

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

RELIGIÓN POPULAR
Y MESIANISMO

Análisis de cultura andaluza

UNIVERSIDAD DE GRANADA
1991

© PEDRO GÓMEZ GARCÍA
© UNIVERSIDAD DE GRANADA
RELIGIÓN POPULAR Y MESIANISMO.
ISBN: 84-338-1347-1. Depósito legal: GR. 566-1991.
Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de
Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

A Pilar, Pablo y Clara

«En presencia de un caos de prácticas sociales o de representaciones religiosas, ¿continuaremos buscando explicaciones parciales, diferentes para cada caso considerado? ¿O bien intentaremos descubrir un orden subyacente, una estructura profunda por cuyo efecto se pueda dar cuenta de esa diversidad aparente, en una palabra, vencer la incoherencia?»

C. LÉVI-STRAUSS, *De cerca y de lejos*, pág. 195.

CAPÍTULO 1

EL PENSAMIENTO MÍTICO-SIMBÓLICO

Un mito es un relato de carácter simbólico, parecido a la leyenda o al cuento, pero con rasgos específicos. Mircea Eliade lo define como una narración de acontecimientos sucedidos *in illo tempore*, en un tiempo primordial, «verdadero» y «real»; pues las hazañas de héroes o dioses que cuenta el mito se convierten en ejemplares para modelar el tiempo humano ordinario (Eliade, 1967: 95; 1968: 18). Según Lévi-Strauss, «un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: *antes de la creación del mundo, o durante las primeras edades, o en todo caso hace mucho tiempo*. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente que se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro» (Lévi-Strauss, 1958: 189). Surgido en el tiempo social, el relato mítico lo desborda, para luego volver a él con la finalidad de configurarlo, imponiéndole una cosmovisión y una axiología.

Desde el alba de la humanidad, las mitologías han poblado todas las culturas, tanto arcaicas como civilizadas, sin que sea una excepción nuestra era de la ciencia positiva. Ya hace tiempo que la tesis de una «mentalidad primitiva» como mentalidad «prelógica» (Lucien Lévy-Bruhl, 1910, 1923, 1927), supuestamente característica del alma de los pueblos no europeos, fue descartada por los antropólogos (a partir de Franz Boas, 1911; cfr. Sperber, 1974) y abandonada por el propio Lévy-Bruhl (1949) al final de su vida. Las sociedades arcaicas no han estado desprovistas de su propia racionalidad ni de un conocimiento empírico de la naturaleza que les ha asegurado su adaptación durante milenios. Por otro lado, cabe mostrar la pervivencia innegable del pensamiento mitológico en medio de la más conspicua modernidad y aun en los momentos más radicales de la Ilustración (cuando se celebran los fastos de la diosa Razón). No sólo son mitos el de la creación del mundo o el origen del hombre, el origen del fuego, o el del reinado de Dios evangélico. Sería un mito la ley de los tres

estadios de Augusto Comte -el mito autolegitimador de una ciencia positiva que pretende haber superado mitología y metafísica-. Sería un mito el proyecto de sociedad sin clases preconizado por Karl Marx como paraíso comunista. Sería un mito, lucubrado por Adam Smith, el de la abundancia para todos producida por la industria capitalista; lo mismo que el «sueño americano» de la libertad. Como resulta un mito la total objetividad de la ciencia, auspiciada por Karl Popper, entre otros. Y es que la mitología no retrocede con el avance de los conocimientos científicos, sino que, por el contrario, las civilizaciones han desarrollado mitos y conceptos a la vez y en razón directa.

El mito es inherente a la cultura, al pensamiento simbólico, y, por tanto, al hombre. Pueden eliminarse determinados mitos, pero no es posible destruir el pensamiento mítico mientras haya sociedad humana (cfr. M. Eliade, 1974). En nuestra condición humana, a la vuelta de todo progreso de la razón y el conocimiento, reaparece siempre universalmente el mito.

Unidualidad de lo mítico y lo racional

El dilema entre *mythos* y *logos*, si no es del todo falso, en cualquier caso resulta de una diferenciación ulterior. En el fondo del cerebro/espíritu humano, de donde surge el pensamiento y el lenguaje, se encuentran los mecanismos de la función simbólica o capacidad semántica propia de nuestra especie *homo sapiens*, como un circuito único a partir del cual se van a distinguir, como siameses, dos líneas divergentes de pensamiento, con sus dos lenguajes: el pensamiento «salvaje» (mito, magia) y el pensamiento «domesticado» (ciencia, técnica). Los análisis estructuralistas se nos presentan como una amplia demostración de esa unidad radical del pensar humano, más acá y más allá de sus despliegues divergentes: «En vez de oponer magia y ciencia -escribía Lévi-Strauss, en *El pensamiento salvaje*- sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (...), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican» (Lévi-Strauss, 1962: 30). «El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro (...) cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual se reconocen simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas» (*Ibidem*: 388). El sistema del conocimiento

humano conduce, en efecto, a dos saberes distintos, que contemplan el mundo con dos ópticas diametralmente opuestas: una «supremamente concreta», es decir, «desde el punto de vista de las cualidades sensibles»; otra «supremamente abstracta», es decir, desde el punto de vista de las «propiedades formales» (*Ibidem*: 390). La diferencia entre el discurso simbólico y el discurso racional no estriba tanto en el tipo de operaciones que efectúan cuanto en el tipo de contenidos al que se aplica cada uno y en la clase de medios de los que se sirve.

En primitivos y en modernos, la divergencia a partir del origen común da nacimiento a dos modos de conocimiento y de acción, representados uno por el pensamiento empírico-técnico-racional, y otro por el pensamiento simbólico-mitológico-mágico, formando una unidualidad, pues, siendo distintos de hecho, no dejan de complementarse e interactuar.

El pensamiento *empírico-técnico-racional* emplea un lenguaje basado en signos, en su acepción estricta (el *signo* marca sobre todo la distinción entre el significante y la realidad que él designa, una cosa indica otra), o lo que viene a ser lo mismo, en conceptos con «un sentido indicativo e instrumental». En cambio, el pensamiento *simbólico-mitológico-mágico* utiliza un lenguaje de imágenes y símbolos (el *símbolo* subraya la vinculación entre el significante y la realidad designada, una cosa hace presente a otra), con un «sentido evocador y concreto» que actualiza la presencia y virtud de lo simbolizado (Edgar Morin, 1986: 170).

De tal modo, el pensamiento empírico mira al conocimiento explicativo del mundo exterior, objetivo; en tanto que el pensamiento simbólico tiende a la participación subjetiva en la intimidad del mundo. Uno y otro plasman orientaciones heteróclitas. No se trata de que uno sea verdadero y el otro falso. Simplemente hay que reconocer al pensamiento simbólico y mítico como un pensamiento *diferente*, profundamente *humano*, con derecho a un estatuto propio en una teoría general del conocimiento, que no debiera reducirse a epistemología de la ciencia, y dentro de la cual debe incluirse una teoría del símbolo y una teoría del mito.

Un pensamiento doble y un doble lenguaje son nuestro patrimonio inalienable. Intentemos captar su estructura y su función.

Matriz y función del pensamiento mítico

Llevar a cabo el análisis de los mitos constituye una ardua y minuciosa tarea en la que, volviendo a citar a Lévi-Strauss:

«Conviene aplicar un método muy estricto, que se compendia en tres reglas:

1) Un mito jamás debe interpretarse en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en una *puesta en relación* de muchos niveles de explicación.

2) Un mito jamás debe interpretarse solo, sino en su relación con otros mitos que, tomados juntos, constituyen un grupo de transformación.

3) Un grupo de mitos jamás debe interpretarse solo, sino por referencia: *a*) a otros grupos de mitos; *b*) a la etnografía de las sociedades de donde provienen» (Lévi-Strauss, 1973: 66).

Mediante esta orientación metodológica se va descubriendo la organización estructural de una mitología y de su inserción en el contexto social, y asimismo se pone de manifiesto la matriz desde la que se engendran los mitos. La matriz de toda mitología está en el «pensamiento popular», que, en todas partes, se las ha ingeniado desde siempre para descubrir analogías y trazar correspondencias. En esto radica la «actividad mental donde se reconocerá uno de los primeros motores de la creación mítica» (Lévi-Strauss, 1985: 15). El relato mítico establece homologías y analogías entre órdenes - cósmico, social, sobrenatural, sensorial, moral, etc.-, poniendo en acción toda suerte de equivalencias simbólicas y relaciones metafóricas. Ante este hecho, una racionalidad abierta debe reconocer en el mito un modo de pensamiento semánticamente autónomo, que crea su propio mundo y su ámbito de verdad. Un mundo que anida en el relato mitológico, en su encadenamiento simbólico, formado por una secuencia de hechos sea imaginarios, sea históricos, sea legendarios, concernientes de alguna manera a la historia de una comunidad humana y sus inquietudes. El relato mitológico *desdobla* lo que ocurre en el mundo inmediato, proyectándolo en otro mundo (el del mito, el del simbolismo), construido con una lógica propia. En su estructuración, «el mito obedece a una polilógica», y al mismo tiempo «hay principios organizadores supremos que gobiernan esa polilógica, y que son los *paradigmas*» (Morin, 1986: 174) que rigen el pensar mítico, determinando el uso de la lógica, el sentido del discurso y la visión del mundo.

Un primer paradigma del pensamiento mitológico-simbólico hace que éste se rija, en su narración, por categorías de lo *viviente*, lo

singular y lo *concreto* (en lugar de por lo físico, lo general y lo abstracto, como hace el pensamiento racional cuando busca la «esencia» filosófica o la «ley» científica).

Un segundo paradigma introduce un *principio semántico generalizado*, que dota de significación a todo cuanto acontece, no dejando ningún rasgo del relato sin una carga de *sentido*: Todo encierra algún mensaje que hay que descifrar.

Sobre estos pilares paradigmáticos, el pensamiento mitológico va edificando su visión del mundo, de la naturaleza y del hombre.

Así, en la concepción mítica, naturaleza y humanidad se incluyen recíprocamente; se hace posible la metamorfosis de un orden al otro: fisiomorfismo del hombre y antropomorfización de la naturaleza, instaurando una comunicación y comunión entre lo humano y el mundo, habitado a su vez por espíritus, genios y dioses.

El pensamiento mítico desdobra el mundo, produce un *doble* tanto del individuo como del cosmos. Concibe que cada uno es a la vez «otro», espectro o alma, que se separa del cuerpo durante el sueño o al morir. Y concibe también otro universo que, siendo el mismo, se desdobra dando cabida a los espíritus y a otros seres míticos. De manera que el espacio y el tiempo del mito desbordan y desdoblan nuestro espacio y tiempo ordinarios, sin estar desligados de ellos.

