

## PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN TRADICIONAL ANDALUZA

*Pedro Gómez García*

Si consideramos que la realidad sociocultural de nuestro país sigue estando falta de investigación antropológica, estaría por asegurar que el campo de los hechos religiosos, pese a ser frecuentemente tratado, no ha sido debidamente tratado y comprendido. En Andalucía, en los años cincuenta, fue pionero Julio Caro Baroja (1957), al estudiar la Semana Santa de Puente Genil. Pero en los estudios antropológicos sociales de pueblos andaluces, pocas veces se encuentra siquiera un capítulo dedicado al tema; si bien hay excepciones, como la monografía de Pío Navarro sobre Mecina Bombarón, que aborda en forma de epílogo el tema de la «religión y creencias» (Navarro Alcalá-Zamora, 1979)<sup>1</sup>.

Posiblemente resulta más problemático analizar el sistema religioso que el sistema de parentesco o la estratificación social; quizá se presentan ciertas objeciones teóricas o incluso escasean precedentes y recursos metodológicos. Sin embargo, la antropología de la religión no parece menos necesaria que la antropología política o la económica, en orden al conocimiento de un sistema social global; y sobre todo para los interesados en su

<sup>1</sup> Existe un repertorio bibliográfico sobre religiosidad popular, publicado por Rafael Briones y Pedro Castón (cfr. Briones, 1977). Más recientemente han aparecido tres volúmenes con los textos del congreso sobre religiosidad popular celebrado en Sevilla, en 1987 (cfr. Alvarez Santaló y otros, 1989).

transformación.

Ya es clásico el intento de analizar cómo afecta la religión a la vida social, desde las matizadas tesis de Max Weber (1905) y de R. H. Tawney (1926). En el campo de la antropología, ha sido un empeño permanente dar cuenta de los fenómenos religiosos observados, con estrategias muy dispares. Según indica E. E. Evans-Pritchard, «para el antropólogo social, la religión es lo que la religión hace», de manera que «lo más importante es cómo las creencias y prácticas religiosas afectan en cualquier sociedad al espíritu, a los sentimientos, las vidas y las relaciones mutuas de los miembros de las mismas»; en suma: el «estudio de la religión como factor de la vida social» (Evans-Pritchard, 1965: 90-92), sin prejuizar que para el creyente tenga además otra dimensión.

Este es, sin entrar de momento en más precisiones, el tipo de antropología de la religión que habría que profundizar en Andalucía. Ante el investigador se abre un terreno inmenso, inexplorado, frecuentemente en vías de extinción: tradiciones religiosas, fiestas, semanas santas, romerías, creencias y prácticas, movimientos revitalizadores...

#### *Análisis socioantropológico: un estudio de caso*

Entre las investigaciones recientes de las que tengo noticia, voy a fijarme en un estudio de caso, que me conducirá luego a otras consideraciones metodológicas y críticas generales. El caso al que me refiero es la Semana Santa de Priego de Córdoba, estudiada por Rafael Briones en una tesis doctoral, presentada en la Universidad de París-Sorbona (Briones, 1979). Esta elección es aleatoria; cualquier otra manifestación religiosa podría servir de punto de partida. Lo que sí parece claro es que el estudio de casos concretos podrá ir cubriendo la primera etapa para el desarrollo de una antropología de la religión tradicional andaluza.

En la Semana Santa de Priego, encontramos plenamente vigente un ritual religioso, delimitable con nitidez, que constituye un proceso particular dentro del conjunto social: una práctica ritual que puede ser descrita y cuyas estructuras y funciones pueden ser analizadas. Así lo hace el autor, con resultados que nos ofrece en su trabajo ya terminado.

La primera parte presenta la *reconstrucción del ritual* de Semana Santa, en términos que diríamos etnográficos o sociográficos. Describe los elementos que intervienen («morfología del ritual»): personas participantes, objetos signo, comidas especiales, espacio y tiempo del rito, la palabra y el cuerpo en el rito. A continuación describe en orden riguroso el despliegue de la acción ceremonial («sintaxis del ritual» le llama, aunque más bien se trata de la estructura superficial): destaca la coherencia del conjunto, la procesión como unidad fundamental, el momento culminante de la subida al Calvario, las irradiaciones de la Semana Santa en ciclo anual.

