

La religión. Un tema de etnografía española

Religion. A topic of Spanish ethnography

Julio Caro Baroja

Antropólogo. Madrid.

RESUMEN

He aquí una lección del IV Curso de Introducción a la Etnología Española, en el CSIC de Madrid, en el que Caro Baroja se acerca a reflexionar sobre la evolución de la religión y la religiosidad en España.

ABSTRACT

A lesson is presented from the fourth year course , "Introduction to Spanish Ethnology", in the CSIC of Madrid, in which Caro Baroja meditates about the evolution of religion and religiosity in Spain.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religión | etnografía española | Caro Baroja | antropología de la religión | religion | Spanish ethnology | anthropology of religion

Un capítulo en el que las investigaciones antropológicas modernas presentan cierta pobreza, cierta ausencia de trabajos importantes, es el relativo a la religión. Las monografías de algunos antropólogos sociales y etnógrafos reflejan una falta de interés, acaso del propio investigador por prejuicios de opinión, también por falta de cierta cultura al respecto; y en otras ocasiones el problema arranca de la misma pobreza que presenta el grupo social que se estudia en punto a cuestiones religiosas. Esta pobreza puede decirse que está progresando de 1900 a 1984; y el proceso de empobrecimiento es paralelo al que hemos encontrado al referirnos a cosas tales como las técnicas y las artes y la literatura.

El panorama histórico y etnográfico se ha achicado hoy en relación con las cuestiones religiosas a grados verdaderamente inverosímiles, y previamente tendríamos necesidad de discurrir un poco sobre este proceso de achicamiento, que además es un proceso de banalización, por lo menos de banalización aparente. Desde el punto de vista antropológico es tremendo pensar que ya Nietzsche, hace casi cien años, dijo aquello de: «Dios ha muerto». Mucho más modernamente, Heidegger, de una forma más matizada, decía concretamente que la fe cristiana existía aquí y allá, pero que en conjunto en la sociedad de nuestro siglo Dios no es un dios viviente, como lo fue en otra época, no es un dios viviente a la larga. Pues bien, los antropólogos tienen, tenemos ante nosotros, este hecho dramático de la falta de fe en la existencia de Dios, de la creencia en Dios, en muchos grupos sociales; y de este hecho dramático y de esta realidad que existe en España como en otras partes, no hemos hecho ninguna reflexión importante, hemos seguido con nuestros encajes de bolillos y no nos hemos ocupado para nada de esta cuestión tan dramática, como es que pueda haber, no ya en las grandes ciudades, en las concentraciones urbanas, una sociedad atea o que no tenga interés por estos problemas; sino que también esto llegue a las comunidades no urbanas y se convierta en una trivialización, una banalización. Sin embargo, todos tenemos conciencia, a poco que leamos libros de etnografía, de folclore, de historia, de que la religión ha sido el motor más fuerte de la vida social hasta hace poco. Nos encontramos que, para bien o para mal, la religión daba grandes consuelos a los hombres, producía grandes luchas y que toda una serie de disciplinas científicas que se desarrollan sobre todo en el siglo XIX nos hablan de una ciencia de las religiones en concreto, de una historia de las religiones y de una sociología de las religiones, con lentes grandes que ahora tendríamos que sustituir por unas más pequeñas.

¿Qué sabemos de la religión y de la religiosidad en los grupos sociales observables en España hoy?, porque de documentos históricos, de documentos en el tiempo, tenemos una cantidad casi excesiva -monstruosa-, desde los archivos inquisitoriales hasta los archivos eclesiásticos de todas las diócesis, obispados, catedrales, desde tiempos antiguos. En antropología, hoy, esto se ha minimizado, y nos encontramos con que no tenemos una idea clara más que de conceptos generales, una idea muy oscura de la aplicación de estos conceptos generales a nuestro caso específico de la etnografía y antropología española. Tenemos ideas generales sobre la religión católica como la expresión de una forma común y extendida de religiosidad, que tiene como todas, tres manifestaciones o partes fundamentales, en teoría: una parte dogmática, una parte narrativa y una parte ritual. Estas partes siempre en el pueblo se han desarrollado de formas muy irregulares y muy distintas entre sí; porque la limitación del conocimiento de lo dogmático ha sido siempre mayor que la limitación en lo narrativo o en lo ritual; pero hoy, el conocimiento es mucho menor que en siglos pasados, porque en siglos pasados había muchas vías de divulgación, que llegaban hasta el pueblo, del conocimiento de la religión cristiana y católica. Tenemos nada menos que una literatura, casi desconocida en absoluto por los críticos literarios e historiadores de la literatura, que es el sermón, el sermonario. Sabemos algo de los grandes oradores sagrados del siglo XVI (Fray Luis de Granada), los que hacían los libros de retórica sagrada, los modelos en todo este orden que son los clásicos de la literatura sagrada española. Pero, de la cantidad de explicaciones que se daban, no a la gente culta de las ciudades, a los hombres de letras, a las personalidades que podían tener una cultura superior, sino al pueblo; de esto tenemos una idea muy pequeña y muy pobre, porque es forzoso decirlo- la lectura de los sermonarios no es lo más placentero que hay. Es decir que se pueden leer más fácilmente comedias o textos que tengan cierto valor literario y que nos atraigan porque nos llaman a la imaginación, pero lo que era capaz de oír un español del siglo XVIII en un sermón de pueblo, en *Fray Gerundio de Campazas* está bien expresado, eran unas cosas tan imposibles de pensar que hoy lleguen a la generalidad de las gentes, que esto es ya un motivo de sorpresa.

