentro de la

religión oficial. De este modo, no solo reconocen su existencia y creencia, sino que también lo canalizan bajo formas que ya dispone la religión oficial, que creará y facilitará esos espacios o formas para llevarlas a cabo.

Resulta especialmente útil para nuestro objetivo el análisis de estas promesas desde los planos público-privado. Desde esta perspectiva, vemos cómo la fe y las prácticas en torno a las promesas se realizan de manera muy diferentes, estableciendo un sistema de prácticas que pueden quedar en el ámbito privado (rezos, promesas, manías, supersticiones, portaciones de amuletos, santos, etc.) y público (participación en procesiones, festividades, novenas, etc.) y siendo atravesadas por diferentes actuaciones que permiten saltar de uno a otro espacio. De este modo, los sujetos que no participan habitualmente de los dogmas oficiales o que no cumplen las directrices de la religión oficial, pueden orquestar formas con las que tratar de poner a esas fuerzas a su favor.

El catolicismo, según Rafael Briones (1997, p. 2) “opera como un estructurante identitario”, es decir, facilita una estructura desde la que canalizar nuestras concepciones respecto a la fe y lo sobrenatural. De este modo, continúa Briones (1997), la religión plantea cuatro planos desde los que permitir la actuación individual o grupal, apareciendo un plano tradicional (donde la religión es colectiva y apoyada en lo público), devocional (privada), oficial (colectiva y pública) y marginal (colectiva pero minoritaria). En estos cuatro planos se distingue entre una dimensión pública y otra privada de la religión, dimensiones que la Iglesia trata de atravesar con un discurso de ida oficial y el individuo lo recorre con un camino de vuelta personal, y ambos se cruzan en ciertos espacios públicos en el que individuo y grupo, religión y religiosidad se encuentran, que suelen ser las festividades religiosas y las formas de cumplir las promesas. Visto desde esta perspectiva, las festividades religiosas serían un escenario de encuentro entre lo público y lo privado, la oficialidad y lo popular, donde el individuo, canaliza sus creencias y, al mismo tiempo, las convierte en grupales y públicas. Del mismo modo, las promesas, que se configuraban como un territorio de interpretación libre para cada individuo, se deberán cumplir bajo formatos preestablecidos por la religión. Así, religión y religiosidad se articularán, en este cruce de caminos como si fuesen cronotopos, que serán las encrucijadas en las que ambos coincidan. Estos cronotopos no serán únicamente las festividades religiosas, sino también las promesas o mandas, con las que el sentir individual (esa relación con la Virgen o el santo de turno al que se le ha rogado que intercediese para solucionar un problema de salud, reto vital o aliviar una carga) confluirá con la religión oficial, estipulando cómo y cuándo se cruzarán. De ahí que muchas de estas mandas se cumplan de manera pública, cargando el paso procesional, realizando la procesión de manera visiblemente dolorosa o sacrificada, etc., incluso si es de manera anónima –bajo los ropajes de nazareno, por ejemplo–, con lo que el grupo será concededor de la efectividad de ese poder y de la promesa; y el individuo se verá inmerso en el grupo y, por extensión, en las prácticas puestas en escena por la religión oficial. Así también, en ese camino de ida y vuelta, aparecerán otros escenarios tipificados

donde confluyan ese espacio privado y público: la puerta de la ermita a la que se va a rezar, el camino hasta la iglesia que se camina durante la novena autoimpuesta, el desfile procesional junto al resto de penitentes o el recogimiento de la iglesia a la que se va a rezar fuera de los horarios de misa. De este modo, lo público y lo privado, lo individual y lo grupal, tendrán esos cruces de caminos.