Dedica la parte segunda al *análisis de las relaciones sociales* implicadas en la Semana Santa, poniendo de manifiesto las funciones sociopolíticas que cumple. Este análisis le lleva a conclusiones muy precisas. La Semana Santa constituye una instancia de *integración social* de los individuos y grupos prieguenses; la celebración afirma las diferencias y la unidad del pueblo, aportando un modo de *autoidentificación* común. Aparte de esto, el ritual se hace trasunto político, lugar en que entran en juego *relaciones de poder* en torno al objeto simbólico. En efecto, allí pugnan rivalidades entre grupos que, no obstante, canalizan su violencia sin que haya peligro -la ritualizan-. Cito a R. Briones: «La Semana Santa se organiza en grupos o en clases. Está la masa, pasiva y dependiente, que delega la gestión del poder en un grupo de dirigentes. Este grupo de dirigentes se divide en grupos diferentes que reciben la solidaridad y la legitimación de su poder de la gran masa, según diferentes criterios: ideológicos, sociales, económicos, familiares, profesionales, etc. Todos estos grupos están en

situación de lucha por el poder. En esta lucha, buscan alianzas exteriores a los grupos, y negocian entre sí. La competición o división lleva consigo la negociación y los pactos, no sólo para reforzar el propio poder, sino también para no atentar contra la unidad del grupo. Todos estos mecanismos son claramente de orden político» (Briones, 1979: 288-289). No se trata sólo de que la organización del ritual obedezca a unas relaciones de subordinación que pudieran llamarse «políticas», de política interna a lo religioso, sino que deja traslucir las formas de organización de la misma sociedad. Como comprueba Briones, las relaciones entre los grupos participantes corresponden a las relaciones de fuerza y poder en la vida cotidiana: «Esos mecanismos de reencuentran, en Priego, en otros dominios fuera del simbólico religioso de la Semana Santa: trabajo, economía, educación, cultura, etcétera» (*Ibidem*: 289).

Más todavía: El análisis de los cambios sucesivos en las cofradías conduce al descubrimiento de la movilidad social producida en los últimos años. Se evidencia el condicionamiento por parte del conjunto sociocultural y su evolución. «La evolución de la Semana Santa corresponde también a la evolución sociocultural» (*Ibidem*: 289-290). Muestra cómo, en la época franquista, las cofradías tradicionales, completamente dominadas por el clero, detentaban todo el poder religioso; igual que todo el poder económico y político se concentraba en manos de una clase social, vinculada al clero, sin que las clases media y obrera tuvieran ningún acceso al poder. En cambio, cuando, con posterioridad, la situación sociopolítica comienza a cambiar y nuevos grupos de jóvenes, obreros e intelectuales empiezan a influir en la vida social, entonces, los antiguos poderes se ven obligados a reconocerlos como interlocutores válidos. Se toman distancias respecto a la iglesia; pero también llegan a crearse nuevas cofradías, hecho que corrobora la afirmación de que la estructura social del ritual refleja y expresa de alguna manera la estructura política y económica.

Queda pendiente averiguar si el ritual, o más genéricamente

la religión, siendo instancia de integración y de identidad social, cumple siempre una función legitimadora de la situación establecida, o no. ¿Puede convertirse en una instancia deslegitimadora, impugnadora del sistema? En el caso de la Semana Santa prieguense, según R. Briones, ambos aspectos se hallan presentes: «El ritual es un proceder en el que el grupo se engaña y se aliena para poder sobrevivir. El ritual afirma y niega las cosas al mismo tiempo. El pueblo afirma su libertad respecto a todo poder, a toda norma, y, al mismo tiempo la niega, sometándose a ellos» (*Ibidem*: 291). Todas las tensiones acumuladas y la violencia reprimida se activan, en el ritual, como potencial capaz de destruir el sistema vigente. Pero lo normal es que las aguas vuelvan a su cauce, no rebasen del plano simbólico al real, y que en vez de la desintegración del grupo se siga un reforzamiento de su integración. El autor, aunque se formula otras preguntas más, no nos responde si el proceso se resuelve siempre y necesariamente así.

Después del capítulo dedicado al análisis de las relaciones y funciones sociopolíticas implicadas, viene una tercera parte que se ocupa del *análisis de las relaciones simbólicas* constitutivas de la Semana Santa de Priego. Rafael Briones emprende un estudio de la experiencia simbólica misma, de los mecanismos que intervienen en dicha experiencia y de las funciones proyectivas desempeñadas en cuanto experiencia fundante y reguladora de la vida social. «La hipótesis que nos guiará -apunta- es que el conjunto simbólico, construido alrededor del mito de Jesús de Nazaret en su pasión, muerte y resurrección, concentrado en la imagen de Jesús Nazareno subiendo al Calvario, conduce el profundo deseo de vida de los individuos y su búsqueda de paz social. Sirve para canalizar la muerte y la violencia, en Priego, hallando así una solución a esas realidades del mundo irracional que la razón no puede captar. Así, Priego, mediante el ritual de la Semana Santa, se identifica y se afirma como individuo y como grupo. Se puede hablar, pues, de la Semana Santa como del acto fundador de los individuos y del

grupo de Priego en conjunto» (*Ibidem*: 296-297). Sin embargo, para la comprobación de esta hipótesis, dice valerse de una «metodología fenomenológica», que luego resulta ser más bien cierto tipo de hermenéutica, bastante cercana en sus logros a lo que tal vez hubiera sido preferible: un análisis de la lógica concreta subyacente al ritual y a su sentido, en su nivel específico de significación.