Otro elemento que tampoco puede considerarse fuerte hoy en la vida popular es la lectura de libros de santos o de biografías de personas que aspiraban a la santidad. Esta bibliografía es también enorme y nos da unos arquetipos, unos modelos de fe religiosa que las gentes populares han tenido, es decir, que estas biografías de monjas milagreras, de ascetas, de monjes que tenían fama en un grupo limitado de una comunidad, como podía ser en Valencia, en Cataluña, en Castilla, es algo que también en nuestro siglo se ha barrido y no es más que una memoria -si es que la hay- en el pasado, muy difícil de reconstruir y seguir.

Todavía tenemos toda esa literatura popular, popularísima, que eran las comedias de santos, las comedias con grandes tramoyas, en las que los santos aparecían realizando los milagros ante el público, con trucos escenográficos que hasta el siglo XIX eran populares -no había fiesta de pueblo un poco importante que no las tuviera- y que hoy son también algo del pasado, algo de lo que no tenemos ni idea remota de la importancia que ha tenido.

Es decir, que para entender las partes dogmática y narrativa de lo que ha sido la religión hay aquí un hiato, una falla enorme, en nuestra concepción, en nuestra visión de antropólogos actuales. Esto mismo se puede reducir a una literatura todavía mucho más popular, más hecha para el pueblo, que es la literatura de los pliegos de cordel, en la que constantemente están gravitando sobre las personas y los temas, los milagros, las intervenciones de la Virgen, etc.

Nos encontramos, pues, con un empobrecimiento total, desde comienzo de siglo hasta hoy. La limitación de los conocimientos de las partes dogmática y narrativa sería necesario suplirla por grandes investigaciones de tipo bibliográfico y haciendo análisis de los conceptos que al pueblo le han podido llegar por esta vía oral: sermón, recitación, teatro, etc. Posiblemente lo que quede todavía más vivo, con más vigencia, son ciertos aspectos de la vida religiosa en lo ritual: los ritos. Los ritos de la iglesia y los que están pegados a ella.

Es evidente que, a lo largo del año, las fiestas, las grandes celebraciones siguen teniendo, en pueblos,

villas y ciudades, una vigencia mucho mayor y son más visibles, más estudiables. En cualquier monografía antropológica sobre una comunidad rural puede haber un capítulo bastante desarrollado sobre las fiestas del año, las ceremonias a que dan lugar, etc. Pero, esto también, hoy en el mundo moderno, tenemos que estudiarlo desde un punto de vista algo distinto al pasado, porque en esta parte ritual de la religión es claro que, en muchas grandes ciudades y en pueblos, se observa el efecto de la comercialización y del turismo, que es un efecto distinto a lo que era en su origen; es un efecto propio de nuestra época, pero no el clásico que tenían estas celebraciones.