En el marco de esas directrices paradigmáticas, se van articulando las «grandes categorías del pensamiento mitológico», como son -a juicio de Edgar Morin (1986: 177-178)- la de lo divino y la del sacrificio. En palabras del propio Morin:

«Los mitos colman las enormes brechas que descubre la interrogación humana y, sobre todo, se precipitan en la brecha existencial de la muerte. Ahí, aportan no sólo la información sobre el origen de la muerte, sino también la solución al problema de la muerte, revelando la vida de más allá de la muerte. Es efectivamente más allá de la muerte donde se constituye un gigantesco nudo gordiano mitológico en el que convergen y se asocian el mito de la reencarnación y el de la supervivencia del doble. Este más allá va a enriquecerse mitológicamente tanto más, en las civilizaciones históricas, cuanto que en ellas la muerte se convierte en un agujero negro en que se engulle la razón. Además, en el oriente mediterráneo, hace más de dos milenios, los dos grandes mitos arcaicos de la muerte se transforman uno en otro, formando una síntesis que supera la amortalidad del doble y la reencarnación siempre recomenzada; esta síntesis, asegurada gracias a un Dios-que-muere-y-que-renace, es la resurrección de los muertos, en su carne ya incorruptible; así se forma la nueva mitología de la Salvación» (Edgar Morin, 1986: 178).

Las grandes categorías mitológicas se sitúan en la encrucijada de la vida y la muerte, en las grietas abiertas por las interrogantes sobre el misterio del mundo y de la vida. Proporcionan un marco último de

referencia que asigna valores, que confiere un sentido a cada cosa, a cada ser, a cada acontecimiento, a cada acción. Sin pensar mítico resultaría imposible la comunidad humana. Pues «el tejido de toda comunidad humana es simbólico-mitológico»; por ejemplo, «el mito paterno/materno del Estado/Nación mantiene la sustancia comunitaria de nuestras sociedades contemporáneas» (Morin, 1986: 189). Las explicaciones positivistas no bastarían para fundar la convivencia, salvo que pretendieran dictaminar valores, con lo cual asumirían una dimensión mitológica. Por eso, no hay conciencia histórica fuera de la clave mítica, por más que se valga de instrumentos científicos para su esclarecimiento (la historia es evidentemente más que reiteración de casos particulares que cumplen leyes universales y necesarias). En realidad, se podría defender que todo proyecto humano presenta una estructura de mito.

Así, pues, la función del mito, en palabras de Mircea Eliade, es esencialmente la integración del hombre en el cosmos. Igual que el pensamiento empírico adapta fácticamente la sociedad al medio natural, el pensamiento mítico adapta psicológicamente a los individuos a un mundo socioculturalmente organizado. Como discurso que entraña valores, tiende a guiar la acción y a educar el sentimiento (los modos y grados de implicación personal). Pero esto lo logra, diríamos, contrafácticamente, en un plano simbólico, no real, en la medida en que corrige a su modo desajustes estructurales: «El objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción» percibida en la sociedad (Lévi-Strauss, 1958: 209). Por lo común, los mitos solucionan, en el plano de su propia lógica, problemas de orden sociológico, o psicológico, a consecuencia de lo cual el sistema establecido se hace sociológica o psicológicamente aceptable, es decir, queda legitimado. Podrían, claro está, jugar también un papel impugnador frente al *status quo*, generando mensajes alternativos. En este último caso, el pensamiento mítico se convierte en utópico, desempeñando una función deslegitimadora, y emplazando a la resolución de los conflictos en el plano histórico real. En tales circunstancias, se verifica la observación de Claude Lévi-Strauss acerca de las potencialidades del mito para transformar la existencia social, cuando «la especulación mítica va por delante de la acción» (1984: 197), ofreciendo fórmulas susceptibles de aplicación práctica. A pesar de todo, en opinión del propio Lévi-Strauss, ninguna función da razón cabal del mito, sino el análisis de sus estructuras profundas, mediante las cuales lleva a cabo este o aquel cometido.

Diálogo entre ambos pensamientos

Mito y razón no sólo tienen un origen común, sino que, ya diversificados, se oponen y se complementan a un tiempo, y cada uno por su lado o en conjunción revierten sobre la realidad antropológica. Nuestro espíritu pasa del pensar simbólico-mítico al pensar empírico-racional, cuando no combina los dos en el mismo discurso. De hecho, estamos constantemente poniéndolos en conexión, tendiendo un puente giratorio entre esos dos campos representados por esos dos modos de pensamiento; respectivamente: lo concreto y lo abstracto, lo subjetivo y lo objetivo, lo personal y lo impersonal, lo singular y lo general, lo comunitario y lo societario.

Resultaría insensato hoy ignorar la interrelación entre ambas orientaciones, pese a las divergencias, o peor aún pretender dar cuenta adecuadamente del simbolismo mítico en términos «científicos». Es preciso reconocer la diferencia y a la vez el mutuo cuestionamiento, e igualmente la necesaria cooperación. Ambos pensamientos padecen excesos y carencias contrarios, lo que debe avalar la idea de hacerlos dialogar, de manera que se controlen, se enriquezcan, se espoleen, se reflexionen crítica y recíprocamente, tal vez en camino hacia un pensamiento complejo, que penetre más hondamente la complejidad de lo real, su misterio. «Podemos y debemos hacer dialogar nuestros mitos con nuestras dudas, nuestras dudas con nuestros mitos» (Morin, 1986: 191). También el pensamiento racional tiene necesidad de su «doble», a fin de que no destruya irreparablemente, a golpes de la imprescindible objetividad controlada empírica y lógicamente, la subjetividad, la afectividad, la existencia concreta, lo individual y lo comunitario, sin lo que nos sería imposible vivir.

Lejos, pues, de inhabilitar al pensamiento mítico, con ínfulas de sustituirlo por un pensamiento científico presuntamente omniexplicativo, se trata de rehabilitarlo y de ponerlo en comunicación con el pensamiento racional y positivo. Mientras que la ciencia explica, con su estrategia positiva, estableciendo lo que puede y lo que no puede ser empíricamente (lo que cae, o puede caer, bajo la acción técnica del hombre), el pensamiento mítico tiene carácter valorativo, delibera y selecciona fines posibles, calibra lo que debe y no debe ser: es decir, lo que tiene sentido. Cada vertiente de pensamiento, por su parte, en contraste con la otra, cobrará conciencia de su parcialidad constitutiva, así como de sus peculiares riesgos de irracionalismo -que no son patrimonio exclusivo de la mitología-. La racionalidad puede derivar en racionalización dogmática, como la

mitología en fanatismo: dos formas de lo irracional, ante lo cual tanto el pensar simbólico como la razón científica han de precaverse.

ACTIVIDAD CEREBRO-ESPIRITUAL	EMPÍRICO-RACIONAL	SIMBÓLICO-MITOLÓGICO
computación de signos / símbolos	utilización instrumental de signos	utilización evocadora de símbolos
analógica / digital	dialógica analógica / lógica	parentescos / identidades analógicas antro-po-socio-cósmicas
representación	imagen de la realidad	realidad de la imagen
recuerdo	recuerdo de un pasado ya irreal	realidad fantasmal o resucitada
lenguaje	uso instrumental	presencia de la cosa en el nombre de la cosa
discurso	fuerte control lógico-empírico	fuerte comprensión subjetiva (proyección-identificación)
acción	técnica	magia

(Edgar Morin, 1986: 188)

En la realidad de la vida, caben y se dan muy diversas combinaciones entre mito y racionalidad, y lo deseable es que sean cuanto más críticas y constructivas tanto mejor. En definitiva, a la racionalidad mítica, más que a la ciencia, le incumbe mediar en el trascendimiento de la positividad fáctica, explorar las posibilidades latentes en la opacidad del presente, abrir la historia elaborando el mito de la superación de sus abismos, aunque sólo el pensamiento empírico-racional le diera poder para salvarlos. Porque el canon determinista de la física clásica europea, lo mismo que la filosofía griega con su esencialismo, se encuentra profundamente anclado en el mito del eterno retorno de lo mismo, mera variación sobre el desesperante tema del mito de Sísifo.

Sentido del mito

Finalmente llegamos a preguntarnos, más allá de su funcionalidad social, por la interpretación última de la naturaleza del mito: Si hay un sentido del mito, o tan sólo el mito del sentido. El pensar

simbólico, que confiere sentido a la existencia, ¿tiene sentido él mismo?

Es cierto que el pensamiento mítico-simbólico, como he insistido, no sólo no representa un estadio superado sino que constituye el modo de actividad intelectual que «está en acción cada vez que el espíritu se interroga por lo que es la significación» (Lévi-Strauss, 1985: 21). Es el que responde a las preguntas relativas al sentido. Por esto mismo, la pregunta por el sentido del mito entra en cortocircuito con la respuesta, puesto que sólo el pensar mítico es capaz de afirmar su propio sentido, sin que nos quepa acudir a una instancia superior.

Según la antropología estructuralista, los mitos no nos dicen nada sobre el origen del mundo, ni sobre la naturaleza de lo real, ni sobre el origen o destino del hombre -por más que su relato aluda con frecuencia a ello-. Nos hablan más bien, y elocuentemente, sobre otros mitos, sobre la sociedad de donde proceden y, ante todo, sobre el funcionamiento del espíritu humano. Los mitos nos permiten «despejar ciertos modos de operación del espíritu humano, tan constantes en el curso de los siglos y tan generalmente expandidos por inmensos espacios que se los puede considerar fundamentales» (Lévi-Strauss, 1971: 571). En su conjunto, el sentido de los mitos se reduciría a: 1) «significar» otros mensajes del universo mítico; 2) «significar» aspectos de la realidad etnográfica y ecológica; y 3) «significar» en último término estructuras inconscientes del propio espíritu humano. Para esta interpretación, los mitos sólo se refieren a significaciones *indirectas*, dejando en tela de juicio el significado directo de lo que cuenta el relato. Elevando el planteamiento a su generalidad, Lévi-Strauss sostiene que el hombre no está en la significación, sino que la significación está en el hombre. En otras palabras: no hay una objetividad real que respalde al sentido elaborado por el pensamiento mítico; este sentido no es objetivo; sólo está ligado a la experiencia humana y no al universo exterior. Pero, aunque «el mito fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio», en cambio «le brinda la ilusión, extremadamente importante, de que él puede entender el universo» (Lévi-Strauss, 1978: 38). El pensamiento simbólico dota de sentido a la totalidad, los hombres la perciben así, pero el sentido afirmado no pasaría de ser ilusorio.

La interpretación estructuralista de la mitología hace ver que los rasgos que ésta expresa no corresponden a propiedades objetivas, sino más bien a «valores filosóficos y morales»; pues sólo «remiten a valores simbólicos» (Lévi-Strauss, 1985: 16); de modo que son los grupos humanos los que reflejan, a través de las peripecias de sus mitos, su particular manera de valorar y categorizar una realidad

objetiva muy poco condescendiente, por lo demás, con las pretensiones humanas. «Todo mito plantea un problema y lo trata mostrando que es análogo a otros problemas; o bien el mito trata simultáneamente varios problemas mostrando que son análogos entre sí. A este juego de espejos, reflejos que se remiten uno a otro, no corresponde nunca un objeto real» (Lévi-Strauss, 1985: 159). Al no haber referente objetivo último ni absoluto, la mitología consiste sólo en códigos de significación que se traducen unos a otros, que se reflejan y transforman unos en otros.