El aspecto central reside en la relación de intercambio simbólico entre el pueblo y la imagen del Nazareno. El pueblo es el sujeto de la experiencia simbólica; y la imagen, el objeto. El sujeto popular, tanto individuos como grupo, en situación de indigencia radical, en conflicto latente, bajo *amenaza de destrucción*, vive un sentimiento de angustia y pena. Las aspiraciones más profundas están frustradas o en peligro de miseria, violencia y muerte. Esa es la situación que afluye al drama ritual, mediante el cual van a superarse simbólicamente los conflictos. El objeto privilegiado lo encarna la imagen de Jesús Nazareno, que acumula en sí una doble significación, de miseria-violencia-muerte, por una parte, y a la par, de grandeza, paz y vida. Esta imagen hace (como diría Lévi-Strauss) de «operador lógico» que posibilita el tránsito de un estado a otro: de miseria a grandeza, de violencia a paz, de muerte a vida. Se pasa de la amenaza de destrucción a la *reconstrucción de la identidad* propia, a la realización simbólica de los deseos profundos y la exaltación de la unidad del pueblo, que llega acompañada de sentimientos de confianza y alegría.

Semejante transmutación de la experiencia vivencial, inducida simbólicamente, queda explicada por la puesta en acción de una serie de *mecanismos* (cfr. Briones, 1979: 408 y ss.) y procesos psicosociales (proyección, identificación, sustitución, intercambio simbólico, coexistencia de los antagónicos...). Su efecto real supone un alivio de las tensiones que permite seguir viviendo.

Con todo, las estructuras sociales permanecen como antes. La experiencia simbólica aparece con toda la ambivalencia constitutiva del lenguaje simbólico: «Habría en Priego -

concluye R. Briones- diferentes tipos de 'nazarenos', pero todos encontrarían su lugar en el viernes santo, alrededor de Jesús Nazareno, que es quien les confiere identidad. Jesús Nazareno es la imagen que proyecta imágenes diferentes» (Briones, 1979: 444). Se trata, en realidad, podemos añadir, de un significante polisémico, es decir, susceptible de significar los más diversos mensajes, según el contexto y la interpretación. Sin duda existe un sentido originario, pero ya sabemos que toda experiencia simbólica, por su naturaleza, no tiene un significado transparente, sino que requiere ser descifrado, interpretado; porque es un lenguaje de doble o múltiple sentido. De ahí que su significado pueda variar según la inserción social del intérprete (cfr. Gómez García, 1983). No es raro que la interpretación religiosa dominante suela coincidir con la de la clase dominante.

#### *Una aproximación complementaria*

Una vez más, la dimensión religiosa se reintegra al conjunto del sistema social, nos remite a los procesos de endoculturación de los individuos, a la conformación de los grupos humanos, a los antecedentes históricos, etc. Como si para un cabal entendimiento del hecho religioso fuera necesario no limitarse a una sola perspectiva. Michel Meslin sostiene precisamente a propósito de la antropología religiosa: «La ciencia de las religiones (...) obliga, en una voluntad de equilibrio y de comprensión lo más total posible, a relacionar lo histórico y lo social, lo psicológico y el análisis de las estructuras» (Meslin, 1978: 255). La misma antropología habrá de ser enriquecida con las aportaciones de otras ciencias del hombre. Por ejemplo, si es verdad que lo sociocultural, y por ende la religión, se mueve en gran medida a niveles inconscientes, puede resultar esclarecedora una aproximación psicoanalítica. Es lo que ensaya Carlos Domínguez, trabajando sobre los mismos materiales recogidos en el estudio de la Semana Santa de Priego

y sobre otros datos de la romería del Rocío (cfr. Carlos Domínguez, 1982). Sus observaciones hermenéuticas me parecen enormemente sugerentes para captar el sentido escondido y la función psicodinámica cumplida por el ritual, en la religiosidad tradicional andaluza. Piensa que «Andalucía tuvo una primera infancia oriental y materna a la que la siguió una segunda infancia fatalista y musulmana. Su adolescencia fue barroca y en ella cuajó la religiosidad tradicional de nuestros días. Esta historia rica y compleja ha dado lugar a unas manifestaciones religiosas tradicionales que claramente la diferencian de las de otros pueblos» (Domínguez, 1982a: 56). En suma, el apego regresivo a «lo materno» y el rechazo impotente de «lo paterno» representarían las dos claves fundamentales: La devoción mariana como refugio y consuelo frente a un Dios fatal, relacionado con la milenaria opresión del pueblo. Y paralelamente: una huida del futuro histórico, hondamente escéptica, para sobrevivir al amparo de la sensibilidad estética del momento presente y bajo la obsesión de la muerte. Este conflicto, existencial y social, necesita ser elaborado, y encuentra su modo peculiar simbólico, ritual, a través de la dramaturgia barroca de la Semana Santa.

