

Presentación: Formas de religiosidad e identidades

(Presentation: Forms of religiousness and identities)

José Ignacio Homobono Martínez
Roldán Jimeno Aranguren
Editores Literarios

BIBLID [1137-439X (2006), 28; 11-23]

La religión, como sistema de valores, creencias, símbolos, preceptos, ritos y prácticas, se transforma –como cualquier otro hecho social– y se adapta a los cambios inherentes al tránsito desde las sociedades tradicionales a las industriales, y desde éstas a las actuales de la globalización y la incertidumbre. Con escasas excepciones, la religión ha perdido protagonismo institucional y reconocimiento público en las sociedades occidentales más avanzadas, reduciéndose progresivamente el número de sus adherentes y la plausibilidad de sus creencias¹. La autonomía de la esfera secular y del ámbito individual secular reducen a la religión eclesial a una institución especializada más, y a su práctica subjetiva, individualizada y pragmática. Aunque, contra todo pronóstico, este evidente declive no implica que se desvanezca paulatinamente, porque nuevas formas de religión y de sacralidad recuperan protagonismo y centralidad en el espacio social. En definitiva, la religión está inmersa en una dialéctica entre procesos de desencantamiento del mundo y otros de reencantamiento, de retroceso de las iglesias y de proliferación de nuevas formas religiosas.

Y, por lo tanto, los saberes de este amplio campo disciplinar que es el de las ciencias sociales deben ser conscientes de estos cambios en su estudio de las formas religiosas –ya no exclusivamente sagradas– formulando las preguntas oportunas para obtener respuestas pertinentes, en su

1. Fenómeno más significativo, si cabe, en pequeñas nacionalidades occidentales, otrora verdaderos bastiones del orbe católico: la propia Euskal Herria, Québec o Irlanda. En todas ellas, formas sustitutorias de sacralidad identitaria de tipo nacionalista han suplido el papel de la religión propiamente dicha en sus respectivos procesos de construcción nacional y en sus relaciones socioculturales; fenómeno superpuesto al de una profunda secularización de sus respectivas sociedades civiles, menos acentuado en el caso irlandés.

empresa cognitiva de las formas modernas o tradicionales de religiosidad. Porque también a nivel cognitivo las opciones analíticas de lo sagrado y de sus formas ya no se reducen a las tradiciones clásicas: positivismo sociológico (Durkheim), fenomenología (Otto), y hermenéutica (Eliade); ni tampoco al funcionalismo, hegemónico durante décadas tanto en antropología social como en sociología, a partir de 1945.

El estudio de la religión ya no se plantea, desde la sociología, tan sólo de acuerdo a la tópica profecía ilustrada de la modernización como proceso de secularización y declive de la religión tradicional; sino también –y sobre todo– como el estudio del surgimiento de nuevas formas de religiosidad, de la reinención o transformación de las más tradicionales; así como del proceso de sacralización de lo profano y la creación de religiones seculares intramundanas. Por su parte la antropología social hace décadas que no se enfrenta únicamente al estudio de religiones animistas o “primitivas” en sociedades simples y colonizadas, ni tan siquiera a las expresiones sacrales propias del campesinado y de las capas populares en las sociedades complejas de la modernidad; y, pese a su probada vocación de anticuaría emprendió el análisis de formas de religiosidad novedosas y urbanas.

Porque la religión es un proceso conceptual de vinculación y de mediación con lo sagrado, pero también cemento de la cohesión social; y ni tan siquiera la religiosidad tradicional y festiva expresa ya –ni sólo ni principalmente– una sacralidad cosmológica, salutífera o litúrgica-devocional; sino además, y sobre todo, religaciones profanas: lúdicas, laicas, civiles e incluso políticas, vehiculando identidades grupales, locales, étnicas y/o nacionales. La religión civil, magistralmente analizada por Foustel de Coulanges para la antigüedad clásica, esbozada conceptualmente por Rousseau y dotada de una abigarrada liturgia por sus discípulos jacobinos, estudiada por Ozouf en el calendario republicano; intuida por Tocqueville como salvaguarda de la democracia, fue definida por Bellah como extrapolación de sentimientos y símbolos religiosos a la vida pública y laica americana. Su parafernalia sónica se extiende hoy a todo tipo de sociedades, reforzando identidades mediante un conjunto de rituales públicos, liturgias cívicas y devociones populares. Adquiriendo su mayor grado de exaltación en el nacionalismo, como culto de la patria y exaltación de la identidad nacional en tanto que primordial. Con desviaciones antinómicas tales como las religiones políticas totalitarias, el culto a la personalidad del líder omnipotente, y los ritos institucionales de la autoridad burocrática; formas éstas de sacralización del Estado y de sus aparatos. Todas implicarían dotar a un ente institucional –nación, estado, democracia– o incluso al mercado y el sistema de una cualidad numinosa, contestada por movimientos sociales que revisten con esta misma aureola sagrada a la clase social, al género, o a la comunión con la naturaleza. Constituyendo todo este entramado un fecundo campo de estudio para los científicos sociales.