Por lo tanto, la originalidad del pensamiento mítico radica en «operar por medio de varios códigos». Estos códigos, normalmente legados por la tradición cultural, extraen de la experiencia propiedades latentes que sistematizan. El mito compara entre sí diversos dominios, efectúa la *traducción* de unos a otros, aplicando su «sistema de operaciones lógicas», su «sistema de ecuaciones», en función de los problemas sobre los que se interroga y cuya solución cree alcanzar. La significación, el sentido, se agotaría en la remisión de un código a otro; significar no es más que traducir a otra clave, sin traspasar la inmanencia del universo de los símbolos. El empuje del pensamiento simbólico-mitológico-mágico no se plasma sólo en el mito como género específico, sino que, más allá de él, inerva todos los géneros producidos por la simbólica popular. Incluso el propio mito, cuando acaba por desfallecer y muere, llega a ser suplantado por otras formas de expresión, relevado por la obra de arte, por la música, por la poesía, por la historia... Lévi-Strauss lo aventura así: «No estoy lejos de pensar que en nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función» (1978: 65). El juego de las traducciones en incansable búsqueda del código que mejor desvele el sentido de lo real no se detiene jamás, por mucho que cambie de un plano a otro, de un registro a otro. En fin, de alguna manera todo sentido agota su mensaje en múltiples referencias relativas a la cultura que lo concibió y a la sociedad en la que permanece todavía vivo.

Resulta, sin embargo, paradójico que las creaciones del pensamiento mítico, mediante las que la humanidad da sentido a su existencia colectiva e individual, carezcan totalmente de sentido objetivo, quedándose en mera proyección de la subjetividad humana modelada por la cultura. ¿No será esto privilegiar de nuevo la reducción positivista, invistiendo al pensamiento empírico-racional como juez supremo en última instancia? No habría que soslayar el enigma del universo en que vivimos, puesto de manifiesto por los mismos avances científicos en el conocimiento del megacosmos, del

microcosmos y de la biosfera, cuando descubren las fronteras de lo insondable. En cierto modo, desde el punto de vista de la evolución cósmica y biológica como proceso de singularidades emergentes, la estructura de lo real ¿no se parece más a la estructura del mito que a la de una física de leyes necesarias e inmutables para la que cada fenómeno particular se reduce a cumplimiento de lo previsto por la ley?

En suma, creo que debemos postular una racionalidad abierta y una dialógica productiva entre pensar empírico y pensar simbólico, entre instrumentalidad y sentido, y no como concesión a nuestra debilidad subjetiva, sino apostando por que la tozuda y milenaria pretensión mitológica de hallar un sentido a la realidad remite, siquiera oscuramente, a un sentido oculto, esquivo a nuestra captación, pero real. Por citar una vez más a Edgar Morin: «Parece claro que el mito entreteje no sólo el tejido social, sino también el tejido de eso que llamamos lo real» (1986: 190). Correlativamente, algo real debe hallarse objetivamente presente en el simbolismo. No toda la realidad -y menos su posible sentido- se entrega a las ciencias, constreñidas por estrictos límites epistemológicos y metodológicos. Antes y después del conocimiento científico, las preguntas del ser humano levantan el vuelo, para perderse aleteando en un horizonte brumoso, mientras el pensador mítico -que todos llevamos dentro- tensa el arco de su relato y cree poder alcanzar respuestas con sus flechas.

OBRAS CITADAS

BOAS, Franz

1911 *The mind of primitive man*. New York, The Free Press, 1965.

ELIADE, Mircea

1967 *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama, 1967.

1968 *Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama, 1968.

1974 *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 *Antropología estructural* [I]. Buenos Aires, EUDEBA, 1968.

1962 *El pensamiento salvaje*. México, FCE, 1964.

1971 *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, 1976.

- 1973 *Antropología estructural* [II]. México, Siglo XXI, 1979.
1978 *Mito y significado*. Madrid, Alianza, 1987.
1984 *La mirada distante*. Barcelona, Argos Vergara, 1984.
1985 *La alfarera celosa*. Barcelona, Paidós, 1986.

LÉVY-BRUHL, Lucien

- 1910 *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*. Buenos Aires, Lautaro, 1947.
1923 *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires, Leviatán, 1957.
1927 *El alma primitiva*. Barcelona, Península, 1974.
1949 *Carnets*. Paris, Presses Universitaires de France.

MORIN, Edgar

- 1986 *El método, III: El conocimiento del conocimiento*. Libro Primero. Madrid, Cátedra, 1988.

SPERBER, Dan

- 1974 *El simbolismo en general*. Barcelona, Promoción Cultural, 1978.

CAPÍTULO 2

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN TRADICIONAL

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)¹.

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 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

¹ 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).

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, sometiéndose 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 subiéndolo 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 conceptualizar de «mundo irracional», por esencia incomprensible en sí, simple reflejo de la irracionalidad socioeconómica, que accesoriamente cumple cierta funcionalidad sociopolítica. Pues si juega éstas 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 irracional. 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^a 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 indisolubles, 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 estribaría 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 repriminar 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 suplantarse 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, Península, 1969.

CAPÍTULO 3

ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DE LAS FIESTAS

Aparte de las fiestas más complejas, al estilo de las patronales, hay ciertas fiestecillas al margen de las instituciones, que ponen de manifiesto otra clase de poder, más autónomo, y otra clase de identidad, más auténtica. Entre ellas se encuentran algunas que hemos estudiado en varios pueblos de la provincia de Granada, como son Los Palmitos, El Pucherico y Las Cruces de mayo. Como preámbulo etnográfico las describiré brevemente con pocas pinceladas, pues este tipo de fiestas constituye un punto de partida muy clarificador, para luego plantear la comparación, la identificación de rasgos significativos, de semejanzas y diferencias, que a su vez nos irán desvelando las distintas configuraciones estructurales de la organización festiva.

La celebración de *Los Palmitos* es el día de la Candelaria, o por título más oficial, la Purificación de la Virgen María, el 2 de febrero. En Guájjar Faragüit, consiste actualmente, una vez en desuso las ceremonias religiosas de antaño, en una especie de romería espontánea. La jornada no es laborable. Van saliendo del pueblo grupos familiares o de jóvenes amigos. Sin ninguna organización formal, se dirigen, en vehículos, sobre monturas o a pie, a un paraje situado a unos cuantos kilómetros. Cada grupo escoge un lugar donde asentarse, por las cercanías de una alberca de regadío. Niños y mozuelos se divierten jugando, mientras los mayores preparan la comida. Lo más común es matar allí mismo un choto de cabra, trocearlo y freírlo con tomate y otros ingredientes. Se dedican también a extraer de la tierra matas de palmito, cuyo bulbo o corazón es comestible crudo. Comparten el corazón de palmito y la fritada de choto, bien refrescado el gaznate con vino a granel traído de poblaciones no muy lejanas. A los que se acercan los invitan. El paisaje presagia la primavera en mitad del invierno, con almendros en flor, entre naranjos y limoneros cargados de frutos. La gente conversa al sol, bromean, de pronto se arrancan a cantar y bailar...

La fiesta de *El Pucherico* (llamada también Las Merendicas) no es otra que el «jueves lardero», el anterior al miércoles de ceniza que inaugura la cuaresma cristiana. Suele caer de mediados a finales de febrero. En pueblecitos como Pulianas, Jun y otros, la celebración ha perdido sus vínculos tradicionales con actos de la iglesia y permanece como festejo espontáneo de los vecinos. El día es laborable, salvo para la chiquillería en edad escolar. No hay ya mucha gente que salga al campo a hacer la comida (la costumbre antigua era un cocido o pucher con carne de cerdo); pero después del almuerzo, bastante gente enfila el camino y acude a los sitios de siempre, principalmente a una era de grandes dimensiones. Allí, los grupos se distribuyen, organizan su merienda, comen y beben juntos, convidan. La comida ritual es hoy una rosquilla de pan (encargado especialmente en la panadería) y huevo duro. La persona con más chispa cuenta chistes y chascarrillos, que desencadenan estallidos de risa. Niños y jóvenes cuelgan columpios en árboles de los alrededores y se mecen en ellos por turnos; juegan a la pelota, a la rueda, a escalar, a pelearse...; ellas saltan a la comba luciendo el tipo. Los muchachos cortejan a las mocitas. Cuando anochece, van regresando poco a poco al pueblo.

El día de *Las Cruces* es, como se sabe, el 3 de mayo, y responde a la festividad de la «Invención de la Santa Cruz», suprimida del calendario litúrgico por la última reforma posconciliar. De manera que, en la actualidad, en pueblecitos como Jun, Pulianas y Pulianillas, tampoco hay intervención eclesiástica, ni municipal, en la organización de las cruces de mayo. Gente del barrio o calle se ponen de acuerdo, varios días antes, y preparan las cosas para montar la cruz y festejarla. La víspera, queda perfilada la instalación de la cruz, semejando un gran altar, adornada de claveles, flores diversas, macetas, cacharros de cerámica y de cobre, vistosos mantones, colgaduras, figuras representativas, e indefectiblemente unas tijeras con una de sus puntas clavada en un pero o manzana, sin olvidar un recipiente o cesta donde puedan echar dinero los visitantes. Durante esa noche previa, numerosos vecinos velan y se convidan, por ejemplo, haciendo chocolate con buñuelos. El día de la Cruz es de trabajo; aun así, los vecinos que organizan y pagan el montaje suelen reunirse en un almuerzo común, asando carne en pinchitos y bebiendo sangría. Cualquier momento es bueno para consumir saladillas de pan con habas crudas (que sirven de alimento ritual). Por la tarde, comienzan a llegar visitantes, amistades, gente del pueblo y de fuera. En algunas cruces se ofrece sangría, habas y saladillas a todo el que llega. Al atardecer es enorme la animación; algunos travestidos, en plan chirigotero, divierten al personal; comparecen mocitas con traje

de volantes, niñas y niños pequeños vestidos de «gitanos». Puede que alguien toque la guitarra. Suena la música y el cante, y bailan sevillanas mientras avanza la noche.

Prácticas festivas comparadas

Las actividades festivas presentan, en las fiestas no institucionales mencionadas, un marcado contraste con otras festividades (como las fiestas patronales, la Semana Santa, etc.), financiadas y organizadas por grandes instituciones, como son la iglesia y el estado, en sus diversas jurisdicciones. De manera que, para cada componente festivo, pueden encontrarse distinciones significativas, a veces una escala de oposiciones, o grados intermedios entre extremos del contraste. Voy a repasar algunos de los principales componentes de la fiestas:

El *exorno* exterior que ambienta la celebración, el blanqueo, el embellecimiento de calles o sitios, así como el adorno personal que son los *vestidos*, nuevos o especiales, y otros atavíos, en ciertos casos no se dan, en otros expresan habilidades de los protagonistas de la fiesta que los preparan ellos mismos, y en otros son obra de profesionales pagados -esto es, se adquieren en el mercado-.

Los *mitos*, relatos, creencias, leyendas y dichos referentes a la fiesta, a su origen, a su significado o sus virtudes, pueden estar en la memoria de la gente, transmitidos oralmente, en conversaciones informales, de generación en generación; o por el contrario, estar recogidos por escrito en documentos oficiales y textos sagrados, siendo difundidos por autoridades o especialistas, en momentos reservados a tal efecto.