Así que tenemos aquí una figura de lo que es lo religioso y esto da ocasión a que las encuestas que se han hecho desde dentro de la iglesia por sacerdotes, por gentes interesadas en el problema desde el punto de vista de la fe profesional, de su creencia, den unos resultados que son muy problemáticos, en relación con la fe religiosa en conjunto. Hace algunos años, unos amigos míos, sacerdotes, hicieron una encuesta sobre la fe tal como se presenta en Navarra -no es una encuesta antropológica sino una encuesta hecha por personas de la religión- y se encontraron con unas figuras de fe que son completamente imposibles de meter en el mundo tradicional dogmático de la iglesia católica. Por ejemplo, se hacía una pregunta acerca de la creencia en la existencia de Dios y a esta pregunta contestaba afirmativamente una porción enorme de la masa interrogada, un noventa y tantos por ciento creía en Dios; pero luego, paradójicamente, se hacía algo parecido en relación a otros aspectos dogmáticos de la religión y ahí la cifra ya no era la misma, lo cual quiere decir que la religión estaba en una especie de situación comprometida en su totalidad o en su esquema general. Es decir, que si se preguntaba sobre la creencia en el diablo, la estadística bajaba de una manera terrible. En conjunto, en esta encuesta, que es muy interesante y que los antropólogos no han utilizado, se veía que el hombre moderno en este orden, y estando dentro de un esquema, como es el esquema religioso católico, cree, o creía, en lo que le conviene y en lo que no le conviene no, cosa que verdaderamente es chocante, pero que es así. Por ejemplo, se hablaba de la creencia en la inmortalidad del alma y en esto sí creían muchos; en la creencia en el infierno, menos. Esta especie de configuración de la creencia en la sociedad actual es algo que, desde el punto de vista antropológico, es fundamental, pero, como sigo diciendo, los antropólogos seguimos haciendo encajes de bolillos y ocupándonos de lo secundario y no de lo principal, siendo éste uno de los temas principales de la antropología moderna.

Tenemos otro asunto que está relacionado con éstos, la forma de la fe religiosa que se da en la vida urbana y en la vida rural. Estas dos expresiones son fundamentales y aquí no vamos a hacer una distinción sociológica más o menos aproximada sobre lo mucho que se ha dicho de que la vida urbana produce una mayor falta de fe y la vida rural mantiene ciertas formas de fe, porque esto sería banalizar, trivializar y convertir la respuesta en una cosa de antemano pensada o sabida. Tenemos que investigar más en esta dicotomía, en esta diferenciación, porque en este mundo -son cosas que aparecen a veces como con un aire muy ligero y muy superficial- por alguna causa (que no está bien estudiada y que tampoco ni los antropólogos ni los sociólogos nos dicen), no encontramos una razón para que algo tan antiquísimo, tan precristiano y tan anticristiano como es la fe en la astrología, hoy, en todas las grandes ciudades del mundo y en todas las sociedad urbanas tenga representación y expresión. Pueden ustedes decir que el que aparezcan horóscopos en los periódicos y en las revistas es una banalidad, es una anécdota, un juego como el de los crucigramas o algo por el estilo; pero esto también lo decimos a priori. No sabemos bien qué es lo que pasa en las conciencias de la gente cuando hoy en el mundo, más en la ciudad que en el campo (esto siempre ha sido más urbano que campesino), nos encontramos con que la fe astrológica tiene su expresión, y que esta expresión ¿no nos llevará a pensar que los que la manifiestan están metidos en la lucha filosófica entre los fatalistas y los que piensan en el libre arbitrio? Mucha de esta gente no tiene la menor idea acerca del enorme drama que hay entre la fe astrológica y la fe cristiana, no saben nada respecto a la contradicción que puede haber en la creencia en un hado, un *fatum*, y la creencia en el libre arbitrio, porque en realidad estos problemas son para el hombre moderno otros tantos paréntesis, surgen: surge la fe astrológica en un momento dado, como surge la fe en Dios en otro o la falta de fe en el diablo por otro, pero todo está falto de la estructura, de la trama fundamental que tenía en otros siglos. Estamos en un momento de desintegración de todos estos pensamientos, como nunca se ha podido imaginar. ¿Efectos del racionalismo? En parte sí, en parte no, porque la fe

astrológica es no sólo anterior a la fe cristiana sino a toda idea de pensamiento racional sobre la libertad del hombre.