Lo «paterno» connota la autoridad, la ley, el orden social opresor; suscita una ambivalencia afectiva, que provoca una rebelión violenta, seguida del sentimiento de culpa y la necesidad de reconciliación. Desde el psicoanálisis, la Semana Santa es contemplada como un trasunto de la fantasía del asesinato del padre. En Priego, curiosamente, se convierte a Jesús en «padre»: Encontramos la cofradía que desempeña el papel central en las procesiones bajo la advocación de «Nuestro Padre Jesús Nazareno». En el desenvolvimiento del desfile, observamos tres momentos. En el primero, lo paterno es violentamente negado; el pueblo se hace el protagonista de la situación, «los hermanos unidos en una lucha ritual frente a la autoridad, el poder y la ley»; se apoderan de la imagen. En el segundo momento, a lo largo del viacrucis hasta el monte Calvario, se



desata aún más la violencia, ritualmente canalizada, contra Jesús-Padre, objeto de destrucción y muerte. Se condensan veneración y profanación, llanto y fiesta confundidos. El pueblo lo arrastra a la muerte, ocupa el lugar de los asesinos, da suelta ritualizada a sus deseos inconfesados. El tercer acto, en fin, opera la reconciliación entre los hijos y el padre, que los bendice a todos, signo del perdón por la culpa debida a la violencia precedente.

El ensayo hermenéutico es mucho más amplio; en él hasta los menores detalles van encontrando su sentido. En síntesis, nos desvela una dimensión fatalista de la existencia, que es la que rige esta forma determinada de religión andaluza. Cuando, en esta simbólica, «el padre sólo es objeto de muerte-culpa-reconciliación y retorno de la muerte una vez más [eludiendo por completo el sentido original de resurrección], no existe la historia, no es posible constituirse como sujeto que se construye a sí mismo; la rebeldía estallará pero para caer sobre sí misma de modo estéril», nos diagnostica Carlos Domínguez. El fatalismo crea esas formas infantiles de religión, y estas formas religiosas vienen a reforzar la resignación fatalista.

Al indagar los caracteres de la identidad cultural andaluza, y de la religión tradicional, y más aún al discernir sobre ellos, es preciso estar abiertos a las aportaciones complementarias de todas las ciencias sociales y humanas.

### *El problema de la generalización teórica*

Hasta ahora he resaltado la importancia de los estudios de casos así como la pertinencia de otras aproximaciones que profundicen la mirada del antropólogo. Pero queda por resolver la cuestión fundamental, si queremos que la antropología alcance una altura verdaderamente científica y que nuestro conocimiento de la cultura andaluza pase de ser un cuadro

impresionista, sin perfiles precisos, en el que cada cual creemos ver, quizá, lo que se nos antoja.

Ciñéndome al sector que me he propuesto, la religión tradicional, surgen varias preguntas: Las conclusiones de ese análisis particular, ¿son generalizables? ¿Es legítimo generalizar respecto a la estructura y función y sentido de la Semana Santa, en el conjunto de Andalucía? ¿Con qué condiciones? ¿Hasta qué punto encontramos en las formas religiosas tradicionales ciertos rasgos básicos de la estructura de nuestro subsuelo cultural? ¿Cómo identificar semejanzas y diferencias que conecten lo andaluz y lo español y lo europeo y lo humano universal, a fin de hacer con propiedad antropología?

Falta mucho trecho por recorrer, antes de poder responder a todo esto. Hay que dilucidar la cuestión metodológica. Para avanzar un poco adelante, conviene rastrear algunas líneas fundamentales para un método riguroso, capaz de dotar a nuestra antropología de la religión del alcance teórico imprescindible.

De entrada, excluimos ciertos procedimientos de corte fenomenológico o especulativo. En el análisis antropológico del hecho religioso, señala Michel Meslin en su *Aproximación a una ciencia de las religiones*, son posibles dos fórmulas: «La primera (...) analiza la oposición entre natural y sobrenatural, entre sagrado y profano, ordinario y extraordinario, normal y maravilloso, a riesgo de perderse en oposiciones con frecuencia demasiado esquemáticas. La segunda insiste más netamente en la naturaleza misma del fenómeno religioso. La religión es concebida como un conocimiento que sustenta y determina una acción y pretende una integración total de la vivencia humana» (Meslin, 1978: 257, nota 13). De estas dos fórmulas, únicamente la segunda puede resultar fecunda. Hemos de considerar la religión, ante todo, como hecho sociocultural y, por tanto, empezar siempre por su descripción antropográfica, para seguidamente emprender el análisis antropológico.

Esto puede hacerse a partir de casos particulares, cuyo estudio

marcaría la primera fase del trabajo, previa a la ulterior ampliación de escala en la investigación. Así, volviendo al ejemplo de la Semana Santa de Priego, antes de extrapolarlo a elevadas afirmaciones, sería imprescindible analizar otros casos similares, otros aspectos del hecho religioso en Andalucía. Sólo por esta vía sería factible, en una fase siguiente, pasar a la generalización de hipótesis contrastables etnográficamente, y progresar hacia una interpretación teórica general de la religión andaluza.