Los *ritos*, ceremonias, liturgias, procesiones y romerías, promesas y mandas, tienden en un extremo, a coincidir con acciones que llamaríamos reales y que apenas distinguen lo sagrado y lo profano (una excursión, comer verdaderos alimentos, beber de una fuente, mecerse, bailar, copular, correr la pólvora, fabricar un símbolo); a menudo, estos ritos se tienen por poco ortodoxos desde el punto de vista institucional. En el extremo contrario, el rito se ciñe a un ceremonial, civil o eclesiástico, separado de las actividades «profanas», que se atiene a un protocolo oficial y utiliza símbolos «sagrados», administrados exclusivamente por personas consagradas o autorizadas.

La *comida* festiva puede coincidir con una comida real, o ser puramente simbólica (como la comunión de la misa, o unas escasas habas). Cuando es real, unas veces la comida es común para todo el

mundo juntos (paella, chocolate con churros, por ejemplo), otras, cada grupo lleva o prepara lo suyo (choto frito, carne asada, puchero); y otras, el convite es sólo para los organizadores y autoridades. En los dos primeros casos, los alimentos los avía el mismo grupo que los consume en plena fiesta. En el tercer caso, se trata de un banquete aparte, separado de la gente ordinaria, aderezado por cocineros asalariados, quizá en un restaurante de lujo. En cuanto al modo de consumir los alimentos especiales o «sagrados» (la rosca, el choto, etc.) puede hacerse por las buenas, o bien necesitar ciertos requisitos previos, como la bendición del sacerdote o del santo. En cuanto a las *bebidas* que acompañan al yantar van desde el vino de producción doméstica o comprado a granel, llevado en garrafilla o en bota de cuero que pasa de mano en mano, a los más selectos caldos embotellados, servidos en fina cristalería por camareros de uniforme.

Las *diversiones* abarcan atracciones variadas, así como humorismo, música, baile, fuegos artificiales, devaneos..., y se realizan ya sea de forma improvisada y gratuita entre los vecinos y abiertas a los visitantes, ya sea organizando algunos actos para que todos los disfruten gratis, ya sea pagando el que quiera y pueda por su entrada a un espectáculo, o por hacer el amor. (En realidad, estas diversiones, excluyendo sólo las que pertenezcan al juego competitivo, deben considerarse del lado del ritual, lo mismo que la comida y la bebida festivas.)

Los *juegos* y competiciones pueden configurarse a modo de divertimento informal que surge espontáneamente, como jugando a la pelota, saltando a la comba, rivalizando en escalar, pillar, esconderse, derribarse, columpiarse; o bien, participando en torneos abiertos pero organizados: cucañas, carreras de sacos o de bicicletas, tiro al plato, ajedrez, deportes...; o por último, yendo simplemente a contemplar competiciones deportivas profesionalizadas y vendidas como espectáculo.

La observación de rasgos distintivos que contrastan entre sí prepara el terreno al análisis comparativo de los contrastes, tal como acabo de esbozar muy someramente. De ahí irá desprendiendo toda una trama de relaciones significativas, a través de las cuales llegaremos a captar claramente las estructuras internas de la fiesta.

Estructuras elementales de la fiesta

El análisis estructural de los códigos festivos desemboca en unas hipótesis de niveles/tipos de organización festiva, cuya vinculación o dialéctica con los modos de organización sociocultural habrá que

examinar también un poco más adelante. Ahora me atengo a lo que acontece en la fiesta; acontecimientos que entrañan un carácter simbólico y son portadores de significación.

En primer lugar, la *economía de la fiesta* obedece a modelos de intercambio que -siguiendo las teorías de Karl Polanyi (1944 y 1957)- pueden ser de tipo recíproco, redistributivo, o de mercado. En las fiestecillas no institucionales, la financiación corre totalmente a cargo de aportaciones voluntarias de los vecinos (y, en parte, de los visitantes), sea poniendo cada cual lo que quiera, sea dividiendo gastos a escote. Todos aportan y todos reciben, a su manera, en intercambio *recíproco*. Cuando existe un régimen de mayordomía, o una cofradía, o una comisión que cargan con parte de los gastos, por no bastar las colectas entre la gente (que, sin embargo, se beneficia de los actos festivos sin tener que pagar), estamos ante un tipo de intercambio *redistributivo*; éste puede oscilar entre modalidades más igualitarias y otras más «estratificadas» (por ejemplo, si las ganancias económicas revierten sobre todo a los organizadores). Pero cuando la fiesta es subvencionada por el presupuesto de las grandes instituciones y organizada con la colaboración de comerciantes de diverso género, la gente habrá de pagar con su dinero los servicios, amenidades y consumiciones que constituyen la fiesta, dominando entonces el intercambio *de mercado*.

Por ejemplo, en las fiestas de Los Palmitos y El Pucherico, el gasto lo efectúa cada familia o pandilla de amigos, sin que haya gastos comunes generales; se trata de un caso de intercambio recíproco e igualitario. En Las Cruces, se recoge dinero, a fin de costear en común la instalación y la celebración; se da, pues, un esquema igualitario, que puede ser redistributivo, si los organizadores aportan más (y que podría evolucionar hacia una redistribución estratificada, como sabemos ocurre en algunas cruces de Granada capital, organizadas por «grandes hombres» o instituciones, de manera que la participación aparece diferenciada por niveles económicos o políticos). En otras fiestas, no sólo el predominio de la compraventa sino las consabidas chocolatadas y los trofeos sufragados por firmas comerciales dejan bien patente la mercantilización.

Otra ilustración concreta: A) Si en el grupo festivo, cualquiera toca, al menos haciendo palmas, o con instrumentos privados, cualquiera canta y baila, ahí está presente la reciprocidad. B) Si los mayordomos contratan a una banda o conjunto que actúa gratis para todo el mundo, dando un concierto o acompañando el baile, ahí aparece la redistribu-

ción. C) Y si cada uno tiene que pagar su entrada para escuchar una orquesta, para cantar o bailar en la caseta o la discoteca, o para oír cantar y ver bailar a otros, el sistema es evidentemente de mercadeo.

Estos mecanismos de intercambio significan, en un extremo de la gama, la realización de la fiesta gracias a los recursos populares y las habilidades personales que distinguen a cada participante, que es actor a la vez, frente a la producción de la fiesta por obra de especialistas y la satisfacción de las demandas mediante mercancías industriales, cosa que arrastra la gradual inhabilitación de las gentes para festejar por sí mismos, causando un proceso de atrofia de las capacidades festivas populares.

Un segundo plano es el de la *política de la fiesta* desarrollada por sus organizadores. Toca a las claves de decisión (el tiempo y espacio del evento, su preparación y celebración) y al modo de integración sociopolítica en la propia fiesta. Para este análisis voy a inspirarme en los modelos de organización política diseñados por Elman R. Service (1975), quien habla de sociedades segmentarias o igualitarias, sociedades de jefatura o jerarquizadas, y sociedades estratificadas o estatales (no se oculta la correspondencia con los tipos de intercambio subrayados más arriba). En el caso más simple, los organizadores de la fiesta no son otros que los propios vecinos, de forma espontánea y autónoma: entre ellos acuerdan cuándo y dónde va a tener lugar (generalmente respetando la tradición), se reparten las tareas preparatorias y ejecutan y controlan las actividades festivas. Se trata de un modo de organización o poder *igualitario* (quizá podría denominarse también «clánico», pues cada familia o grupo tiene tanto poder como los demás en el pueblo, como clanes equipotentes en la sociedad tribal).

En otras situaciones, aparecen personajes particularmente capacitados para organizar fiestas, por sus dotes personales, o por sus recursos e influencia; éstos llegan a ser mayordomos, cofrades beneméritos o presidentes de una comisión no oficial, es decir, se les reconoce socialmente un rango para protagonizar la gestión de los festejos, y por ello cabe decir que el modo de organización o poder será *jerarquizado* (podríamos calificarlo también de local o «tribal», como en esas sociedades donde la actuación de grandes hombres se ha vuelto clave del funcionamiento): Hay una cierta centralización en manos de los más aceptados, que deciden a favor del pueblo y bajo su control (esta jerarquía pudiera ser rotativa, de un año para otro, como ocurre en las fiestas patronales de Los Guájares). En cambio, si ser

organizador se impone por la posición de clase social, o por el cargo profesional, institucional u oficial que se ocupa (en la parroquia, en el ayuntamiento, en otras instancias de poder), y eso mismo da derecho a determinar el cuándo, dónde y cómo, entonces se trata ya de una organización *estratificada*, separada, estatal.

La modalidad organizativa suele reflejarse en la acción ritual. Por ejemplo, la topología del orden de precedencia puede no existir o ser aleatoria, como se comprueba en el tipo igualitario; por ello las autoridades no tienen allí sitio; y por ello, en las fiestecillas descritas al principio del capítulo no comparece ninguna autoridad (el poder municipal se mantiene al margen de la celebración, o a lo sumo, como pasa en Los Palmitos, limita su intervención a declarar el día no laborable). En el tipo jerarquizado, cabe asignar un sitio honorífico u otorgar atributos y atribuciones singulares al que ostenta rango superior y se encarga de las gestiones de coordinación, trabajando normalmente más que nadie. Mientras que, en el tipo estratificado, habrá un riguroso orden ritual preestablecido -por ejemplo, en la comitiva de la procesión-, de modo que los representantes de la autoridad y de las clases altas ocupen sitios preeminentes; los demás se integrarán en otros puestos gradualmente menos importantes, según criterios de cargo, posición social, edad y sexo. Habrá que concluir que las fiestas pretenden más propiciar la unidad que no la igualdad, dado que la unidad se logra tanto en las relaciones de paridad como en lo impar de la jerarquía y en lo desigual de los estratos sociales.

Los mecanismos de integración sociopolítica, por lo tanto, en cuanto formas de organización y control, muestran en un polo el poder popular, ejercido directamente o a través de cabecillas o líderes carismáticos; mientras que, en el polo opuesto, se encuentran los poderes instituidos (económicos, eclesiásticos, municipales, militares, gubernamentales), que se adueñan de la organización de las fiestas, regulándolas, recortando las competencias populares, o expropiándolas casi totalmente.

Otra última dimensión cuya estructura conviene conocer es la *ideología de la fiesta*. Incluye las ideas, los valores, las necesidades, los intereses expresados o imbricados en las acciones festivas, con los cuales se identifica la comunidad celebrante o alguno de los sectores que la componen. Esos valores y concepciones van codificados en múltiples registros, se ponen en circulación, en interacción simbólica, en busca de autoafirmación, es decir, de reconocimiento social y, en

definitiva, de prestigio colectivo. Son, además, los configuradores de la identidad cultural (cfr. H. Velasco, 1982 y 1986). En conexión con los niveles/tipos elucidados en el plano económico y en el sociopolítico, aquí planteo tres modelos de identidad que voy a denominar respectivamente vernácula, carismática e institucional o burocrática. Cuando los códigos simbólicos transmiten en su mensaje los intereses reales de los grupos e individuos participantes, de suerte que el pueblo determine así, directamente, las ideas y valores (saberes, artes, normas morales, dioses) consagrados por la fiesta, entonces la identidad, y la ideología en sentido genérico, es *vernácula*: De ella disponen todos y cada uno, como de la lengua materna, sin que haya propiamente especialistas. Todo esto consta en casos donde no hay símbolos sagrados aparte, o donde en principio cualquiera puede construir el símbolo (por ejemplo, erigir cruces y altares, tirar mandas de tracas, orar en público a su modo, criticar a las autoridades, etc.); por ello mismo, no es raro que los símbolos se desmonten o destruyan al concluir la festividad (el que no sean de nadie es un modo de garantizar que sean de todos).