También podemos pensar que, en la vida urbana, todavía hay una parte de fe en las técnicas adivinatorias antiguas. Todos sabemos que, por las calles o en ciertos rincones, hay gentes que se dedican a la quiromancia, que es una cosa muy antigua y que está corrientemente también banalizada en el hecho de que el joven o la chica le pregunten a la gitana la observación de la mano. Pero el estudio de las artes adivinatorias en una forma no anecdótica es también un estudio que está fuera de la investigación real, y otro tanto puede decirse sobre las prácticas populares de brujerías y hechicerías, acerca de las que la sociedad moderna tiene una curiosidad un poco morbosa. Cuando yo escribí un libro sobre las brujas y otro sobre las vidas mágicas y la Inquisición, lo hice en una época en la que la carne de bruja y de inquisidor estaba más barata que ahora, no había tanto interés morboso como hay hoy por estos temas. No cabe duda de que este interés por cuestiones de este tipo, relacionadas con magias, satanismo, etc., indica un hecho que en antropología, en etnografía, no está estudiado. Como tampoco hay unas buenas informaciones (y sigo con el problema sobre todo de las sociedades urbanas) de cuál es la situación real de las comunidades protestantes de tradición vieja en España, que hay y parece que no existen y no interesan; de cuál es el sentido de la penetración de ciertos grupos nuevos religiosos, exóticos, en el país. Yo en conjunto, haciendo ayer el guión de esta intervención, veía que en nuestra disciplina hemos dejado a un lado cosas de una importancia enorme, para dedicarnos a cosas de una importancia tal vez secundaria, pero que son más fáciles de seguir con un método ya dado y con un procedimiento escolástico, el que sea.

Si del mundo urbano vamos al mundo rural, nos encontramos con una situación muy distinta según las diferentes partes de la Península. Porque no cabe duda de que la zona norte en conjunto ha sido una zona en la que se han conservado más hasta nuestros días -por lo menos hasta los días de las personas de mi edad- una cantidad de creencias que tocan a la parte narrativa no de la religión católica, sino de algo que es lo que podemos llamar los sistemas míticos. El mito, para mucha gente de hoy, es algo opuesto a la realidad. Esta es una concepción que arranca del racionalismo de los griegos, cuando empiezan a hacer la crítica de sus propios mitos, empiezan a considerar que las fábulas, lo que cuenta Homero, o los poetas y los trágicos, es algo que atenta a la dignidad de lo que puede considerarse que es un dios. Esta especie de negación de la realidad del mito la aprovechan los cristianos, y después en el mundo del positivismo moderno, de la filosofía del siglo XIX, se sigue utilizando la idea del mito como opuesto a la realidad, como algo equivalente a fábula, a cuento, a relato, frente a lo que es la razón y la historia, que son la realidad, el *logos*. Pero esta posición es intelectualista; tanto en los griegos y en los cristianos había intereses particulares para presentar el mito desde este punto de vista, como en los racionalistas del mundo moderno.

En el mundo campesino, en el mundo que yo todavía he podido estudiar en algunas comunidades de la tierra de Navarra, o en algunas otras regiones donde he hecho pequeños sondeos y otras personas mayores que yo, que lo han hecho con más intensidad, nos encontramos con que esto, el mito en sí, es una parte de la realidad, de la vida del mundo, que tiene en sí misma tanta realidad como puede tener un animal, una planta o un monte; es algo que está metido en la realidad. A veces lo que pasa es que unos han pensado que ésta era una realidad del pasado, muchas personas en el mundo campesino cuentan estos relatos, estas tradiciones, como si fueran sucedidos reales pero tras pasados al pasado. Para otros, sin embargo, todavía es realidad del presente, algo vigente hoy día. Esta representación distinta del mito como realidad pasada o presente es algo que no está del todo bien analizado en los libros, como tampoco está bien analizado el modo como el mito puede estar viviendo al lado de la creencia religiosa dogmática. Porque la religión católica, cristiana, es la que ha considerado siempre que estos mitos son expresiones de la falsedad y de lo no existente, y, sin embargo, para el hombre que vive en el campo y que en parte es creyente y católico, el mito sigue siendo algo que no es falsedad ni relato, sino que existe y que explica una parte de la realidad. Si hacemos un recuento de los mitos que pueden darse en tierra vasca, que es un poco particular, o mitos que se pueden dar en la Montaña de Santander, o en Asturias o en Galicia, que a mi juicio son las zonas en que la representación mítica del mundo es mayor, nos daremos cuenta

de que muchos de ellos existen en función de fenómenos naturales, de paisajes muy concretos, que no tienen ese carácter de universalidad que puede tener un mito griego antiguo o una concepción de una religión absolutamente vigente en todas sus partes. Es una concepción fragmentada, limitada, de algo que es natural, verdadero, pero que está achicado en su contorno, por lo mismo que tiene un contorno distinto alrededor que es la fe religiosa, la fe católica.