Esos estudios antropológicos particulares han de tratar la religión como hecho empírico, sabiendo -vuelvo a las advertencias de E. E. Evans-Pritchard- que «es preciso conocer la estructura social para entender algunas características del pensamiento religioso», y sin olvidar que «debemos dar cuenta de los hechos religiosos en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se hallan» (1965: 178 y 179). También podría citar, para una moderna versión marxista del análisis de la religión, el planteamiento de Maurice Godelier (1973: 331-354), muy similar en el fondo. Esto implica la exigencia de indagar las articulaciones estructurales de tal subsistema religioso con otras áreas axiológicas e ideológicas, con el nivel sociopolítico, con el tecnoeconómico y tecnoecológico, en ese caso concreto, así como las funciones desempeñadas. Ahora bien, con igual insistencia hay que volcar el análisis en el nivel religioso en sí mismo, en la conducta ritual, en su universo simbólico específico, sus códigos, sin descartarlos ligeramente como algo ilusorio o irracional. No dejaría de ser erróneo conceptual de «mundo irracional», por esencia incomprensible en sí, simple reflejo de la irracionalidad socioeconómica, que accesoriamente cumple cierta funcionalidad sociopolítica. Pues si juega ésas o otras funciones dentro del proceso sociocultural, es debido a una lógica peculiar que, más que no racional, hay que considerar no conceptual, puesto que se rige por una racionalidad diferente, es decir, simbólica. Pero de ningún modo puede sostenerse que lo simbólico equivale a lo irracio-

nal. Entraña, a nivel inconsciente, una racionalidad propia, una lógica concreta que se revela al análisis, como demuestra el psicoanálisis y el estructuralismo. Diríamos, con Claude Lévi-Strauss, que «aquí también, los fenómenos pertinentes, por el hecho de consistir en relaciones, escaparían a una encuesta que quisiera detenerse en los hechos empíricamente observables» (1973: 65). Por todo ello, reconocemos la existencia de varios niveles en la explicación, y la necesidad de un método poliocular.

Una vez multiplicados los estudios de casos, llega el momento de ampliarlos a un campo global y de dar a la antropología religiosa un alcance más general y, a ser posible, nomotético. Para este objetivo no es menester -claro está- investigar todos y cada uno de los casos, labor inagotable: «El descubrimiento de las leyes generales -observa acertadamente M<sup>a</sup> Isaura Pereira de Queiroz- no está vinculado al agotamiento de los casos particulares, en las ciencias naturales; el análisis pertinente de algunos casos significativos las descubre. El mismo razonamiento puede aplicarse a las ciencias sociales» (1969: 34). Lo que sí precisamos, a fin de generalizar a partir del examen comparativo del conjunto de casos significativos, son recursos metodológicos. Tal vez cabe, a este propósito, trasponer o adaptar al análisis de los rituales las ya conocidas reglas del método para el análisis de los mitos, enunciadas por Lévi-Strauss (poniendo *rito* donde dice *mito*). Quedarían así:

«1) Un *rito* no debe interpretarse nunca en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo rito consiste en una *puesta en relación* de varios niveles de explicación.

2) Un *rito* no debe interpretarse nunca solo, sino en su relación con otros *ritos* que, en su conjunto, constituyen un grupo de transformación.

3) Un grupo de *ritos* no debe interpretarse nunca solo, sino por referencia: *a*) a otros grupos de *ritos*; *b*) a la etnografía de las sociedades de donde provienen. Pues si los *ritos* se transforman mutuamente, una relación del mismo tipo une, sobre un eje transversal al suyo, los diferentes planos entre los que evoluciona toda la vida social, desde las formas de actividad tecnoeconómica hasta los sistemas de representaciones, pasando por los intercambios económicos, las

estructuras políticas y familiares, las expresiones estéticas, los relatos míticos y las creencias religiosas.

Así se alcanzan estructuras relativamente simples, cuyas transformaciones engendran *ritos* de diversos tipos» (Lévi-Strauss, 1973: 66).

Mediante estas exigencias metódicas, la antropología trataría de ir elaborando una «lógica de lo concreto»: la lógica subyacente al plano interno de los hechos religiosos, por ejemplo, al nivel simbólico-ritual y, al mismo tiempo, la lógica de sus interrelaciones con los demás niveles reales de la vida social, sus conexiones con el hecho social total. El mismo procedimiento nos conduciría de lo particular a lo universal, y más allá de la vivencia inmediata y consciente, incluso más allá de las descripciones fenomenológicas o meramente funcionalistas, a descubrir los resortes ocultos del sistema.

Así, pues, la antropología de la religión, como rama de una antropología general, irá en busca de explicación teórica cada vez más amplia, que finalmente entienda las estructuras particulares de un sistema ritual (por ejemplo, la Semana Santa de Priego) como variantes de las formas religiosas de un tipo de sociedad global o un área sociocultural (como pudiera ser la andaluza). Luego, ciertas invariantes estructurales de la religión andaluza aparecerían como modalidades peculiares dentro del sistema religioso en ámbitos progresivamente envolventes (por ejemplo, la sociedad española, el modo de producción capitalista). En cada umbral, se elucidarían determinadas estructuras fundamentales, transformables en formas múltiples interrelacionadas. En último término, se desvelarían ciertos rasgos estructurales del hombre como tal, quizá un universal cultural: La religión como factor constitutivo de la estructura misma del hombre. Así lo postula Mircea Eliade al escribir que «lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia» (Eliade, 1976, tomo I: 15). Lo cual no implica necesariamente pronunciarse sobre la verdad de los contenidos de las manifestaciones religiosas, ni

sobre su génesis y evolución social.