Hace mucho que, en el denominado tercer mundo, surgieron religiones sincréticas; ahora además, aparecen nuevas sectas –fundamentalistas cristianas, orientalistas, *New Age*– cultos varios y mancias en los países del primer mundo, adonde también los inmigrantes llevan consigo sus creencias religiosas, particularmente la islámica. Y se inventan nuevas formas de

experiencia religiosa, desde las plurales sensibilidades místicas hasta la fascinación por lo esotérico o por lo oscuro, pasando por la efervescencia de los festivales musicales y de las plurales liturgias juveniles; o los rituales deportivos de competición, que suscitan momentos de éxtasis y ensalzan identidades locales o nacionales. Es decir, existe una producción moderna de religiosidad, dotada de formas específicas de experiencia religiosa.

Todas estas formas están dotadas de sus peculiares elementos credenciales, simbólicos y rituales. Y con ellas la religión, en plena modernidad tardía, no ha perdido su capacidad de cohesión social y de simbolización de los sentimientos de pertenencia e identidad, dada su capacidad de evocar el pasado y la memoria, la comunidad y la comunión, y experimenta una cierta reaparición en la esfera pública bajo formas novedosas. Como previera Durkheim, la religión no ha desaparecido, aunque se haya transformado profundamente tanto en sus formas como en sus significados y funciones; a costa de transferir sacralización y consagración hacia formas de religación profana, civil y/o política, y de que se hayan difuminado las distinciones entre sagrado y profano, religioso y secular en la modernidad avanzada. Incluso algunas de sus formas más tradicionales –entre lo popular y lo institucional– demuestran un gran potencial de adaptación y supervivencia, como el *revival* de algunas grandes peregrinaciones. Si bien esta refuncionalización de la religión, y el reencantamiento del mundo en la modernidad tardía, no excluyen ni la trivialización de lo sagrado ni el reavivamiento de los fundamentalismos y espiritualismos varios como rechazo de la modernidad y de la racionalidad científica; es decir, las antinomias o ambivalencias del retorno de lo sagrado. La modernidad ha prescindido de aquella “sal de la vida” que fue la religión para sus adeptos pero, remedando la famosa frase de *Blade Runner*, ésta es tan perceptible en su seno que componentes de su solución salina no “se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia”.

La religiosidad popular, en concreto, se articula en torno a formas de experiencia y de imaginario propias, y se asocia a identidades colectivas vinculadas a las mismas. Religiosidad tradicional o popular, no oficial o informal, local o religión *folk*, cosmológica y salutífera; diferenciada de la oficial o canónica, jerárquica o eclesial, litúrgica e institucional; y siempre más cercana que ésta al universo de intereses y necesidades de los sectores populares. Creencias, símbolos, espacios, prácticas, rituales y fiestas de la religiosidad popular están tan vinculados a los agregados sociales que han sido definidos como epifanías de las identidades de éstos: grupales (cofradías y asociaciones, parroquias o sectas), familiares e individuales, vecinales y locales, o étnicas nacionales, políticas; e incluso de género, de edad o de grupo socio-profesional. Los símbolos, que evocaban niveles sagrados y trascendentes, religando con lo numinoso, traducen también hoy trascendencias intramundanas. Y lo hacen por mediación de los rituales, vehículo de la acción simbólica. En los rituales propios de estas expresiones religiosas –de vida o de muerte– se expresa una variada gama de vínculos de comensalidad, de sociabilidad y de afinidades cívico-políticas entre individuos y agregados sociales.

Porque la religiosidad sirve para expresar y reforzar sentimientos de pertenencia, para crear la ilusión de comunidad; en definitiva y como ya plantea Durkheim, para cimentar la cohesión social. Rememorando su concepto

de “formas elementales de la vida religiosa”, y en sintonía con sociólogos de la religión en el ámbito cultural ibérico, hemos estimado oportuno utilizar aquí el de formas de religiosidad, incluso de las más elementales y tradicionales pero también de las más sofisticadas y complejas. Formas que comprenden las ya referidas de tipología festivo-ritual, pero que asimismo abarcan las de aculturación o socialización –local, étnica, de género, profesional– o de comunicación, utilizando los medios pertinentes al efecto. A través de los rituales que pautan la vida de individuos y grupos sociales, como también ese postrero ritual de paso que es la muerte palenque –como aquellos– de creencias, actitudes y actuaciones.