Por el contrario, si los códigos simbólicos incorporan valores de aquellos que son reputados, por sus cualidades, como personajes, haciendo prevalecer en la sociedad su jerarquía, pero en alto grado de convergencia con los intereses del pueblo, entonces se da una identificación con las ideas y valores encarnados en la fiesta por esas personas relevantes, en quienes los demás se sienten representados. Por ejemplo, el torero, el ciclista, el artista, el curandero, el predicador paisano, el equipo local, la reina de las fiestas, el santo patrón o la Virgen patrona del pueblo, etcétera, representan a todo el pueblo y vienen a conformar la identidad local por proyección-identificación con ellos (también pueden ser objeto de identificación determinadas obras materiales o culturales, costumbres y tradiciones de abolengo). Aquí la interacción simbólica constituye una identidad *carismática*, proyectada en esas peculiaridades cercanas, que frecuentemente acaban convertidas en emblema estereotipado.

Avanzando en otra dirección, los valores pueden llegar a cosificarse, como consecuencia de una identidad impuesta por instancias ajenas pero poderosas (el estado, el clero, los consorcios industriales, los colectivos científicos, la prensa); se impone una identidad *burocrática* o institucional. En tal caso, las ideas, normas, opiniones, imágenes y los códigos simbólicos en general están en poder de profesionales y de entidades especializadas, que tienden a atribuirse en exclusiva la competencia, el saber y el hacer, en lo tocante a esos

símbolos «sagrados» y celosamente custodiados.

Esta dimensión ideológica afecta inevitablemente a lo económico y lo político de la fiesta: otros tantos planos donde las prácticas se tornan simbólicas y generadoras de pertenencia social e identidad.

Así, pues, con sus más dispares actividades, la fiesta contribuye a la creación y toma de conciencia de la propia identidad social. Una identidad que no es monolítica sino plural: para cada cual es a un tiempo individual, sexual, generacional, familiar, barrial, local, comarcal, regional, nacional, de clase, de oficio, de religión..., hasta el límite de la identidad común como especie biológica. Las celebraciones festivas suelen responder simultáneamente a varias de esas identidades heteróclitas que nos constituyen (desde la fiesta de cumpleaños a las festividades universales de la propia tradición cultural); según de qué fiesta se trate, se reforzará una identidad u otra. Como magnitudes de la existencia, tendemos a afirmar todas y cada una de esas facetas identificatorias, al necesitar dotarlas de sentido. A este empeño sirve la fiesta, cuando actualiza y renueva periódicamente mitos, ritos y utopías, referidos a diferentes aspectos de la identidad. Además de la conciencia de sí, logra el reconocimiento por parte del otro, que da vida a lo que uno es y espera humanamente.

La identidad, igual que la fiesta, se caracteriza por el sociocentrismo. Mira las cosas desde el punto de vista del endogrupo, sobrevalorando lo que se percibe como propio y menospreciando lo que resulta extraño. En algunos contextos, no obstante, puede invertirse la polaridad de la valoración, llevando a autodenigrarse y lamentar la propia identidad. Se trata de un sociocentrismo negativo. La superación de la unilateralidad sociocéntrica sólo cabe pensarla mediante la identificación con el otro, es decir, la afirmación de la diferencia como algo que de alguna manera nos pertenece, o simplemente como tal diferencia -ni superior ni inferior-. Para ello habría que generalizar el mecanismo de proyección-identificación.

En realidad, contra lo que pudiera parecer, la identidad no consiste en contenidos ni en conjuntos cerrados de rasgos socioculturales, pues irremediamente toda caracterización cambia con el tiempo. La identidad se define por la estructura de relaciones con el propio grupo y con los otros grupos, a diferentes escalas; estructura a través de la cual se asumen unos contenidos (sistemas de producción y organización, de ideas y valores). Esto requiere, sobre todo, autonomía para

autoidentificarse, que equivale a autorrealizarse. Por ello, la identidad se opone a la aculturación, dependencia y colonización cultural. Y, por ello, perder la identidad cultural supone un proceso de pérdida de la autonomía para cultivar la tradición propia y para transformarla sin sojuzgamientos.

Conforme a lo expuesto, los mecanismos de codificación de la identidad pueden orientarse en direcciones contrapuestas. Por un lado, propenden hacia el pensamiento popular, heredado de la tradición y en parte reelaborado por gente anónima (valores vernáculos) o por personajes reconocidos (valores carismáticos). En estas circunstancias, la identidad conferida parece más auténtica, aunque carezca de grandes medios para imponerse y dependa de la aceptación que sepa atraerse. Por el otro lado, se yerguen las ideologías sustentadas por gobernantes, tecnócratas, mercaderes y eclesiásticos, con sus valores instituidos y controlados profesionalmente, para lo que cuentan con poderosos medios de atenazar la fiesta, poniendo sordina a las voces populares. Así llega a falsearse tanto la comunicación simbólica como la identidad exaltada en la festividad. En la medida en que repele a los valores vernáculos, la identidad burocrática resulta abstracta, inauténtica, alienante y esterilizadora.

Todas las estructuras de la fiesta, con su diversidad de planos, niveles/tipos y códigos, pueden verse ahora, retrospectivamente, como en tensión entre dos polaridades, constituidas por el rito y el juego. Es cierto -y así se dice a menudo- que la fiesta lo ritualiza todo: el intercambio económico, la lucha por el poder político, el denuedo por lograr una prestigiosa identidad, y hasta los excesos pasionales de la agresividad o la sexualidad; pero no se trata sólo de ritualización. Hay una dialéctica entre lo ritual y lo lúdico. El *rito* (Lévi-Strauss, 1962: 55-59) conduce a la unidad a partir de la disparidad, aunque resuelva ésta en un plano donde la comunión es sólo simbólica o imaginaria. El *juego*, en cambio, arranca de una situación de igualdad de oportunidades y consiste ante todo en una competición que arroja, al final, un ganador, aunque sólo sea simbólicamente. Pues bien, ambos movimientos se combinan en la fiesta, hasta el punto de que descubrimos juego-confrontación en el interior mismo del rito (por ejemplo, la pugna por vincularse a los símbolos sagrados), aun sabiendo que todo ritual consagra finalmente la unidad, la cohesión, la comunión, la identidad común. Asimismo, encontramos algo de rito-unificación en el desarrollo de todo juego (al menos la aceptación de las reglas y de los resultados), por mucho que todo juego sea una contienda que termina en la desigualdad entre

vencedores y vencidos.

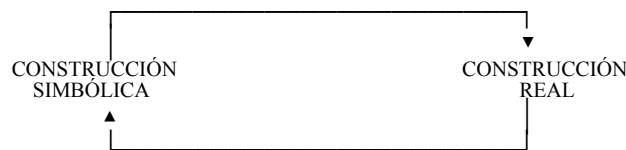
En definitiva, por vía lúdica o ritual, la fiesta, con su interno ejercicio de los sentidos y el intelecto, mediatizado por los códigos simbólicos que la componen, persigue un doble fin: la sacralización de los valores que identifican a una sociedad y le dan sentido y, por este medio, la integración de sus miembros y sectores en el proceso de reconstrucción permanente que le hace ser y existir como sociedad real. Tales serían las funciones inherentes a toda fiesta.

Fiesta y realidad social

Las relaciones entre fiesta y realidad social, a través de las que aquélla cumple su función, son frecuentemente relaciones de homología. Téngase en cuenta, por ejemplo, cómo Lévi-Strauss, en el «Breve tratado de etnología culinaria» (1968: 410-432), desvela la vinculación de variables alimenticias y culinarias con diferencias sexuales, o con «diferencias de estatuto entre los individuos o las clases». La fiesta constituye un lenguaje al que la sociedad traduce inconscientemente su organización... Las estructuras sociales tienden a marcar la pauta de las estructuras de la fiesta, que forman parte de ellas, de manera que se traslucen unas en otras. Aun admitiendo que esto sea lo más común, no hay que darlo siempre por supuesto, porque las fiestas pueden distorsionar en su despliegue las estructuras cotidianas, hasta invertirlas simbólicamente y, en cualquiera de los casos, los conflictos latentes en el plano real podrían estallar justamente con ocasión de una fiesta.

Todo festejo propicia la intensificación de la comunicación social y del intercambio de valores, sean éstos económicos, familiares, sexuales, políticos, informativos o estéticos. Se activan los contactos entre individuos y grupos, la emisión y recepción de mensajes, la utilización combinada de la reserva de códigos culturales. Todo esto lleva necesariamente a aumentar la frecuencia y el tono de las interacciones de todo tipo, unas previstas y otras muchas absolutamente fortuitas. De éstas últimas, habrá no pocas con repercusiones más allá de la fiesta: tratos y negocios apalabrados, noviazgos o matrimonios convenidos, conflictos o pactos políticos, noticias, ideas nuevas, modas inopinadas, riñas, lutos... De manera que unas interacciones al azar dan nacimiento a relaciones permanentes, estructuradoras del proceso social.

Los acontecimientos festivos constituyen, por tanto, una especie de instrumentos mediadores en la reconstrucción del sistema social. De modo que la construcción social simbólica (fiesta) incide en la construcción social real (vida cotidiana); y la construcción real repercute en la construcción simbólica:



La oposición días de trabajo frente a días de ocio o de no trabajo (cfr. Honorio Velasco, 1982) no aclara suficientemente la naturaleza de la fiesta, que por lo demás reclama mucha actividad. Hay días sin trabajo que no por eso son de fiesta. La falta de faenas de subsistencia o producción tal vez suponga una condición para la fiesta, pero no da su definición. Sería más bien el predominio de la actividad simbólica, de la actividad comunicativa sobre la actividad técnica productiva, lo que hace presente la festividad: En ella, lo real se subordina a lo simbólico, mientras que en la cotidianidad lo simbólico se somete a lo real.

La mutua incidencia entre construcción simbólica y construcción empírica, cuyo carácter no es determinable de antemano, acontece en cada uno de los planos de la organización social y pasa por la psicología individual. Por mucho juego que se dé a la incertidumbre y el azar, la ruptura que pueda suponer la fiesta respecto al orden de la vida cotidiana no debe interpretarse como irrupción del *caos* ni como vuelta al caos originario. No hay que confundir con el caos la *negación simbólica* del orden establecido, que es lo que a lo sumo hace la fiesta (o mejor algunas fiestas). Negar ese «orden» no es el *caos*, sino imaginar *otro orden* o representarlo en un plano ritual.