La antropología de la religión no se ocupa -lo he subrayado ya- de lo sagrado en sí, de lo sobrenatural ni de lo divino, sino de los hechos religiosos. Es evidente que «en cuanto tales, las ciencias del hombre no pueden comprender lo sobrenatural» (Meslin, 1978: 258). Esto no quiere decir, sin embargo, que los hechos religiosos, hechos simbólicos, carezcan de *especificidad* irreductible en el proceso social. Está claro que el acceso al significado de los símbolos religiosos no puede ser otro que la experiencia simbólica objetivada y el contexto sociocultural al que esos símbolos pertenecen y con el que interactúan. El fenómeno religioso forma parte integrante del fenómeno humano: Religión y cultura resultan indisociables, de modo que es falaz toda dicotomía entre lo sagrado y lo profano o secular. Por ende, cuando se dice que para el científico los hechos pierden su especificidad, es únicamente en el sentido de su sobrenaturalidad (cfr. Lévi-Strauss, 1973: 68), no en absoluto en cuanto plano específico del sistema sociocultural. Resultará inadecuado todo método reduccionista.

La religión, prescindiendo ahora de su modalidad y contenido, se articula como subsistema que cumple funciones respecto a la existencia social o individual, específicamente las de proporcionarle coherencia y cohesión, lo que es algo más que mera representación fantasmagórica, imaginaria e ilusoria de las relaciones sociales y económicas -aunque suela serlo en mayor o menor grado-. Confiere *coherencia* lógico-simbólica, es decir, aporta unas respuestas, un sentido, o un código para dar sentido global al mundo, a las instituciones, a la vida y a la muerte. También da *cohesión* a las relaciones sociales, reforzando o restaurando la solidaridad entre los segmentos, grupos o clases. Es lo que ocurre, al menos, con toda religión viva. Y cabe añadir que toda ideología que desempeñe esas mismas funciones es de esencia o estructura religiosa. En palabras de Michel Meslin: «Fenómeno humano, la religión aparece, pues, como respuesta del hombre a las exigencias mismas de su propia

condición, que lo impulsan a asegurar la coherencia de su ser identificándose con una realidad más amplia y más duradera que él mismo. Todos sus esfuerzos tienden no sólo a hacer soportable su condición en el mundo, sino sobre todo a darle un sentido» (Meslin, 1978: 258). Huelga aclarar que el sentido de la existencia no se deduce nunca científicamente. La búsqueda de sentido no es cuestión que encuentre respuesta científica, a no ser que abusivamente hayamos investido a las ciencias positivas con los atributos del pensamiento metafísico, religioso o utópico.

En definitiva, el simbolismo religioso constituye un nivel del proceso social con entidad propia. Oculta en su seno relaciones sociales, pero no se limita a eso. Sabido es que los estudios de Roger Bastide sobre mesianismos africanos y brasileños le llevaron a comprobar que éstos no se reducen a las condiciones de frustración política y económica que los gestaron. Tales elementos los integran, por descontado, pero no proporcionan una explicación total a esos mesianismos, que, más allá de la independencia de sus pueblos, siguen funcionando como movimientos religiosos; es decir, siguen evolucionando con una autonomía peculiar, de acuerdo con unas leyes específicas. Aquí tenemos una prueba más de la especificidad de lo religioso y, en consecuencia, de la necesidad de abordar su estudio con una adecuada metodología.

### *Religión y transformación social*

Si la índole de la dimensión religiosa de la cultura corresponde a las tesis que he bosquejado, de ahí se desprenden otras importantes consecuencias. Hay, sobre todo, que poner de relieve el poder de lo simbólico, el poder de la religión especialmente, en los procesos socioculturales. Y no sólo por su vinculación al poder político, sino por el propio peso del sentido religioso en la orientación de la práctica social.