El campo de la religiosidad está íntimamente vinculado –a nivel de creencias, valores, símbolos y rituales– con el patrimonio cultural inmaterial. La concreción material de símbolos tales como imágenes, así como buena parte de la parafernalia de sus manifestaciones rituales, la asimilan también al material. Y como tal patrimonio resulta doblemente objeto de estudio de la antropología sociocultural y de otras ciencias sociales.

1. III JORNADAS DE ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

A estudiar estas variables se dedicaron *III Jornadas de Antropología de la Religión. Religiosidad popular e identidades*, organizadas por la Sección de Antropología-Etnografía de Eusko Ikaskuntza - Sociedad de Estudios Vascos y celebradas durante los días 26 y 27 de noviembre de 2004 en Pamplona / Iruña.

Los comités científico y organizador estuvieron compuestos por José Ignacio Homobono (Univ. del País Vasco / Euskal Herriko Unib.), Roldán Jimeno (Univ. Pública de Navarra / Nafarroako Unib. Publikoa) y Juan Antonio Rubio-Ardanaz (Univ. de Extremadura). Todos ellos miembros, y el último presidente, de la precitada sección. Las diferentes mesas temáticas fueron moderadas, además de por los dos primeros, por Gil-Manuel Hernández (Univ. de Valencia), Miguel Lisbona (Univ. Autónoma de México) y María Dolores Vargas (Univ. de Alicante); y los cinco aportaron, además, sus propias comunicaciones. En la presentación y clausura de las Jornadas intervinieron los dos primeros organizadores y, asimismo, Sixto Jiménez, Vicepresidente por Navarra de El-SEV, quien prestó un activo apoyo a la organización de las mismas desde sus inicios. Las sesiones se desarrollaron en tres locales de la capital navarra: la Sala San Cernin, el Archivo General de Navarra y la delegación de Eusko Ikaskuntza en este territorio histórico.

Estas Jornadas dedicadas al binomio “Religiosidad popular e identidades”, y que suceden a las anteriormente celebradas –también– en Pamplona / Iruña²,

2. Las primeras estuvieron dedicadas a “Religión y símbolos” (1998), y las segundas a “Fiestas, rituales e identidades” (2001). Ambas han dado lugar a sendos números monográficos de *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* y a la vez libros editados, respectivamente, en 1999 (núm. 18) y 2004 (núm. 26). Este último –*Fiestas, rituales e identidades*– editado por R. Jimeno y J. I. Homobono, consta de 43 artículos (860 pp.), estructurados en torno a los epígrafes: 1) Miradas y discursos sobre las fiestas; 2) Grupos para el ritual festivo; 3) Símbolos festivos; 4) Celebraciones festivas; 5) La eficacia ritual; y 6) Expresiones seculares de fiestas y rituales.

suponen la consagración de este foro y su consolidación como encuentro de especialistas en el estudio de la religión. Y se encuadran en el ciclo de las de referente monográfico, nucleadas en torno a distintos campos de la antropología (urbana, marítima, rural, alimentación...) y organizadas por la sección de referencia a partir de 1995. Todas ellas con inclusión de diversas miradas y metodologías disciplinares en el campo de las ciencias sociales (antropología, sociología, historia, psicología social, ciencias políticas), de la comunicación, de las bellas artes.... Enfocadas preferentemente hacia el ámbito cultural vasco dan, no obstante, creciente cabida a investigaciones referentes a otros ámbitos territoriales, con una notoria participación de estudiosos andaluces.

En esta ocasión las jornadas han contado como ponente con uno de los especialistas más notorios en este campo de la religiosidad en el ámbito español, como es el catedrático de antropología Salvador Rodríguez Becerra³ (Univ. de Sevilla), cuya conferencia de apertura versó sobre “Los santos en los procesos de formación de identidades: el mito de San Fernando en la ciudad de Sevilla”. El resto de las intervenciones, formalizadas como comunicaciones, se estructuró en torno a diferentes temas y mesas: “Aculturación religiosa e identidades”; “Fiestas, rituales e identidades”; “La muerte: creencias, símbolos y ritos”; “La religiosidad popular en la historia”; y “Comunicación y religiosidad”. Más una presentación de la base de datos sobre el calendario festivo de Navarra, fruto del trabajo de campo del malogrado investigador J. M^a. Jimeno Jurío, y en fase de digitalización a cargo de Eusko Ikaskuntza.

El origen de las 33 comunicaciones aceptadas –suscritas por 40 investigadores procedentes de un total de 16 universidades e instituciones de investigación– remite, en primer lugar (12) a Euskal Herria. Pero con notoria participación, más allá de la misma, de diversas autonomías españolas⁴ (14); de países europeos⁵ (3) e iberoamericanos⁶ (4).