Siguiendo con esta perspectiva, el carácter privado es otra característica fundamental de la promesa, ya que eso parece reforzar su eficacia. “Es crucial no decirlo”, nos decía un informante, ya que esto parece indicar su intención leal de cumplir el contrato, sin tener que exponerse públicamente y dejándole un margen individual y privado para ejercer su religiosidad. En caso de que se cumpla, sí dará el salto al terreno público, mostrando así su devoción y subordinación a esa fuerza sobrenatural y su impotencia ante lo que se pide, sirviendo esa exposición como muestra de postración. También aparece aquí la idea de mostrarse públicamente como señal de debilidad (“y tuve que ir a hablar con ella [con la Virgen], para pedirle que si se quedaba embarazada, la llevaría durante x años”) con lo que muestran que, aunque aparentemente no crean, al final han cedido ante esa promesa. Así, este cumplimiento de las promesas o este salto de lo privado a lo público hará que individuos, aparentemente alejados de la religión oficial, comiencen a ser partícipes de ella.

La religiosidad aparece como un “entramado de supersticiones sin preocupación científica o teológica” (Delgado, 1993, p. 8), casi como un impulso irracional, por lo que busca en este ámbito privado y a través de esas formas personales de canalización la demanda provocada por su fe, pero la Iglesia encuentra la forma de revestir ese “entramado de supersticiones” de manera que los individuos encuentren una explicación oficial a sus preocupaciones o, al menos, una forma de encauzarlas.

El rito es un modo de externalizar nuestro deseo, darle forma, materializarlo y de este modo, poder demarcarlo y enfocarnos en él. Provoca un cambio en la percepción de nuestro deseo que pasa de ser interno (deseo) a externo (promesa), simbolizándose en algún elemento o participación de ese rito.

(...) San José, la Sagrada Familia, Santa Rita la grande, Santa Rita la chica, San Antonio... San Antonio viene aquí todavía, el Corazón de Jesús (...) San Antonio lo hemos buscado, porque la gente no quiere comprar santos, pero luego los quiere tener (...) el santo era de... era de un grupo que se juntaba, por ejemplo, la plazoleta Ruy Díaz, y compraban un santo. Eso fueron los padres de los que están ahora, fueron los que lo compraron, el Corazón de Jesús que es el que está ahí, dicen, “¿por qué no lo compramos y nos lo pasamos de una a otra?”, y el dinero se lo dan al sacerdote para las misas de difuntos. (Informante 7. Varón, 72 años)

Este espacio público-privado puede observarse también de manera fehaciente en las imágenes domiciliarias, esas capillas rotatorias que se adquieren entre varios vecinos y se establece un turno por el que durante uno o varios días, esa imagen

estará en la casa de cada uno. Ellos, a cambio, tendrán que depositar una limosna en su cepillo que, una vez recaudado, se destinará a pagar las misas por los difuntos –el circuito del don se podría analizar aquí con este recorrido del dinero y la fe de manera explícita–. Este camino de vuelta de lo público a lo privado meterá en el domicilio de cada interesado la imagen que es pública y compartida (aunque por un grupo pequeño), de manera que tenga reconocimiento oficial, pero que al mismo tiempo le permita expresarlo en el recogimiento de su domicilio, es decir, en el espacio privado, aunque después haga el camino de vuelta hacia lo público cuando se inserte en el circuito de vecinos con los que se intercambia esa imagen. Algo parecido a lo que ocurre con los exvotos, que muestran la gran trama de los intercambios y la interacción con lo sagrado. Esto, ampliamente estudiado por Salvador Rodríguez Becerra y José María Vázquez Sotoen (1980), supone una mezcla del espacio público-privado en tanto que se dispone de un lugar para depositar y hacer pública la eficacia de lo sobrenatural y así, reconocer también esa práctica.

Estas promesas también podrían analizarse desde el punto de vista del género, ya que aparecen ciertas diferencias, existiendo promesas masculinas y femeninas. Tal como también describe Rafael Briones (1997), estas aparecen sesgadas por los roles de género impuestos con lo que pueden tener diferencias, siendo el tipo de sacrificio (esfuerzo físico, abstinencia...) o la exposición pública sus principales características. También desde el punto de vista generacional se van transformando los motivos y las formas de cumplir las promesas, manteniéndolas como herramienta para esos individuos que recurrirán a ella puntualmente. Así, el motivo por el que realizan las promesas cambia radicalmente de padres a hijos, teniendo unas promesas que mantienen (quedarse embarazada, aprobar exámenes, etc.) y otras que han cambiado, al involucrarse principalmente por la medicina (operaciones rutinarias, tratamiento de enfermedades).