La manera de ejercerse ese poderoso influjo la conceptúa Victor Turner (1980a) considerando que los procesos culturales se expresan en diversos «modos», análogos a los modos de los verbos. En el ámbito ritual, los modos culturales que se conjugan son preferentemente el «subjuntivo» y el «optativo»: Allí se expresan deseos, suposiciones, posibilidades..., en vez de hechos empíricos positivos, como en el modo indicativo de la vida cotidiana o de las proposiciones científicas. Por medio de la acción religiosa, se lleva a cabo una especie de «autoanálisis» colectivo: el comportamiento presente de una sociedad es cotejado con el modelo paradigmático reactualizado ritualmente. Lo cual puede inducir a los miembros de esa sociedad a generar nuevos modelos de conducción de la vida social, legitimados por el poderoso prestigio asociado al ámbito sagrado. La estructura social que existe positivamente puede verse confrontada a una «antiestructura» concebida a partir del mensaje religioso: «La *communitas* que tiene lugar en el rito, aun en el caso de que sea únicamente 'simbólica' o 'normativa' y no espontánea, revela que las 'estructuras sociales' son un artificio, una 'mentira' noble o innoble, una 'construcción social de la realidad', mientras que la 'realidad' se comporta en definitiva como una antiestructura» (Turner, 1980b: 414). Puede ser puesta en tela de juicio la validez del sistema establecido; el ritual posee fuerza para abrir posibilidades nuevas, desligando de unas estructuras y «religando» a aquellas otras que él mismo sanciona como verdaderamente «reales», divinas, justas, humanas. Tanto es capaz de legitimar como de deslegitimar.

Una excelente comprobación de lo que acabo de decir la encontramos en la obra de la antropóloga brasileña María Isaura Pereira, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (1969), cuyo título original es *Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. Distingue tres tipos de mesianismos, que pueden generarse en correspondencia con situaciones sociopolíticas y económicas definidas: La situación de dominio



de un pueblo sobre otro («pueblo paria») origina movimientos mesiánicos nacionalistas. La situación de dominación de una clase superior sobre otra («clase paria») ocasiona mecanismos subversivos y revolucionarios. Y la situación de desorganización total de la sociedad provoca movimientos religiosos reformistas, tendentes a restaurar el orden perdido. Pone además de manifiesto que la orientación práctico-social predominante de un movimiento mesiánico viene troquelada por el dinamismo propio de la sociedad global donde se engendra (cfr. Pereira de Queiroz, 1969: 267-268). Si prevalece un dinamismo cíclico, la orientación será restauradora. Si, en cambio, prevalece un dinamismo evolutivo, tomará una orientación subversiva, revolucionaria, creadora. Otras interpretaciones del mesianismo podemos encontrarlas en W. E. Mühlmann (1968); y una interpretación demasiado conjetural en Marvin Harris (1974).

Estos análisis resultan muy interesantes a la hora de plantear cuál es el papel de la religión en la transformación sociocultural. Tanto más en el caso del cristianismo, que es el que nos concierne, y que precisamente tiene un origen mesiánico: La misma celebración de la Semana Santa, a pesar de todo, implica referencias mesiánicas. Sólo que el mensaje mesiánico ha sido tan reprimido que pasa inadvertido; de manera que una rememoración originariamente liberadora, en lugar de modificar las malas condiciones sociales existentes, sirve inversamente para consolidarlas, muy lejos del cometido propio del mesianismo, que residiría en dar un impulso liberador a los sectores sociales «parias» de este pueblo «paria».

Al enjuiciar críticamente la religión tradicional, más allá del análisis estructural y funcional, un criterio clave será descubrir la *orientación* práctico-social de los mensajes que emite. Esa orientación podremos calificarla de alienante, o bien liberante, con respecto al proyecto histórico que su poder simbólico legitima. Ignorar o infravalorar esto equivale a abandonar en manos de la reacción un dominio fundamental de la dinámica

social.

Lo mismo que, en otras instancias del sistema sociocultural, son posibles formas enajenadas y liberadas, también en lo que genéricamente llamamos religión. No se trata de negar la vinculación de la forma del dispositivo simbólico religioso con el orden de los conflictos sociales; sino, por el contrario, de afirmar entre ellos una interdependencia genética, e igualmente que hay una relación de condicionamiento recíproco en la transformación de ambos. Ahora bien, el hecho es que los códigos de dotación de sentido, como el religioso, no se agotan en su función integradora y legitimadora en el plano sociopolítico: Aportan una reserva de significaciones en respuesta a problemas humanos, algunos transculturales, que trascienden la esfera del modo de producción, por atañer a la condición humana sin más. Esto hace que tales códigos arraiguen aún más profunda y duraderamente que los modelos económicos y políticos -que no obstante marcan la codificación de los mensajes dominantes-. De ahí que una estrategia de transformación social no deba descuidar la transformación específica del plano religioso; porque no cabe esperar que éste se derive automáticamente de cambios infraestructurales; aunque tampoco la transformación específicamente religiosa prosperará si no se van transformando las normas de convivencia y las relaciones de producción.

Lo ingenuo estibaría en decretar la pura supresión del código religioso, cosa que acarrearía consecuencias lamentables: En numerosos casos, las actitudes religiosas alienadas pervivirían a niveles inconscientes, reprimidas, sin resolverse, enmascarándose en otras prácticas sociales; mientras que grandes masas, concernidas por la religión, quedarían ancladas en sus modalidades enajenadas, sin que nadie les ofrezca vía de desalienación en esa dimensión psicosocial de tan hondo arraigo.