La práctica totalidad de estos trabajos, se apoyan en sendas investigaciones de campo, reforzando su aspecto empírico-etnográfico mediante el imprescindible apoyo conceptual, analítico y bibliográfico. Los coloquios que siguieron a las exposiciones de cada una de las mesas permitieron contrastar, intercambiar y debatir las aportaciones, metodologías y experiencias de los participantes. Y las jornadas, en su conjunto, afianzar la interrelación entre investigadores procedentes de diferentes campos disciplinares y ámbitos territoriales. Mediante sus exposiciones y debates; y también, más allá de los aspectos formales, el *convivial* comensalístico contribuyó a estrechar vínculos entre los participantes.

3. Autor, entre otros títulos, de: *Exvotos de Andalucía* (1980), *Guía de fiestas populares de Andalucía* (1982), *Las fiestas de Andalucía* (1985), *La Religiosidad popular* (coedit.), 3 vols. (1989), *Santuarios andaluces* (1995), *Religión y cultura*, 2 vols. (ed.) (1999), *El diablo, las brujas y su mundo* (ed.) (2000) y *Religión y Fiesta* (2000).

4. Encabezadas por Andalucía (7), con participación de Valencia (3), Extremadura (2) y ambas Castillas (2).

5. Portugal (2) y Bélgica (1).

6. México (2), Brasil (1) y Argentina (1).

Lo expuesto hasta aquí significa que, tanto por el número y calidad de sus participantes como por el interés de sus aportaciones, estas jornadas se han convertido en el primer foro de estudio de la religión en orden de importancia en el conjunto del Estado Español. Sucediendo así, salvadas sus respectivas dimensiones, a los sendos *Congresos de Religiosidad Popular*, que organizara la Fundación Machado en Sevilla (1986) y en Andújar (1997); y en sintonía con otros coloquios y encuentros, casi todos celebrados en poblaciones de Andalucía⁷; o con en el *VIII Congreso Español de Sociología*⁸ (Alicante, 2004), y su grupo de trabajo sobre Sociología de la Religión coordinado por el sociólogo navarro Josexo Beriáin (UPNA / NUP).

2. LAS APORTACIONES DE ESTE MONOGRÁFICO

La presente publicación, incorpora como artículos la mayor parte de las comunicaciones y ponencia de las precitadas jornadas, aunque sumando nuevas aportaciones a los textos procedentes de aquéllas, tales como la presentación, la bibliografía y las reseñas; por lo que no se trata de unas simples actas de aquéllas. El volumen da cabida a un conjunto de investigaciones originales que arrojen luz sobre la significación de formas y expresiones religiosas en el mundo contemporáneo, además de otras miradas retrospectivas sobre diversos momentos pretéritos de su devenir histórico.

La primera de las secciones de este monográfico, titulada **Rituales festivos: entre religión y secularización**, está dedicada a estudiar la interrelación entre estas tres variables. Abre el libro un artículo genérico sobre el objeto de fondo de las jornadas, al menos en sus dimensiones festiva e identitaria, elaborado por José Ignacio Homobono Martínez (UPV/EHU): “Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la glocalización”. Porque, como es bien sabido, las fiestas vehiculan una amplia gama de expresiones formalmente religiosas, desde las populares e institucionales hasta la religación profana y la sacralización ritual de la política, aunque siempre para expresar y reavivar identidades colectivas. Los profundos cambios inherentes a los procesos de secularización y de glocalización se han traducido en la revitalización de las fiestas, en la transferencia de sacralidad hacia las formas más profanas, en la decadencia de las litúrgicas y el relevo de los agentes eclesiales por nuevos grupos para el ritual festivo. Proceso evidente en el ámbito local vasco, como también en sus contextos más inmediatos –ibérico y europeo– y a nivel global.

7. Como las *Jornadas de Religiosidad Popular de Almería*, ya en su IV edición (2004).

8. Más allá del ámbito estatal está la internacional *ISSR/SISR Conference/ Conférence SISR/ISSR*, con su 28ª edición celebrada en Zagreb (Croacia), bajo el título “Challenging Boundaries: Religion and Society / Religion et Société: les frontières en question” (julio 2005), y con asistencia de varios de los participantes en nuestras jornadas, en las sesiones temáticas “Religion in Spain / La religion en Espagne” y “Festivity and Religion / Fêtes et religion”; ambas coordinadas por el sociólogo Xavier Costa (UV).

Bajo el título “El verano contra el invierno. Mimesis y subversión ritual en la religiosidad popular”, Alberto del Campo Tejedor, profesor de la Universidad sevillana Pablo de Olavide, aborda la dicotomía verano / invierno en el ciclo anual de la religiosidad popular, donde, mediante un planteamiento novedoso, construye un marco teórico que permite comprender un buen número de símbolos, rituales y fiestas, los cuales adquieren a la luz de esta *temposensitividad bipolar* un sentido que remite a la concepción cíclica que aún rezuma la religiosidad popular.