Por último, desde el punto de vista eclesiástico y la “religión oficial” se insiste en que las promesas deben romper el circuito de pedir(dar)-recibir-devolver, siendo la práctica recomendada la de pedir y devolver sin esperar nada a cambio, por lo que se intenta corregir este tipo de promesas aunque se permiten y alientan bajo esas formas y escenarios que hemos mencionado más arriba. De este modo, estas actuaciones encuentran un lugar en el que llevarse a cabo y la religiosidad popular encuentra una vía para encauzarse dentro de la religión oficial.

3.3. Festividades religiosas, hermandades y cofradías

Los motivos por los que un individuo decide hacerse miembro de una hermandad de Semana Santa y participar en una festividad particular son muy variados y muchos de ellos se encontrarán muy alejados de los motivos religiosos. Así, la tradición familiar, el tejido sociocultural que promueve, las razones socioeconómicas u otros aparentemente más alejados, como la enseñanza de la música o la práctica de la

equitación, aparecerán en el discurso de algunos de sus protagonistas. De este modo, el asociacionismo religioso, especialmente en Andalucía (Agudo y Moreno, 2012), comprende un compendio de prácticas y narrativas diversas que lo convierten en un fenómeno complejo y muy arraigado en los diferentes grupos, mucho más allá del hecho religioso y enraizado en el tejido social. La participación y confluencia en los rituales festivos, por lo tanto, se debe analizar necesariamente de forma holística, teniendo a la motivación religiosa como una más dentro de este entramado cultural.

Esto, además, debemos analizarlo en un contexto marcado por la revitalización y el resurgimiento de las hermandades, que han visto aumentar su número de miembros, y la fundación reciente de nuevas entidades de este tipo, que posibilitan la participación de estos individuos, autoidentificados como no creyentes, y que encuentran en ese asociacionismo una forma de encauzar prácticas comunitarias (viajes, redes de amistad, momentos de encuentro, etc.) al margen, o sin contradicción, de su sentido religioso. Este fenómeno nos muestra cómo las hermandades cumplen esa función identitaria y de integración colectiva tan característica de Andalucía (Castilla-Vázquez, 2021). Así, tomando como ejemplo a Dos Torres, observamos que la cofradía de la Virgen de Guía, que a finales de siglo pasado no completaba su número máximo de hermanos, ahora goza de plena participación; además, se han creado nuevas entidades, como la asociación de braceros de la Virgen de Loreto; ha aumentado el número de hermanos en las hermandades de Pascua (San Isidro) y en diferentes cofradías de Semana Santa.

Ampliamente analizado por Juan Agudo e Isidoro Moreno (2012), el asociacionismo y la participación en rituales festivos religiosos generalmente se revitaliza por motivos identitarios locales o étnicos, lo que ha llevado incluso en muchos casos a la “invención de la tradición”, como es el caso que observamos en esta localidad, en la que la transformación de algunas procesiones, en las que se ha decidido portear la imagen cargándola sobre los hombros en lugar de ruedas, ha provocado que muchos individuos encuentren en esto la forma de cumplir sus promesas e incluso de hacerlas, haciéndoles así partícipes de esta manifestación, algo que no ocurría anteriormente.

Esto también lo podemos observar en las festividades con alto grado de participación de emigrantes (fiestas estivales) en las que la adhesión a los símbolos religiosos posibilita manifestar el mantenimiento de la pertenencia local frente a la marabunta de espacios urbanos que ahora habitan y en la que no encuentran ese denominador común que los compacte (López López, 2021). Frente a ese riesgo anómico, las creencias y ritos de origen local actúan como estructuras que les permiten sentirse parte de un grupo del que conocen las reglas culturales y al que recurrirán puntualmente como el que busca cobijo, al margen de la creencia, la fe o su postura teológica al respecto. Así, podemos entender la amplia participación de no creyentes en fiestas puntuales, como las fiestas en honor al patrón o la patrona y la pertenencia a hermandades de Semana Santa al margen de sus creencias o devoción.