Las relaciones de la economía con la fiesta y de la fiesta con la economía sin duda tienen que ver con el equilibrio (o desequilibrio) tecnoeconómico y ecológico; pueden influir en la fijación de la fecha de celebración (después de la cosecha, cuando los emigrantes vienen de vacaciones, etc.). En festejos de tipo *potlatch*, al igual que en algunas mayordomías, se provoca un empobrecimiento del «gran hombre» organizador del festín. Las fiestas modernas contribuyen más bien al enriquecimiento de los comerciantes, convertidos en patrocinadores de actividades festivas; al tiempo que el común de los

mortales quizá de las haya de ingeniar para que su bolsillo no salga malparado.

Las relaciones de la política con la fiesta y de la fiesta con la política añaden una función de renovación, convalidación o logro de la posición social. La posición alcanzada en el orden social marca el modo de integración en el orden festivo. Los diversos códigos sirven para encauzar la integración del individuo, la familia, el grupo, en un rango jerárquico, o en un estrato o clase, dentro del sistema social. En la mayoría de los casos, la fiesta contribuye a la cohesión del orden social existente no reproduciéndolo ni sacralizándolo en su propio ordenamiento interno, sino disimulándolo o salvando sus contradicciones en un plano fuera de lo real. Debido a la conflictividad inherente a toda sociedad humana, siempre habrá tensiones entre integración y desintegración, y hasta será necesaria cierta dosis de ésta para conseguir aquélla. Entre política y fiesta está en juego el sistema de poder, la igualdad, la dominación o la subordinación. Por eso, el poder político se preocupa secularmente de regular las fiestas, y sólo está ausente, si acaso, de esas fiestecillas insignificantes, en tanto sigan siendo así. Pero aun ahí subyacerán resentimientos sordos entre vecinos o familias, envidias más o menos secretas, enemistades declaradas, ambiciones, que forman parte de la dinámica de un poder social no institucionalizado. En relaciones tan cercanas, cada uno debe ser reconocido por lo que es y por lo que aporta, y todo conato de opresión sobre los demás sería inmediata y públicamente denunciado; salvo que se amparase en un poder institucional, cuya intervención transmutaría entonces cualitativamente el sentido sociopolítico de la fiesta. El poder popular afianzará las fiestas igualitarias, caracterizadas por las competencias populares con vistas a la adopción/codificación de necesidades, intereses, valores, a fin de preservar la autonomía, sin la que no cabe identidad auténtica; y a la inversa. Por el contrario, la imposición de necesidades, productos y valores, que se van apoderando de los códigos festivos, conduce a fortalecer el poderío institucional; éste induce al pueblo a una identidad dependiente y, en cuanto tal, poco auténtica. En nuestros días, la avalancha de mercancías industriales y su propaganda publicitaria han ido, en efecto, aniquilando la autonomía popular en lo que respecta a la fijación de necesidades/valores y a la habilidad, modo y momento de satisfacerlas, así en la fiesta como en la vida cotidiana.

Las relaciones de la ideología socialmente dominante con la fiesta, y de la fiesta con la ideología, dinamizan la definición de la identidad, a la que ya he aludido. La identidad asumida, por cuanto implica una

visión de lo que es verdad, lo que vale, lo bueno, lo bello, lo santo, es lo que confiere *sentido*, o sinsentido, a la existencia.

Las ideologías establecidas y, en ocasiones, los cambios ideológicos sobrevenidos en sectores sociales o en las mismas instituciones (por ejemplo, un concilio o un papado en la iglesia católica) encuentran en la fiesta momento privilegiado para difundir sus mensajes, a través de los variados códigos simbólicos de la comunidad.

En las sociedades complejas, la autoafirmación de la identidad y el dotar de sentido a la vida se vuelve algo muy problemático; distintos niveles o facetas de identidad se superponen, intersectan, engloban unos a otros, llegando a concurrir en una misma persona o grupo identidades a veces antagónicas (por ejemplo, un marxista ateo que es mayordomo de la Purísima, un hijo predilecto del pueblo que oprime políticamente a sus paisanos, un partido anticlerical que subvenciona a una cofradía de Semana Santa). La necesidad de identidad y sentido resulta siempre imperativa: El desarraigo cultural del emigrante le hace volver al pueblo de origen a recuperar su identidad allí donde en otro tiempo la tuvo, reforzándola con su integración en la fiesta; en ella reencuentra los verdaderos valores y a ella aporta quizá valores nuevos, tanto materiales como espirituales, obtenidos en la emigración. El reconocimiento social recíproco sanciona la autoafirmación de cada uno y de la colectividad, y a partir de ahí todo adquiere sentido. De algún modo, el sentido último de toda fiesta radica en festejar el sentido.

Finalmente, las relaciones entre psicología individual y fiesta tejen la intimidad de la celebración. La vinculación de las personas con el orden sociocultural al que pertenecen se refuerza en la festividad, avivando el sentimiento, y hasta la devoción, que los implica con la familia, con el grupo, con el pueblo, con los valores exaltados, con el sistema de patronazgo, con la divinidad. Desde el punto de vista psicológico, la fiesta gira en torno al eje de la satisfacción o insatisfacción de necesidades humanas. Es un tiempo que canaliza la gratificación extraordinaria de necesidades biopsicológicas básicas (indigencias de comida, de acción, de placer sexual, de amor y afecto), de lo cual se sigue cierta catarsis y alegría -si no hay aguafiestas que lo impida-.

Pero la fiesta, más que un tiempo de satisfacción extraordinaria de necesidades empíricas, es, incluso a través de esa satisfacción, cumplimiento de necesidades psicosociales, simbólicas, que

proporcionan un hondo sentimiento de integración y autoidentificación. El despliegue festivo resulta ser un instrumento no sólo para llevar a cabo fácticamente el proceso de socialización, sino, sobre todo, para afirmar (o negar) el sentido de ese proceso en curso. Cada acto festivo pone en funcionamiento un conjunto articulado de códigos, para competir o para comulgar socialmente. Son esos códigos sensoriales los que despiertan la experiencia de sentido y la traducen en múltiples planos y registros. Son las acciones simbólicas ejercidas o percibidas en los actos festivos las que estimulan los sentidos y el intelecto, haciéndoles percibir mensajes que generan emociones (éticas, estéticas, teoréticas, eróticas, religiosas). A la par, las necesidades retraídas en el psiquismo, en cuanto afecto y emotividad, potencian el trabajo de la imaginación, que encuentra en los códigos festivos el medio para llevar a efecto las acciones simbólicas, o reales, tendentes a la consumación del deseo. Lo social y lo individual se activan mutuamente, formando un circuito recursivo; se encauzan por la vía lúdica, o por la vía ritual; y a través de ellas va discurriendo todo el proceso de socialización con la adherencia a valores y a una visión global de lo real. La satisfacción de los sentidos, comporta una satisfacción espiritual, lo cual es tanto como una experiencia de sentido. Así, en el fondo, por esa captación de sentido y, a su modo, por la traductibilidad entre los códigos, cabe afirmar que toda fiesta entraña significación religiosa.

De la fiesta al espectáculo

Cuando, al analizar las estructuras elementales de la fiesta, se han detectado tipos estructurales, estoy lejos de sugerir que esos tipos tengan que darse en estado puro en las fiestas empíricamente observables entre nosotros. Pueden encontrarse, sin duda, en otras coordenadas culturales; pero no en sociedades complejas como la nuestra. Aquí se superponen, se conjugan, se articulan unos y otros tipos, están en tensión y, según qué caso, uno de ellos resulta dominante. Por ejemplo, aunque de ordinario, en la organización de nuestra sociedad, predominan los valores institucionales, la estratificación clasista y el mercado, bien pudiera ocurrir que en una fiesta patronal tengan mayor importancia los valores carismáticos, las jerarquías de parentesco y los productos locales. También es posible -como en aquellas fiestecillas vecinales- que prevalezca lo convivencial, la autoproducción de lo que se consume, la igualdad segmentaria de los grupos coprotagonistas y la vernacularidad de los valores en circula-

ción. Es decir, hay contextos donde lo popular, no institucionalizado, resiste a los embates de lo estatal y lo eclesiástico; mientras que en otros casos pervive gracias a la alianza con ellos, integrándose, ensamblando su estructura con las estructuras más poderosas que lo envuelven; en otros, por último, lo popular se halla en trance de extinción, como si hasta los más recónditos ámbitos del espacio social fueran a ser administrados por las grandes instituciones, paraestatales y supraestatales.

En nuestros pueblos, ha cambiado la funcionalidad de las fiestas, a consecuencia de la movilidad de los mercados, de la expansión de los automóviles, la televisión y las discotecas. En otros tiempos, había que aguardar a los días de fiesta y feria para comer bien, vestir bien, comprar ciertas cosas, visitar a los parientes, tratar con personas del otro sexo, oír música, divertirse, o compartir creencias con los demás. Hoy en día, todo eso se ha convertido prácticamente en algo cotidiano, programado para los fines de semana y las vacaciones que jalonan el año turístico. De las motivaciones antiguas quizá sólo persiste la necesidad de pertenencia comunitaria -acentuada por la insolidaridad de las grandes urbes- y la ausencia de sentido de la vida, que empuja a una búsqueda de la identidad perdida, a veces mediante la recuperación de tradiciones.

Esa búsqueda, no poco problemática, tal vez explique el retraso en la agonía de las fiestas populares y el sorprendente auge reciente de algunas de ellas. Sin olvidar, claro está, el papel decisivo de patrocinadores tales como políticos, comerciantes y clérigos. En virtud de su intervención es previsible que sigan existiendo fiestas denominadas «populares», aunque lo autóctono se haya esfumado definitivamente. Pues la realidad, bien conocida, es que la gente de los pueblos, no menos que la de los barrios urbanos, ha sido asimilada a las estructuras productivas y propagandísticas de la megamáquina industrial, con lo que la identidad real resulta cada día más homogénea, y las diferencias culturales más ilusorias. Las peculiaridades quedan acantonadas en el plano del puro simbolismo sin efectos reales, reducidas a retazos de folclore en conserva, listo para consumir, o a rasgos insignificantes, capaces sólo de nutrir imaginariamente un ingenuo narcisismo (como seguir pensando que nuestro santo patrón es más milagroso, que aquí se bailan mejor las sevillanas, que las tracas del pueblo no tienen parangón, o que no hay mozas como las del lugar). Lo peor de la homogeneidad es que significa abolición de la autonomía, por mor de los nuevos colonizadores, en orden a la codificación de las necesidades, los

valores y el sentido de la vida. Si las fiestas llegaran a traducir tan sólo las ideologías del dinero y el poder multinacional, si lo impersonal suplantara a lo vernáculo, si la habilidad propia la suplieran del todo los especialistas, si la heteronomía pareciera ineluctable, si la sofisticación desplazara a la autenticidad, entonces no habrá ya más que un simulacro de fiesta y, con toda seguridad, no habrá más que un simulacro de pueblo: un doble triste espectáculo.

OBRAS CITADAS

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *El pensamiento salvaje*. México, F.C.E., 1964.

1968 *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*. México, Siglo XXI, 1970.

POLANYI, Karl

1944 *The great transformation. The political and economic origins of our time*. Boston, Beacon Press, 1957.

POLANYI, Karl (y otros)

1957 *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona, Labor, 1976.

SERVICE, Elman R.

1975 *Los orígenes del estado y de la civilización. El proceso de la evolución cultural*. Madrid, Alianza, 1984.