Otros estudios están vertebrados en torno a determinadas tipologías o aspectos festivos. Las romerías andaluzas son abordadas aquí por la prof., de la Universidad de Huelva, Celeste Jiménez de Madariaga en “Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías”. Este artículo, de importante calado analítico, parte de la hipótesis de que ciertas modalidades de rituales festivos religiosos se adecuan más que otras a los actuales intereses y demandas sociales. Bajo esta premisa, observa el actual apogeo de las romerías, sobre las que ofrece una definición que va diseccionando para ahondar en sus características y aquellos rasgos que las hacen especialmente atrayentes, ejemplificándolas, además, con muestras etnográficas de las romerías andaluzas. Por su parte, el antropólogo vasco Manuel Rementería Arruza realiza en “Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado” una aportación focalizada en las conclusiones teóricas obtenidas del análisis de un rito secularizado, las *Marijesiak* de Gernika (Bizkaia).

Las dos últimas aportaciones de este bloque se centran en la casuística concreta de exaltación de identidades colectivas mediante rituales religioso-festivos: Desde la Universidad de Valencia, Gil-Manuel Hernández i Martí reflexiona sobre la celebración de la identidad valenciana a través de la ofrenda floral fallera a la Virgen de los Desamparados, en lo que él considera “El triunfo de la tradición flexible”, demostrando la flexibilidad de las tradiciones en la modernidad avanzada a través del estudio de este caso en el que la ofrenda, de ser una tradición político-religiosa local, aparece transformada en una tradición cívico-identitaria orientada hacia el turismo; para conseguir ir fijando no sólo una determinada imagen de las fallas, sino de la misma identidad valenciana y de su patrimonio cultural festivo, así como de su proyección glocal hacia el exterior. Ajena al turismo supralocal, aunque convertida en espectáculo para una multitud de bilbaínos de toda la ciudad, la Procesión del Nazareno del barrio de San Francisco (Bilbao) constituye un elemento configurador de la identidad de este territorio del estigma urbano, tal y como se desprende del estudio de Maribel Suárez Egizabal (Univ. País Vasco / Euskal Herriko Unib.). Esta procesión cuenta con una amplia participación vecinal, y es seguida, entre otros, por las prostitutas y travestís de la calle de Las Cortes, por personas mayores que la viven con fe intensa, así como por colectivos de etnia gitana; entre un folklore de sentidas saetas que entroncan con la tradición decimonónica de los cafetines flamencos de este barrio.

En el epígrafe ***Aculturación religiosa e identidades*** el Catedrático de Antropología de la Universidad de Sevilla, Salvador Rodríguez Becerra, estudia el decadente mito fernandino como origen de la identidad de la ciudad

de Sevilla, y su reactivación en torno a la liturgia cívico-religiosa de su festividad. La que constituyó la ponencia inaugural de las *III Jornadas de Antropología y Religión*, analiza el nacimiento y evolución del mito del rey reconquistador San Fernando III a raíz de su entierro en la catedral hispalense.

También, y a partir de diversos artículos, este bloque trata el papel socializador de la religión en diversas culturas y/o identidades regionales (Castilla - La Mancha), étnicas (Chiapas), nacionales (Filipinas), o de género (Sierra de Huelva).

La construcción autonómica del Estado español ocasionó que territorios sin antecedentes identitarios definidos improvisaran ex-novo un discurso de etnogénesis que ha terminado por asentarse, tras veinticinco años de historia. Miguel Lucas Picazo estudia el caso de Castilla-La Mancha, a partir de premisas epistemológicas de la antropología política, explicitando el rol que la religión y sus metáforas ha jugado en un proceso, dirigido desde el poder, que bajo el discurso de la eficacia y la evitación de esencialismos, activaba viejas etnicidades (cristiana y mora), con el propósito de crear nuevas identidades.

Miguel Lisbona Guillén, profesor perteneciente al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de México, presenta el caso etnográfico del municipio de Tapilula (Chiapas) con el fin de desmontar algunos lugares comunes referidos a las prácticas culturales y a las implicaciones que éstas tienen a la hora de articular identidades. En concreto analiza el sistema de cargos religiosos de los zoques –hablantes de una lengua no perteneciente al tronco lingüístico maya–, para detectar la existencia de la continuidad cultural indígena frente a los embates de la sociedad mestiza y los procesos modernizadores que acechan a las poblaciones étnicamente definidas.