Los mitos se dan como una parte de la realidad, no sólo en función de los orígenes, sino también en función de los hechos de la vida cotidiana, y esto hoy es más difícil de seguir que en otras épocas. Pero si, para un hombre moderno, o para un hombre ya racionalista del siglo XVIII o XIX por ejemplo, la creencia en duendes es una fábula o una superstición -un mito en el sentido racional de la palabra-, para la gente que aún vive (hay casos en el Alto Aragón y en otras partes) que cree en la existencia de estos seres, de casas habitadas, de otras representaciones, que para nosotros son falsas o no existentes en la forma que pensamos que es la realidad, es evidente que el mito tiene una corporeidad, una razón, que no es la que nos da la interpretación griega, ni cristiana, ni racionalista. Es algo que hay que estudiar en sí, pero, ¿quién lo estudia?, pues en esto los folcloristas del siglo pasado hicieron mucho más que los antropólogos del siglo XX, claro que tenían más materiales para hacerlo. Pero aquí -y como ven ustedes estoy haciendo un índice analítico de fallos de nuestra investigación-, aunque no será fácil de llenar ya, por el mismo deterioro de nuestra idea, un poco de análisis de algunos mitos explicativos, de algunos mitos naturalistas en relación con las sociedades y las poblaciones que hoy queden con caracteres más tradicionales, se podría hacer, porque no se ha hecho. No se ha hecho porque también en algún aspecto en los antropólogos pesa este criterio de racionalismo decimonónico y quieren explicar estas cuestiones en función de ideas propias de ellos y no del prójimo (las supervivencias y todos estos vocabularios de los que hablábamos en otra ocasión).

Tendríamos que volver a estudiar no solamente esto sino otros conceptos que tocan otra vez a la religión cristiana y a la religiosidad del hombre, en función del cristianismo y concretamente del catolicismo. Los antiguos teólogos españoles, que hoy son muy poco leídos, pero que para el conocimiento de la historia del pensamiento español y del desarrollo de la historia de España son lecturas fundamentales, hacían una distinción fundamental en la teología cristiana. Había una parte especulativa -el conocimiento de Dios en sí mismo- y una parte práctica, que era otro aspecto que hoy también los antropólogos nos hemos comido, lo hemos dejado un poco de lado con nuestras reglas de métodos sociológicos, etc. Es el estudio ético, en relación con la creencia religiosa o con algo que no es creencia religiosa, de esta parte práctica que decía fray Luis de Granada que es el estudio de los vicios y de las virtudes de los hombres específicamente, objetivamente.

En una novela o relato antiguo, esta división del hombre como un ser con vicio y con virtud era una cosa clara, distinta y evidente. No hay más que ver cualquier comedia clásica para verlo. Pero, en el hombre moderno, este aspecto de la parte práctica de la religión y del estudio de los vicios y las virtudes se ha sustituido por otros conceptos que se consideran más científicos pero que sin embargo no nos evitan el tener que analizar el problema del bien y del mal, considerados como aspectos fundamentales de la ética y la sociología del hombre. ¿Qué es el bien, qué es el mal para una comunidad actual, sea urbana o rústica? Si empieza uno a buscar bibliografía un poco segura y un poco objetiva sobre este tema, se encuentra con que no hay, no hay más que banalidades, más que pequeñas suposiciones.

En esto volvemos a la pregunta primera respecto a qué significa la expresión de Nietzsche: *Gott ist tot* (Dios ha muerto) y hasta qué punto podríamos pensar en que, en el mundo contemporáneo, ha muerto tal vez más todavía el diablo. La conciencia popular de Dios tiene su dimensión propia hoy, la conciencia popular del diablo también tiene que tener una dimensión propia. Pero en realidad se intuye, se prevé que son dos conceptos, si quieren ustedes, nada más que dos conceptos que los sociólogos y los antropólogos tienen completamente abandonados y que, sin embargo, hay que volver a estudiar, hay que volver a ajustar a una visión, porque puede haber incluso proyecciones de lo religioso a lo estrictamente laico. Todos sabemos que, en el mundo moderno de la vida religiosa y de los conceptos relacionados con la religión, se han trasladado muchos conceptos a la vida política y a lo que no es religioso. Es decir, que

ideas sobre el bien y el mal las tiene mucha más gente que la que tiene ideas sobre el problema de la existencia de Dios o del demonio.