De esto podemos también inferir que el hecho de portar objetos representativos de una creencia o rito (almanaques, escapularios, llaveros, medallas, etc.) actúa como vehículo para la identificación local entre los emigrantes. En este sentido, el rito festivo y la hermandad se erigen también como una comunidad imaginada (*communitas*) y, al mismo tiempo, como venimos analizando, como un vínculo con formas de agrupación religiosa oficialmente legitimadas por la iglesia, que permitirá así la forma de mantener unido a ese individuo con el resto de la comunidad y el dictado oficial religioso.

Así, los motivos que hemos escuchado sobre la pertenencia a estas hermandades es “porque no se pierda” y por “seguir conectado al pueblo”, remarcando esa idea personal del patrimonio local y comunidad; por tradición familiar, como puede ocurrir con las hermandades marianas o de gloria y especialmente en las hermandades penitenciales; por identidad familiar o local con las “fiestas grandes”, donde aparecen especialmente los emigrantes (fiestas patronales) o por afinidad gremial, como puede ocurrir con San Isidro (agricultores) o San Cristóbal (transportistas), sin ver ningún impedimento o dilema moral en la participación en ellas, al margen de la creencia o la fe respecto a los dogmas religiosos. Los rituales asociados a referentes del catolicismo, tal como afirma Pérez-Agote (2010, p. 51):

(...) siguen gozando de gran valor social añadido. Pero ello no significa una estricta implicación en la institución eclesiástica. La religión se retira al ámbito privado, con lo cual seguramente estamos delante de formas privadas de sincretismo, de *bricolages* individuales. La pérdida de solidez del vínculo con la Iglesia católica está anclada en la caída de la práctica y en la conformación de unas creencias personales que no toman el credo católico como un todo, sino que aceptan algunos elementos de ese credo sin preocuparles el hecho de ignorar otros.

Para la Iglesia local, tal como lo interpretaba uno de los entrevistados, la participación de estos individuos no creyentes en las hermandades o rituales festivos se interpreta como una forma de comunicación y como una posibilidad de ‘rescatarlos’ para la fe ya que participan en estos eventos acompañados de personas que sí creen explícitamente y lo celebran bajo los dogmas cristianos, la línea de vida de la que hablamos. En este sentido, la clave está en la libre interpretación de la fe. Si el individuo actúa bajo la creencia en Dios, las formas y rituales que use serán aceptados, ya que establecen, fundamentalmente el rezo, como canal para comunicarse con él. Esta participación en festividades religiosas o el mantenimiento como hermanos en alguna asociación muestran la intención del individuo de pertenecer al grupo, participando de un u otro modo a través de los espacios que la religión articula. Puede producirse de manera similar en otras instituciones (clubes de fútbol, agrupaciones carnavalescas, etc.), lo que demuestra que las razones son de índole identitaria, familiar o, en algunas ocasiones, fundamentalmente religiosas, pero deben entenderse dentro de esa compleja red de entramados culturales.

4. CONCLUSIONES

La Iglesia Católica no solo permite la adaptación de sus principios dogmáticos a las formas religiosas individuales y marginales, sino que se vale de ellas para atraer a nuevos feligreses, que a través de estas interpretaciones personales y paulatinas de los preceptos de la religión imperante comenzarán a verse envueltos en escenarios religiosos formales. Una de las claves sería la maleabilidad de la noción de fe que, en nuestro contexto etnográfico, justifica todas las prácticas periféricas o directamente excluidas de la religión oficial (curanderismo, purgatorio, ...), y que acabarán sirviendo de puente hacia las prácticas y dogmas eclesiásticos. La Iglesia parece tolerar estas prácticas locales amparándose en el fundamento de fe y la “buena disposición” de los vecinos, quienes a su vez actuarán de forma que esa religión oficial pueda recubrir sus actuaciones siempre que se le siga permitiendo realizarlas. De este modo, religión y religiosidad confluirán sin ningún tipo de contradicción más allá de la que se puede encontrar fruto de la interpretación *etic* que hagamos los investigadores sociales o teólogos.