Por su parte, la profesora de la Universidad de Extremadura Antonia Castro Mateos realiza una “Aproximación al fenómeno religioso filipino: el Santo Niño de Cebú”, donde nos ilustra sobre la devoción a esa advocación, producto del proceso de síntesis producido entre dos culturas religiosas diferentes, la primera como consecuencia de un proceso de conquista español, que posteriormente se verá enriquecida con el aporte de otras culturas. El trabajo está basado fundamentalmente en fuentes documentales y en trabajo de campo realizado en Extremadura, pues esta devoción se proyecta más allá de su ámbito territorial natural a través de los inmigrantes. Regresando a Andalucía, Pedro A. Cantero, profesor de la Universidad Pablo de Olavide, nos adentra en la Sierra de Huelva para observar la devoción mariana como marco idóneo para el estudio de la diferenciación de género.

La antropóloga M^a de los Ángeles Pérez Álvarez, profesora de la Universidad de Sevilla, analiza “El itinerario religioso de los toreros”, donde observa sus diferentes comportamientos y sus mensajes referidos a lo adecuado o no de sus conductas, a través de los cuales va captando las diver-

sas situaciones ceremoniales y otro tipo de circunstancias más cotidianas, para concluir que la religiosidad mostrada por los toreros se halla orientada hacia la petición de protección de gracia para el desempeño de la lidia.

El último trabajo de este segundo bloque está dedicado a la controversia entre evolucionismo y creacionismo. A través de la pregunta “¿Están la enseñanza de la Biología y de la Evolución (humana) en peligro?”, con la que titulan los profesores Charles Susanne (Vrije Universiteit Brussels) y Esther M. Rebato (Univ. del País Vasco / Euskal Herriko Unib.) su contribución, nos acercan a los debates políticos y religiosos existentes en torno a la evolución. Frente a los responsables religiosos que se oponen a los principios evolutivos, los autores abogan por la necesidad de las ciencias en el humanismo secular, que debe ser el principio cultural y moral de una filosofía basada no en verdades reveladas sino en reglas morales elaboradas de forma universal. Abordan el tema analizando las posiciones de las religiones católica, protestante, ortodoxa, judía y musulmana.

En un tercer capítulo se estudian diversos aspectos de los **medios y técnicas de comunicación en su relación con la religiosidad**. El cine es objeto de los dos primeros trabajos. El primero, elaborado por el comunicólogo Txomin Ansola González, lleva por título “La iglesia católica ante el lienzo de plata. Iniciativas bilbaínas para el buen uso del cinematógrafo (1927-1935)”, y en él muestra la actitud de la iglesia católica ante el cinematógrafo, en el que veía un peligro para la integridad moral de la población, y contra el que ejerció presiones a los poderes públicos para que éstos efectuaran un control estricto de las películas y atajaran la presunta influencia perniciosa que el séptimo arte ejercía entre los espectadores. En los años cincuenta, la religiosidad impregnó de manera especial el cine español de la posguerra nacional-catolicista, convirtiéndose éste en un medio de comunicación que presentó unas posibilidades excepcionales para el adoctrinamiento y aculturación de amplios sectores de la población, a los que se les inculcaba una exaltación continua de los valores católicos, tanto en películas de temática religiosa, como en la presencia de personajes manifiestamente religiosos, tanto regulares como seglares. Este tema es abordado por Aramis Enrique López Juan, del Museu de la Universitat d’Alacant. Desde el Departamento de Humanidades Contemporáneas de la misma Universidad, María Dolores Vargas Llovera centra su atención en “Las publicaciones periódicas de los testigos de Jehová como un medio para la (re)socialización del grupo”, subrayando la importancia de aquellos medios para el proselitismo, la captación y el mantenimiento de sus adeptos. Basándose en el análisis de dos publicaciones periódicas que forman el núcleo central de las doctrinas y de la vida social de los Testigos, observa cómo éstas van marcando las normas y valores de los comportamientos religiosos y sociales que configuran la propia identidad de grupo.

Cierra este apartado el texto “Fotografía: muerte y religiosidad” de Francisco José Sánchez Montalbán, profesor de la Universidad de Granada, donde incide en los escasos momentos en los que la fotografía recoge la muerte. Son imágenes que mantienen su valor de fijación de la realidad, de

interés por el referente y, por supuesto, su carácter vicario y simbólico. En ocasiones, como un recuerdo póstumo, la fotografía registra los últimos momentos de una vida, o sirve como reconocimiento y certificado de este postrer rito de paso. De esta manera se pueden encontrar un numeroso ejemplo de imágenes consumidas en el entorno familiar, y referidas a experiencias rituales y religiosas sobre la muerte. En estos casos, según observa este autor, la fotografía sustituye al familiar difunto y proporciona una suerte de relaciones simbólicas que suscitan una cotidianidad y una concreta vivencia del recuerdo; la fotografía eterniza y fija de manera invariable, cumple una función referencial, comparativa, identificatoria y alusiva de la manera que construye la memoria su grupo familiar.