VELASCO MAILLO, Honorio

1982 *Tiempo de fiesta*. Madrid, Tres Catorce Diecisiete.

1986 «Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas», *Revista de Occidente* (Madrid), nº 56: 65-75.

CAPÍTULO 4

RELIGIÓN POPULAR, MESIANISMO Y CRISTIANISMO

Es corriente hablar de «religiosidad popular» para referirse a las manifestaciones religiosas tradicionales que se dan entre las capas más sencillas de la población, aunque frecuentemente participe de ellas la gran mayoría de la gente, del pueblo. En sus orígenes y en ciertas encrucijadas históricas, la religión del pueblo va asociada a movimientos de revitalización, que a veces adquieren un sesgo mesiánico. Por lo que sabemos, eso es lo que ocurrió con el nacimiento del cristianismo, si bien resulta un tema polémico a qué clase de mesianismo debemos adscribir a Jesús y los primeros cristianos. Para responder con fundamento, veamos primero qué se entiende por religión popular y qué por mesianismo.

Prefiero hablar de *religión popular*, en vez de emplear el término «religiosidad», porque éste último se refiere más bien a la actitud o vivencia subjetiva, como si no fuera la verdadera religión instituida, sino una manera peculiar, casi residual, de vivirla y expresarla individual o socialmente. Al decir «religión popular» quiero abarcar el fenómeno en su totalidad y objetividad social, como parte integrante del sistema religioso existente. A una ciencia que afirma la prioridad de lo social sobre lo individual y de lo objetivo sobre lo subjetivo, no le interesa tanto la religiosidad cuanto la religión, esto es, el sistema religioso existente de facto como subsistema del sistema sociocultural.

El *Diccionario ideológico de la lengua española*, de Julio Casares, define la religión como «conjunto de creencias acerca de la divinidad» y como «conjunto de sentimientos, normas morales y prácticas derivadas de dichas creencias». Los diccionarios de antropología, en cambio, destacan más la dimensión social de la religión, que engloba «todo lo que hace un grupo para recuperar su unidad, su cohesión, su fuerza, para mantener el contacto de los vivos visibles con los ancestros» (André Akoun, 1972: 608) o con los seres

superiores, trascendentes o sobrenaturales. En realidad, no es universal la alusión a la divinidad ni a lo sobrenatural. Todo esto significa, de una u otra manera, que religión, con un alcance genérico, es lo que señala socialmente el marco de sentido que confiere valor a la vida. A ese valor cardinal se le suele atribuir con frecuencia un carácter soteriológico, codificado en mitos o utopías de salvación, tal como ocurre claramente en el caso del mesianismo. Podría decirse que religión es lo que aporta la matriz simbólica de una cultura, en cuanto cada cultura supone un cierto proyecto de humanidad. Y lo hace elaborando un sistema simbólico complejo (de varios códigos, pensados, vividos, actuados) y supremo (marco de referencia último o primero) de las ideas y valores que dan claves de sentido a la práctica social e individual.

En principio, semejante papel no tendría por qué desempeñarlo un sistema formalmente «religioso». Por eso, si queremos dar a la categoría de *religión* un alcance transcultural, entonces habrá que incluir en ella todos los sistemas que asumen la mencionada función, aunque no se presenten expresamente como religiosos, y hasta algunos que pretenden todo lo contrario. Así pues, aquellos valores que constituyen de facto el referente de dotación de sentido (sin excluir la afirmación de la ausencia de sentido) se invisten por ese mismo hecho como «religiosos», antropológicamente hablando. Habría que aclarar que la distinción entre «sagrado» y «profano» resulta más bien confundente a la hora de descifrar el fenómeno religioso; esa distinción, así como la oposición entre lo «religioso» y lo «secular», carece de validez transcultural; pues, aparte de que hay culturas donde no se da, el hecho es que cualquier valor, por profano que parezca, que venga a dar sentido o a orientar prácticamente la acción opera por ello mismo como sagrado, como religioso (conforme a la definición esbozada más arriba). La oposición sagrado/profano sólo revela la movilidad concreta de lo religioso que, en definitiva, surge allí donde algo -idea, comportamiento, objeto, persona o animal- se sacraliza, al recibir reconocimiento social como perteneciente a una esfera de valor supremo. Tal reconocimiento puede hacerse en prácticas puramente simbólicas, y también en la práctica real, dotándola de sentido -en este caso, lo religioso puede llegar a ser coextensivo con la vida entera-. Cabe, pues, una oscilación hasta los polos diametralmente opuestos de la sacralización total y la total secularización, pero lo normal es que se sacralice, en principio, aquello que resulta adaptativo, lo que fomenta la integración social, o lo que no estorba los intereses del estado y las clases dominantes, o lo que da preferencia a los derechos de los

pobres y oprimidos (este último sería el caso de las religiones mesiánicas).

Cuando aludimos no sólo a la religión, sino a la *religión popular*, establecemos distinciones dentro del fenómeno religioso, ciñéndonos a un subconjunto de prácticas simbólicas de dotación de sentido, así como a las creencias y vivencias concomitantes, en las que la gente participa, por lo general masivamente, teniéndolas como algo propio. La religión popular forma parte de la *cultura popular*, que es ese «conjunto de respuestas de orden tecnológico, sociopolítico o ideológico dadas por el pueblo, tanto de las zonas rurales como urbanas, a las necesidades creadas y sentidas a lo largo de su historia, y que estas respuestas están condicionadas por su situación de dependencia de las clases dominantes» (Salvador Rodríguez Becerra, 1985: 63). Por un lado, *lo popular*, en sentido amplio, alude al pensamiento y modo de vida de la mayoría de la población, en cuanto forma cultural de una región geográfica, sin otras consideraciones económicas ni sociales. Pero, en una acepción más estricta, por respecto al modo de producción dominante, lo popular abarca los estratos de las clases sociales explotadas y las mayorías oprimidas; lo que significa de suyo la inclusión de sus intereses, sus alienaciones, sus luchas de liberación y sus prácticas religiosas. Más aún, es preciso distinguir, al hablar de «religión popular», el plano *empírico* (donde está el pueblo, lo que practica el pueblo, lo que ese pueblo se apropia) y, de otra parte, el *concepto teórico* -que es lo que más nos ayudará a discernir-. En ese sentido conceptual, crítico, la religión popular, o mejor *lo popular* en la religión que de hecho practica el pueblo, queda delimitado por sus relaciones de oposición a lo eclesiástico, a lo místico y a lo estatal, como más adelante expongo. Así, lo popular será no sólo lo que la gente del pueblo ejecuta y tiene como suyo, sino lo que, además, conviene objetivamente a sus intereses y es gestionado por ellos autónomamente. Lo popular coincide con lo vernáculo y lo convivencial, y se contrapone a lo institucional, es decir, al abandono de las propias competencias para la resolución de las necesidades en manos de grandes organizaciones especializadas y homogeneizadoras.

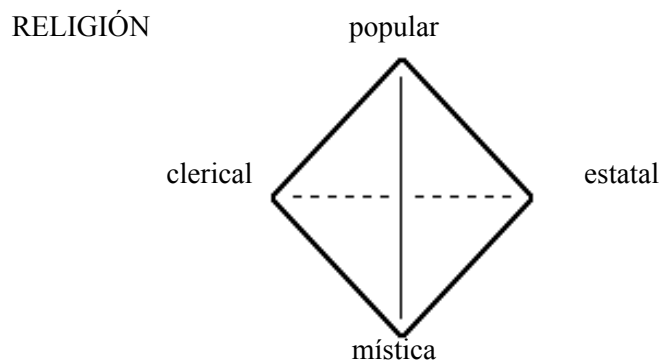
Por consiguiente, no sería popular la religión que podemos llamar «oficial», que tiende a monopolizar el oficio religioso, que suele ser practicada sobre todo por los teológicamente iniciados, o que llega a reducirse a algo protocolario y burocratizado. No sería popular, aunque en ciertos contextos lo oficial y lo popular puedan confluir.

A la oficial podemos denominarla religión *clerical* (o eclesiástica), que es la de la iglesia institucional, católica u otra, con su dogma, su moral, su liturgia y su derecho canónico. Suele estar encarnada por la mayor parte de la jerarquía eclesiástica y por aquellos que cumplen fielmente con la ortodoxia y la tradición oficialmente reconocida.

La religión *popular*, por su lado, interpreta casi siempre laxamente las normas del clero, al tiempo que desarrolla por su cuenta creencias, rituales y valores, en ocasiones al filo de la heterodoxia y con frecuencia de espaldas al culto oficial, con el que mantiene una permanente dialéctica.

Todavía caben otras formas: La religión *mística*, propia de minorías iluminadas o carismáticas, que insisten sobre todo en la experiencia íntima e individual de Dios, o del absoluto, sustrayéndose de los asuntos mundanos y relativizando los mismo preceptos y prácticas oficiales de la religión. Por último, está la que designo como religión *estatal* o civil, opuesta tanto a la jerarquía clerical como al culto popular o a las extravagancias místicas. Se trata del culto oficializado por el poder público, que sanciona los ritos e ideologías del estado, a veces ejercido por medio de jerarcas y capellanes, a veces directamente por los gobernantes, magistrados o jefes -que invocan a Dios, o dicen obrar en su nombre, u obran como si así fuera-.

Las relaciones entre las modalidades popular, clerical, mística y estatal, que conforman el espacio religioso, podemos imaginarlas gráficamente con la figura de una pirámide de base triangular, o tetraedro regular, por cuyas aristas se oponen y correlacionan, en los cuatro vértices, los cuatro términos significativos, como se visualiza en el croquis siguiente:



Cada una de estas polarizaciones presentará, sin duda, gran diversidad en su concreción social. Habrá asimismo confluencias o alianzas entre dos o más de esos polos. Un caso claro lo podemos encontrar en el nacionalcatolicismo, o en esas derivaciones suyas (por ejemplo, un congreso eucarístico en la España de los años 1950) donde los símbolos de la iglesia y del estado y del pueblo, sin olvidar el fervor místico, se congloban e identifican indisolublemente, en el plano empírico (sin que, incluso ahí, dejen de subyacer las tensiones normales y los compromisos entre los polos, que aflorarán a pesar del simbolismo).

Si predomina la «santa alianza» del trono y el altar, entre el poder eclesiástico y el poder civil, la religión dominante será de signo restauracionista, oficialista, sacralizadora del orden instituido, centrada en el ritualismo y los formalismos, acompañada de represión popular, tanto en el aspecto religioso como en el político.

Si, en cambio, el clero se inclina más bien a una alianza con las clases populares, distanciándose críticamente del poder estatal, la religión podrá aglutinar la resistencia social o favorecer la participación de la base, con un aire renovador, ya sea en una línea más mística o en otra más políticamente comprometida.

Y si el poder estatal no se entiende con la jerarquía clerical, le queda el camino de la autolegitimación secular, adoptando una religión laica, que, en el caso más extremo, tendería a suplantar las funciones propias de la iglesia y a erradicar las tradiciones religiosas y, en cualquier caso, a privatizar la religión popular; salvo que, tratando de congraciarse con las masas -poco laicistas-, ofrezca a la religión tradicional la oportunidad de una supervivencia inocua en el limbo del folclore.