Aquí, veíamos esta práctica como un reto de comprensión dada la contradicción permanente en la que conviven estos vecinos, una contradicción que, como ocurre en muchas otras ocasiones, sólo existía en la cabeza del investigador o en el encargado de poner por escrito las normas a seguir. De ahí que laxitud, concreción, camino de ida y vuelta o religión y religiosidad no sean sino tretas de los teóricos por hacer entender estas contradicciones teóricas, pero que no existirán ni en el curso práctico de la acción ni en las interpretaciones locales.

Puede observarse cómo la participación de los vecinos no plantea ningún dilema al margen de las creencias o posturas respecto a la oficialidad de cada uno, ya que tiene muchos significados más allá del mero sentido religioso. La participación en hermandades, las promesas o los rezos para curar, serán una parte más de las prácticas cotidianas de los vecinos donde se tramarán todas las redes de significado sociocultural, por lo que, creer o no creer no debe ser un argumento excluyente para la participación en ellas.

Si damos el salto al plano individual, tal como dice Manuel Delgado (1993), la clave de toda religiosidad sea cual sea su ropaje, no serán las creencias o los ritos articulados en torno a ellos, sino la fe. Por tanto, este análisis no se centraría en cómo la religiosidad nutre a la religión oficial de fieles, sino que trataría de mostrar cómo la fe de los individuos encuentra una vía de manifestación en estas prácticas, con las que dotar de sentido sus creencias, y cómo estas prácticas son absorbidas por la Iglesia, amoldándolas a sus propios ritos y dejándole margen al individuo para su interpretación.

La Iglesia, a pesar de su capacidad para normativizar prácticas y formas canónicas de hacer y creer, en el contexto local observado convive y arroja la participación religiosa del no creyente, configurando unos límites porosos con los que

no excluirlo definitivamente. Será así como se configure eso que hemos denominado la periferia del sistema religioso y que no sería otra cosa que los espacios concretos de participación en los que cada comunidad adaptará sus prácticas religiosas a los preceptos dominantes y a la inversa, la religión oficial creará cauces para que cada grupo pueda incorporar sus formas religiosas. De este modo, estas categorías que hemos empleado: marginalidad, periferia, concreción no son sino formas de nombrar las prácticas religiosas concretas de una zona específica, es decir, de *etnografiar* el hecho religioso para comprender cómo se interpreta en cada comunidad.