El estudio de los **creencias, símbolos y rituales relacionados con la muerte** constituye un área de investigación consolidada en diversas ciencias sociales. Aquí confluyen historiadores, antropólogos y especialistas en bellas artes. El territorio navarro está presente con sendas contribuciones sobre el simbolismo, devociones y rituales en torno a la muerte, a cargo de dos historiadores. Julia Baldó Alcoz se acerca a “Las Misas Post Mortem: simbolismo y devociones en torno a la muerte y el más allá en la Navarra bajomedieval”, observando la riqueza de manifestaciones devocionales del antiguo reino, muestra de la flexibilidad y pluralidad espiritual de una época donde confluyen diferentes corrientes religiosas cristianas que se plasman de forma sobresaliente en el sentimiento de la muerte. La sociedad medieval navarra se caracteriza por ser una sociedad de mentalidad tradicional con un fuerte influjo rural, donde la comunidad de los vivos tenía muy presente a la comunidad de los difuntos en todos los ámbitos de la vida cotidiana, velando por su recuerdo en la tierra y por su salvación en el Más Allá. A pesar de que algunos núcleos urbanos con lazos comerciales exteriores recibieron influjos de otras zonas que enriquecieron el panorama religioso del reino, debe destacarse la preeminencia de costumbres funerarias y devocionales ancestrales en todo el territorio navarro que pasaron, ya definitivamente configuradas, a las centurias modernas. Es precisamente a esta última época a la que dedica su atención José Joaquín Noáin Irisarri, aunque centrandó su atención en las actitudes, rituales y creencias ante la muerte de la nobleza navarra de los siglos XVI y XVII. Este autor constata que los ideales religiosos propugnados por la Iglesia Católica en torno a la muerte aparecían entremezclados con creencias más o menos supersticiosas, de fuerte arraigo popular, y en mayor o menor grado en armonía con aquello. Partiendo de los testamentos, analiza cómo afrontaban la muerte los miembros de la nobleza media de Navarra, un grupo especialmente interesante pues influían de manera considerable sobre los demás sectores de la sociedad del viejo reino.

En el siguiente artículo la profesora del Centro Asociado de la UNED de Bergara, Rosa García-Orellán, se centra en el ámbito de las creencias y simbología gallegas de la muerte, una de sus líneas de investigación preferentes. Muestra de forma comparativa, y a través de los estereotipos, la simbología existente en torno a la muerte en dos comunidades gallegas donde existen elementos claramente diferenciadores a nivel simbólico con-

sensuado en el colectivo; para finalizar con la delimitación de los espacios físicos correspondientes a las diferencias simbólicas en la construcción de los “unos” y los “otros”.

El profesor de la Universidade de Beira Interior, António Delgado, un ciudadano portugués muy vinculado a Bilbao y a la UPV/EHU, aporta un artículo centrado en el drama que el rito funerario impone a la mujer, en particular a través de las prácticas corporales del luto en la tradición judeocristiana, y la agresión patriarcal como ascendente de género. Realizado desde la pluridisciplinaridad –histórica, antropológica y artística– centra su mirada en el luto femenino portugués y vasco.

Los rituales funerarios en el islam son objeto de análisis por parte de la profesora de la Universidad de Huelva, Sol Tarrés Chamorro, que fija su mirada de manera especial en la praxis de los musulmanes sevillanos. La legislación vigente recoge una de las preocupaciones de los musulmanes asentados en España, ya sean éstos autóctonos conversos o inmigrantes, ante el hecho de la muerte, especialmente en torno a la posibilidad de realizar adecuadamente los ritos fúnebres estipulados y de tener espacios específicos de enterramiento o cementerios musulmanes. Sobre esta base, la antropóloga describe y explica tanto los rituales funerarios islámicos –tal y como se realizan en la ciudad–, como la historia del cementerio musulmán hispalense, reabierto en 1982 gracias a los esfuerzos de una de las comunidades musulmanas locales.

A partir de una mirada diacrónica, también se exponen –en un **capítulo específicamente histórico**– diversos aspectos de la religiosidad popular preterita: brujas y paganos, rituales de campanas y prácticas comunicativas de devoción y creencia, ambas en el País Vasco y en la Edad Moderna; o la proyección internacional de la religiosidad navarra de la postguerra española. En “Indicios para una Historia Nocturna vasca. Brujas, brujos y paganos en el País Vasco de la Edad Moderna (1562-1753)” el historiador Carlos Rilova Jericó ahonda en ciertos aspectos poco conocidos de la brujería vasca de la Edad Moderna a partir de nuevos datos documentales que son examinados a la luz del panorama indiciario a través del que Carlo Ginzburg ha realizado notables avances en el conocimiento de la brujería europea y de la por él definida como piedad popular.