De todas maneras, aquí nos encontramos con la necesidad de un nuevo análisis que tendría que abarcar los temas sociológicos con relación a la organización social, las representaciones colectivas dentro de esta organización y los elementos que han quedado dentro de nuestra vida cotidiana actual de todas aquellas teorías antiguas acerca de la significación moral de los estados, de los hombres, no sólo en relación con la moral del campesino, sino también del mercader, del soldado, del juez o del hombre de leyes, de los hombres pudientes por razones específicas de nuestra época y, en fin, la moral de los grandes príncipes y las personas que están a la cabeza de los pueblos. Esto tampoco ha sido objeto de un examen o análisis valioso; probablemente hay razones para pensar que, en la representación colectiva que tiene el hombre moderno respecto a personas que no son de su clase social o de su estado, gravitan muchas ideas antiguas y muchos lugares comunes heredados. Lo que pasa muchas veces también es que estos lugares comunes heredados no se sabe cuál es su origen, se dan como algo existente, pero el origen o la justificación racional primera de por qué se cree esto no está aclarada; y, por lo tanto, es algo en lo que nos encontramos un campo inmenso de investigación, si nos planteamos la exposición de la idea de Dios en la sociedad moderna. Un campo enorme, si nos planteamos la posición de las creencias antiguas no cristianas, en relación con temas tales como la predestinación, el valor de las artes adivinatorias, de la astrología. Un campo de investigación enorme también, si en cada región de España queremos obtener una figura real de cuál es la representación colectiva que hay de la religión en sí (ese caso de Navarra se puede extender a muchas partes y profundizar desde un punto de vista antropológico). Luego nos encontraremos también con que aún se puede hacer alguna investigación bastante original en relación con la concepción de los mitos, donde existan, y el papel que tiene en la vida moral del hombre español actual esta herencia difusa, no bien conocida, de las reglas que daba la teología cristiana en su parte práctica, en este análisis minuciosísimo que hicieron los casuistas en su época, sobre todo en los siglos XVI y XVII, de los vicios de los hombres como tales.

Esto, como programa antropológico, creo que vale tanto como los estudios sobre tecnología o sobre regímenes sociales y económicos, o sobre organizaciones de tipo social en relación con los oficios, que son los que nos llevan el mayor tiempo y la mayor preocupación. Porque, en suma, cuando se toca este problema de las creencias, de la religión, es cuando vemos que hay una falacia grande en estas divisiones por asignaturas, como puede ser la división aceptada y ya convertida en dogma entre la antropología social y la antropología cultural. La antropología social puede ser un aspecto sociológico, el estudio de ciertas reglas sociales, y la antropología cultural puede tener también una limitación en el estudio de tecnologías y artes industriales y oficios; pero cuando se toca es problema de la fe y de la creencia y de cómo todos los elementos de la vida del hombre están constituidos en función una fe o de una falta de fe, entonces esta división, que parece tan pedagógica, tan clara, y que en sí puede parecer que está bien como asignatura, nos deja fuera una cantidad enorme de investigación. Porque hoy, aquí y fuera de aquí, hay un peligro grande, que es el de confundir las reglas o el método de la enseñanza, para el cual el dividir el conocimiento humano en asignaturas es útil, con el método de investigación, en el cual la asignatura es como un corsé, es algo que no nos sirve, no nos llena, no nos cumple, porque hay unas interrelaciones, que no son esto de los trabajos interdisciplinarios que hacen los profesores en sus cátedras, uniendo un estudio de sociología con otro de economía, etc., sino que es la materia del conocimiento en sí la que está unida y la que no podemos dividir en estas formas tan pedagógicas y tan comunes. Hay que romper a veces el método de la enseñanza y volver a ver las cosas en sí mismas, y sobre todo verlas, a lo mejor, con unos ojos que no son precisamente los de nuestra visión científica del mundo moderno, sino que hay que reconstruir unas visiones en las que estos esquemas, estas reglas de investigación que nos han impuesto no sirven más que para ofuscarnos e impedirnos ver unas realidades, como son todas éstas.

Hoy puede decirse que de una gran parte de la investigación antropológica moderna todo esto que he expuesto ahora, de una manera un poco torpe y sin los debidos apoyos, es algo que no tiene demasiada importancia; y sin embargo, dentro de la vida histórica del país es algo primordial. En esto pasa igual que

con el estudio del arte popular en relación con la literatura, y con algo que ya es más problemático, que es la posibilidad de hacer un análisis de si existe o no una filosofía popular, que no es lo mismo que una sabiduría popular.

En fin, hoy creo que he tratado la parte más problemática que tenía ante mí en este curso, y lo que desearía es que ustedes, si tienen alguna duda u objeción, la hicieran individual y particularmente, porque para mí el problema fundamental que hoy tenemos es el achicamiento del estudio de la etnología y de la antropología española, por excesivo dogmatismo de cátedra.

Publicado: 1984-11