5. REFERENCIAS

- Agudo, Juan (1990). *Las hermandades de la Virgen de Guía en Los Pedroches*. Córdoba: Obra Cultural de la Caja de Ahorros.
- Agudo, Juan (2014). Rituales y festejos en el valle de Los Pedroches. Imágenes simbólicas de un territorio de frontera. *Revista PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 22 (86), pp. 66-75.
- Agudo, Juan y Moreno, Isidoro (2012). Las fiestas andaluzas. En Agudo, Juan y Moreno, Isidoro (Coords.). *Expresiones culturales andaluzas*. Sevilla: Aconcagua, pp. 165-218.
- Briones, Rafael (1997). Catolicismo popular y esfera de lo privado. El impacto del catolicismo popular en la esfera privada, en la Andalucía contemporánea. En Sánchez Ramos, Valeriano y Ruiz Fernández, José (Coords.) *Actas de las I^a Jornadas de Religiosidad Popular*, Almería: Instituto de estudios almerienses, pp. 31-49.
- Carvajal Contreras, Miguel Ángel (2021). Pasado y presente de la devoción y el ritual religioso en la alta Andalucía, *Bandue*, XIII, pp. 49-71.
- Castilla-Vázquez, Carmen (2011). Rezar para sanar: el recurso mágico-religioso en la búsqueda de la salud. *Revista de Humanidades*, 18, pp. 109-124.
- Catilla-Vázquez, Carmen (2021). Rituales, simbolismo e identidad: forma y función de una romería onubense (Huelva, España). *Revista de Humanidades*, 44, pp. 151-168.
- Delgado, Manuel (1993). La 'religiosidad popular'. En torno a un falso problema. *Gazeta de Antropología*. 10, pp. 1-16.
- Delgado, Mariano (2010). ¿Ha dejado España de ser católica? Laicidad y pluralismo religioso en España. *Iberoamericana*. 10(38), pp. 123-133.
- Gómez García, Pedro (2005). Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular. En González Alcantud, José A. y Rodríguez Becerra, Salvador (Eds.). *Creer y curar. La medicina popular*. Granada: Diputación de Granada. pp. 209-250.
- Hernández León, Elodia (2005). *Fronteras culturales: la construcción de los límites culturales en el Valle de los Pedroches* (Tesis doctoral). Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Herzfeld, Michael (2005.) *Cultural Intimacy. Social Poetics in the NationState*. London; New York: Routledge.
- Knibbe, Kim, & Kupari, Helena (2020). Theorizing lived religion: introduction. *Journal of Contemporary Religion*, 35 (2), pp. 157-176.
- López López, Juan de Dios (2021). Fiestas de moros y cristianos en la comarca de Baza. Patrimonio y tensiones interculturales en un contexto de revitalización festiva. En I. Alcalde Sánchez (Coord.). *Patrimonio y ciudad. Homenaje a José María Manjavacas, un antropólogo comprometido*. Madrid: Dykinson, pp. 93-119.
- Pérez-Agote, Alfonso (2010). La irreligión de la juventud española. *Revista de Estudios de Juventud*, 91, 49-63.
- Pérez-Agote, Alfonso (2012). *Cambio religioso en España: Los avatares de la secularización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Rodríguez Becerra, Salvador y Rodríguez Sotoen, José María (1980). *Exvotos en Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*. Sevilla: Argantonio, ediciones andaluzas.
- Rodríguez Becerra, Salvador (2001). Santuarios y exvotos en Andalucía y Extremadura, *Cuadernos Emeritenses*, 18, pp.157-188.
- Rodríguez Becerra, Salvador (2002). La religión de los andaluces. En Moyano Estrada, Eduardo y Pérez Yruela, Manuel (Coords.). *La Sociedad andaluza*, Córdoba: Instituto de Estudios Sociales de Andalucía, pp. 165-190.
- Rodríguez Becerra, Salvador (2004). Anthropological studies of religion in Spain. En Gábor Barna (Ed.). *Ethnology of Religion. Chapters form the European Historia of a discipline*. Budapest: Akademia Kiado Budapest, pp. 288-350.
- Rodríguez Becerra, Salvador, (2012a). Religión y religiosidad en la Sierra de Aracena. En *Actas XXV Jornadas del Patrimonio de la Comarca. Castaño del Robledo (Huelva)*. Huelva: Fed. De Asociaciones de la Sierra de Huelva, pp. 157-265.
- Rodríguez Becerra, Salvador, (2012b). Advocaciones marianas de gloria en Andalucía. Génesis y evolución de sus santuarios. En Javier Campos, Francisco y Fernández de Sevilla, *Advocaciones Marianas de Gloria*, Sevilla: Ediciones escurialenses, pp. 91-106.
- Ruíz, José y Sánchez, Valeriano (2001). *La religiosidad popular y Almería: actas de la II jornadas de religiosidad popular*. Almería: Instituto de estudios almerienses.
- Velasco, Honorio (1999). Imágenes y santuarios. Una aproximación desde los relieves y las sombras de los relatos histórico-legendarios. En Rodríguez Becerra, Salvador (coord.) *Religión y cultura*. Vol. 2. Sevilla: Consejería de Cultura y Fundación Machado, pp. 13-28.
- Vergara Abajo, Alejandro (2006). *La iglesia de Alosno en los difíciles años de la posguerra*. Alosno: Ayuntamiento de Alosno.