Por su parte, historiador José Carlos Enríquez Fernández nos sumerge en los sonidos de las campanas vascas. Este historiador ha observado cómo el pueblo creyente vasco fue asumiendo una profusa cultura auditiva que ordenaba y dirigía la Iglesia local y episcopal. El campaneo codificaba el vasto repertorio de la sacralidad comunitaria; su llamada convocaba, informaba y orientaba a los parroquianos. Con los siglos, los distintos toques de campanas fueron conformando un mapa etnográfico y de prácticas culturales como singulares. Sobre esta base, Enríquez elabora el cuadro de similitudes sonoras fijadas a lo largo del Renacimiento y siglos alto-modernos en la Euskal Herria holohúmeda; y desglosa los usos y gobiernos de las campanas, calibrando los impactos sociales en el contexto de la cotidianeidad comunal.

El último estudio, obra del profesor del Centro Asociado de Tudela de la UNED, Santiago Martínez Magdalena, aborda la “Proyección extraterritorial de la religiosidad navarra durante la postguerra española: las reliquias de San Francisco Javier y la Guerra Fría”. En aquel contexto, en Navarra se estableció una polémica sobre el destino del cuerpo del santo, amenazado su sepulcro en Goa por la invasión hindú de aquel antiguo enclave portugués (1961). El santo navarro protagonizó numerosos acontecimientos y prodigios taumatúrgicos en torno a la guerra de Goa, Damau y Diu. Del mismo modo, y como observa este antropólogo, anteriormente los itinerarios internacionales del brazo derecho y otras reliquias de Javier en 1949, circundando los límites del mundo comunista y dando la vuelta al mundo, sugieren una proyección extraterritorial de la religiosidad navarra como vanguardia de la identidad civilizadora hispánica.

El sexto bloque del presente monográfico contiene la presentación de la base de datos sobre el calendario festivo de Navarra, consistente en la digitalización del trabajo de campo de José María Jimeno Jurío (1927-2002), que su familia donó a Eusko Ikaskuntza. Los directores del proyecto, Roldán Jimeno Aranguren (UPNA/NUP) y Ainhoa Nieva Zardoya, dan cuenta del contenido de los fondos, de la metodología empleada por el etnohistoriador navarro en el primer lustro de los años 1970 –cuando realiza ese trabajo de campo–, del grado de ejecución del proyecto y de lo que resta por realizar.

Con las **reseñas**, por último, hemos querido prolongar y enfatizar algunos de los aspectos de los precedentes epígrafes, así como suplir sus lagunas, a través del análisis de significativas y recientes publicaciones al respecto. Mediante una selección que comprende desde las miradas históricas, pasando por las asociadas a una religiosidad *folk* y sus derivas en la modernidad, hasta las variables políticas que instrumentalizan festividades y rituales populares o que implican la articulación de religiones sustitutorias integrales, sacralizando pertenencias étnicas, adhesiones nacionales y/o comuniones valorativas. Unas u otras referidas tanto a ámbitos rurales como urbanos o marineros, a vecinos y compañeros de trabajo; y abarcando una amplia tipología festiva: romerías, marzas, fallas, Semana Santa, *mayos* y *mayas*, ferias, rituales de danza; calendarios festivos y/o folklóricos locales, comarcales o regionales; o diversas expresiones de religiosidad popular: cargos, cofradías, santuarios, imágenes y apariciones, ritos de paso.

Partiendo, como resulta lógico, de la bibliografía publicada al respecto en la propia Euskal Herria y muy especialmente del solar vascón, dado que Navarra y su “ciudad festiva” son la sede de nuestros quehaceres y que últimamente estamos asistiendo a un afortunado acontecimiento cultural: la publicación de las obras, escogidas primero y completas después, de José M^a. Jimeno Jurío, paladín del estudio de la cultura y religiosidad popular de Vasconia. Para enfocar también esta mirada hacia las sociedades de nuestro inmediato entorno ibérico –Cantabria, Castilla, Valencia– y hacia otras no tan lejanas en lo geográfico –la Provenza mediterránea– ni tan ajenas en lo cultural –esta misma Provenza y la hispana Chiapas–.

En cualquiera de estos ámbitos, las fiestas populares y otras expresiones de religiosidad constituyen sendas epifanías de las identidades respectivas. Multiformes tipologías festivas y plurales expresiones de identidades: locales, comarcales, regionales, grupales, de género, socioprofesionales, étnicas y políticas. Porque fiestas y rituales de la religiosidad popular denotan, expresan y reavivan las identidades colectivas de cuantos agregados sociales las protagonizan.