Para que la religión adopte un sesgo de liberación, le sería imprescindible romper la ambivalencia instituida, rechazando

las interpretaciones dominantes, y reprimar una interpretación mesiánica o profética. En esta alternativa, los símbolos de la fe popular proporcionan el modelo y liberan la energía para avanzar hacia un futuro más humano. Como afirma Michel Meslin, «una religión será considerada tanto más verdadera cuanto mejor consiga ayudar al hombre a realizar la unidad de su existencia» (1978: 258). En lugar de suplantar simbólicamente la transformación real necesaria, legitimando así el desorden vigente, la religión habrá de convertirse en catalizador de la realización de las transformaciones simbólicamente afirmadas como posibles y preferibles, legitimando las luchas contra toda injusticia. En vez de constituirse en *proyección* compensatoria de la humanidad inexistente y la comunidad frustrada, habrá de plasmar el *proyecto* de la comunidad verdaderamente humana, como utopía concreta, reguladora de la práctica social e individual, en cuanto elemento de la conciencia histórica del pueblo.

De hecho, el código cristiano mismo, en consonancia con la veta más válida de su tradición, sería susceptible de emitir mensajes de liberación (para un planteamiento más amplio del problema, véase Jean Guichard, 1972). La condición es que el mensaje de resignación fatalista (condensado en esa imagen de «mesianismo fracasado» que desfila a modo de escarmiento), cuyo referente social es la experiencia de opresión y la actitud patológica e infantil de temeroso apego al pasado, consiga transmutarse en mensaje de lucha y esperanza (recuperando valores simbólicos como la resurrección), cuyo referente social sea la experiencia de superación del miedo, la ruptura con las instituciones e ideologías alienantes, incluidas las religiosas, y el esfuerzo solidario por construir aquellas condiciones sociales de existencia donde sea posible la realización de cada hombre, la reconciliación de la humanidad consigo misma y con la naturaleza.

Me gustaría finalmente evocar la figura de Bartolomé de las Casas, precursor del *ethos* deseable para la antropología

andaluza y, al mismo tiempo, prototipo en su tiempo del empleo de categorías religiosas con una orientación liberadora: En su «Memorial al Consejo de Indias», de 1565, tacha públicamente de pecadores y condenados a los conquistadores, los gobernadores, los encomenderos y los confesores que los absuelven, a la par que defiende y legitima el derecho de los indígenas a su libertad y a «hacernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra, y este derecho -concluye- les durará hasta el día del Juicio» (reproducido por J. B. Lassègue, 1974: 386-387).

No nos sentará mal, al menos, cierto talante comprometido con el pueblo de Andalucía, cuando nos proponemos la ardua tarea de hacer avanzar algunos pasos el estudio científico de la cultura andaluza, todavía hoy gran desconocida.

## OBRAS CITADAS

ALVAREZ SANTALO, Carlos (y otros)

1989 *La religiosidad popular, I-II-III*. Barcelona, Anthropos/Fundación Machado.

BRIONES GOMEZ, Rafael (y Pedro Castón)

1977 «Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la religiosidad popular», *Communio*, vol. X.

BRIONES GOMEZ, Rafael

1979 *La semaine sante de Priego de Córdoba*. Langage, fonctions psychosociologiques et dimension chrétienne d'un rituel populaire. Université de Paris-Sorbonne. (Mecanografiado).

CARO BAROJA, Julio

1957 «Semana Santa en Puente Genil», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XIII.

DOMINGUEZ MORANO, Carlos

1982a «Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza. I: Psicohistoria», *Proyección*, nº 124, 51-63.

1982b «Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza. II: «Protección y ambivalencia», *Proyección*, nº 125.

ELIADE, Mircea

1976 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Tomo I. Madrid, Cristiandad, 1978.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1965 *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI, 1973.

GODELIER, Maurice

1973 *Economía, fetichismo y religión*. Madrid, Siglo XXI, 1974.

GOMEZ GARCIA, Pedro

1983 «El conflicto de interpretaciones en la Iglesia», *Misión Abierta*, vol. 76, 1, 76-85.

GUICHARD, Jean

1972 *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*. Salamanca, Sígueme, 1973.

HARRIS, Marvin

1974 *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza, 1980.

LASSEGUE, Juan Bautista

1974 *La larga marcha de Las Casas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1973 *Antropología estructural [II]. Mito, sociedad, humanidades*. México, Siglo XXI, 1979.

MESLIN, Michel

(1978) *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid, Cristiandad, 1978.

MÜHLMANN, Wilhelm E.

1968 *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. Paris, Gallimard.

NAVARRO ALCALA-ZAMORA, Pío

1979 *Mecina*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura

(1969) *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México, Siglo XXI, 1969.

TAWNEY, R. H.

1926 *La religión en el origen del capitalismo*. Buenos Aires, Dédalo, 1959.

TURNER, Victor

1980a *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI, 1980.

1980b «La religión en la actual antropología cultural», *Concilium*, nº 156.

WEBER, Max

1905 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Peninsula, 1969.

---

En Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Antropología cultural de Andalucía*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1984: 329-345.

---