Esquema del mesianismo

El diccionario da una definición muy genérica del *mesianismo*: «Doctrina relativa al Mesías», que a la vez resulta muy particularista, ya que identifica por antonomasia al Mesías con sólo Jesucristo. Luego añade una acepción figurada que prejuzga el mesianismo negativamente: «Esperanza infundada en la solución de problemas sociales por la intervención de una sola persona». Con todo, aparece acertadamente la alusión a la problemática social. Pero al antropólogo

no le bastan estos puntos de vista, y necesitará buscar un concepto más abierto, de aplicación universal, transcultural.

En culturas muy diferentes han surgido mesías y movimientos mesiánicos como una de las formas que adopta la dinámica de revitalización social, tendente consciente y organizadamente a perpetuar, reactualizar o innovar determinados aspectos de la propia identidad cultural. A veces, el mesianismo aparece asociado al nacionalismo, al nativismo, a la contracultura, y al milenarismo -esto último, cuando se espera el milenio o el juicio final, que traerá la salvación colectiva definitiva-. Una visión antropológica detecta, en los movimientos mesiánicos, pese a sus formas y contenidos múltiples, tres características comunes (A. Akoun, 1972: 422-424):

1) Son fenómenos religiosos que tienen el estatuto de movimientos sociales.

2) Mezclan estrechamente lo religioso y lo político.

3) Surgen en reacción frente a un contexto psicosociológico particular, marcado por la desposesión cultural, política y económica, por la frustración y el aislamiento o marginación social.

Perfilando aún más, el mesianismo se caracteriza como idea y práctica de liberación, salvamento o salvación, polarizada normalmente por un personaje o guía excepcional, que integra social y psíquicamente a una clase, una etnia, un pueblo o una comunidad, en medio de un contexto de agudo malestar social (opresión, hambre, crisis política, persecución étnica, etc.), en busca de una alternativa.

Esto supone que, al estudiar el fenómeno, encontramos una serie de componentes esenciales:

1. La *situación* social de crisis profunda y enajenante (*de qué* salva el mesías). Típicamente se trata de contextos de aculturación y dominación política: una nación oprimida por una potencia colonial o imperial; unas clases oprimidas por la clase dominante; una minoría (o mayoría) étnica sojuzgada por la mayoría (o minoría) hegemónica. Por extensión, puede referirse a otras circunstancias de grave amenaza social o humana.

2. La *figura del mesías*, profeta, salvador o libertador, que suele personificar la alternativa salvífica con sus ideas y prácticas (*quién* salva). Esta personalidad mesiánica generalmente actualiza una ideología, mitología o utopía tradicional -o a veces la crea-.

3. La *alternativa*, que constituye la meta de las ideas y prácticas mesiánicas (*en qué está* la salvación, la salud, la liberación). Concreta la afirmación del sentido de la vida, el modo de reafirmación de la

vida frente a la muerte.

4. La *acción de los seguidores*, organizados solidaria o fraternalmente, como movimiento mesiánico, sea en vida del mesías o después, a lo largo del tiempo (responde a *cómo* lograr la salvación). Esta acción pretende ser fiel al mesías y adaptarse a los nuevos contextos.

Además de estos cuatro rasgos, hay que tener en cuenta la eficacia mayor o menor para resolver la crisis, así como la *efectividad real* y concreta de la actividad del movimiento mesiánico, a corto plazo y a largo plazo.

Cada uno de estos componentes enumerados es susceptible de presentar contenidos muy variables, pero permaneciendo el esquema básico, constitutivo de esta categoría antropológica del mesianismo. Apunta a la superación de situaciones socioculturales límite, en virtud de la intervención de una movilización mesiánica, que cumple una función mediadora, conducente desde un contexto inhumano a un reino de plenitud humana (o divina). Radica, pues, en cierto *principio soteriológico* cuya clave es encarnada frecuentemente por la figura del mesías (según el diccionario, *mesías*: «sujeto real o imaginario de cuya intervención se espera la solución de problemas sociales»). La operación que define el mesiazgo -dignidad o calidad mesiánica- sería la de salvar una situación humanamente desesperada, que no pueden arreglar ni el sistema ni las instituciones vigentes. Por eso repugna considerar el mesianismo como una institución; más bien remite a unos mecanismos precisos del pensamiento humano, que entran en acción frente a problemas vitales, como el peligro de supervivencia o las aspiraciones reprimidas de un pueblo, una etnia o una clase social, ante el dilema opresión/libertad, y en último término, ante la disyuntiva (real o simbólica) entre muerte/vida. Los mesías son mediadores para la libertad y la vida; por eso -decía- obedecen a un principio salvífico, de superación extraordinaria de problemas o tensiones insolubles dentro del orden establecido.

La magnitud de la contradicción o problema a solventar, y el modo de lograrlo, pueden oscilar enormemente: desde la escala universal del reino de Dios que abarca la totalidad de la experiencia humana y de la especie, con carácter apocalíptico y repercusiones cósmicas, hasta pequeñas liberaciones de la vida cotidiana; desde la irrupción quiliástica de los hijos de la luz, pertrechados con armamento muy real, que hacen la guerra santa para instaurar el nuevo milenio, hasta la salvación del alma anhelada por el asceta que renuncia al siglo. Por ello, cabría distinguir tipos de mesianismo: parcial o integral,

mundano o ultramundano, directamente religioso o predominantemente político, económico, salúfero, etcétera, sin que esto altere el esquema común.

El cristianismo, mesianismo atípico

Es evidente que el cristianismo, al menos en sus orígenes, encaja como un tipo de mesianismo. Su misma denominación lo trasluce: *Jristós* es una palabra griega que traduce el término hebreo *Messiah* (de modo que cristianismo quiere decir etimológicamente «mesianismo»). En español se han aclimatado ambos vocablos, si bien con significados algo dispares.

Hay autores, como Marvin Harris, defensores de la hipótesis que asimila el cristianismo originario al zelotismo judío coetáneo, inscribiéndolo así en la larga historia de las insurrecciones mesiánicas del antiguo Israel, que van desde los Macabeos a la dispersión del pueblo hebreo el año 135 de nuestra era (Emil Schürer, 1979: II, 631-713). Es cierto, y los teólogos cristianos son los primeros en señalarlo, que hay que comprender la genealogía del cristianismo en la tradición profético-mesiánica hebrea, de la que aquél arranca. Lo que no estaría tan claro, no obstante, sería la originalidad del mesianismo de Jesús de Nazaret.

Marvin Harris, dando por buena la tesis de S. G. F. Brandon acerca del presunto zelotismo de Jesús y sus discípulos (cfr. Brandon, 1967), sostiene que el movimiento de Jesús y las comunidades judeocristianas de Jerusalén respondían plenamente al modelo clásico del «mesías militar vengativo», y que sólo más tarde, tras la destrucción de Jerusalén por Tito, en el año 70 d. C., se habría reelaborado la doctrina, presentando entonces un «mesías pacífico», como adaptación a los nuevos tiempos. Propone (Harris, 1974: 139-193) la siguiente secuencia de hechos en esa supuesta transformación:

1°. Surge el movimiento de Jesús como mesianismo nacionalista, filozelota, insurreccional y guerrillero, contra los dominadores romanos y contra la corrupción de las autoridades civiles y religiosas.

2°. La guerra revolucionaria de los años 68-73 d. C., que ocasiona el incendio del templo y termina con la derrota total de los judíos.

3°. Los cristianos modifican sus creencias, dando culto ahora al Mesías pacífico y universalista.

4°. La iglesia cristiana, que da culto al Mesías pacífico, bien organizada, va creciendo como fuerza social (siglos II y III).

5°. La iglesia es reconocida por el estado, y el cristianismo como

religión del imperio romano (a partir del 311 d. C., con el emperador Constantino y luego con Teodosio). Desde entonces, habría invertido su papel y, como religión del estado, sanciona la violencia y hace la guerra bajo el signo de la cruz.

Las principales razones que aduce Marvin Harris en favor de esta interpretación del cristianismo originario, suponen:

- Que la entrada de Jesús en Jerusalén a lomos de un burro no era la figura de un mesías pacífico, pues respondía a un vaticinio del libro de *Zacarías* que tiene un sentido mesiánico militar, y así lo habría interpretado la multitud que lo aclamaba (Harris, 1974: 164).

- Que Jesús emprendió una serie de enfrentamientos y «dirigió un ataque contra el templo» (pp. 150 y 165), utilizando un látigo, en la pascua del año 33. Con esto, interpreta el episodio evangélico (*Juan* 2,13-16) como un asalto en regla, lo que habría precipitado el apresamiento y ejecución.

- Que entre los seguidores más íntimos de Jesús había, al menos, dos zelotas declarados, Simón Pedro y Judas Iscariote (de *sicario* = zelota), y otros dos con apodos militares, Santiago y Juan, llamados «hijos del trueno», que en cierta ocasión deseaban que bajara fuego del cielo y destruyera una aldea samaritana. Además, algunos discípulos opusieron resistencia armada en el momento del prendimiento de Jesús (pp. 165-166).

- Que fue crucificado como «rey de los judíos» y entre dos «bandidos», es decir, zelotas (p. 170).

- Que, más adelante, los seguidores de Jesús habrían participado activamente en la guerra revolucionaria de los años 68-73, en Galilea, en Jerusalén y en la defensa del templo (esto último lo da por supuesto M. Harris, sin explicitarlo expresamente).

Así, pues, Jesús y los suyos, en medio de la situación de explotación, pobreza y opresión, habría procedido como uno entre tantos mesías populares, efecto del impulso revolucionario suscitado en reacción al colonialismo de Roma; y como tantos otros se vio abocado a la derrota por el poder del sistema. De manera que «Jesús no era tan pacífico como se suele creer» y «sus verdaderas enseñanzas no representaban una ruptura fundamental con la tradición del mesianismo militar judío» (Marvin Harris, 1974: 158-159). La conciencia y el estilo de vida compartido por Jesús y su grupo no serían los de un mesías pacífico.

En consecuencia, argumenta Harris, «es probable que la ruptura decisiva con la tradición mesiánica judía se produjera sólo después de

la caída de Jerusalén, cuando los cristianos judíos que vivían en Roma y en otras ciudades del imperio se desprendieron de los componentes político-militares originales de las doctrinas de Jesús como respuesta adaptativa a la victoria romana» (*Ibidem*, 159). Los evangelios habrían registrado ya los resultados de esa evolución, modificando «la conciencia de estilo de vida del culto a Jesús en la dirección de un mesías pacífico» (p. 167) -aunque no lograron borrar todas las huellas mesiánico-militares, cosa que explicaría la «ambigüedad de los evangelios» en determinados pasajes-. Habría sido Pablo quien «sentó las bases para el culto del mesianismo pacífico» (p. 172), que no se perfeccionaría hasta después de la destrucción del templo de Jerusalén. Así lo habría recogido ya el evangelio de Marcos, que es «el primero que se compuso y el modelo para los demás» y que, «como dice Brandon», «se escribió en Roma después de la caída de Jerusalén» (p. 178), cuando estaban maduras las condiciones para la difusión de la fe en un mesías pacífico más que vengador.

La formulación de las objeciones pertinentes frente a cada una de las razones aportadas por Marvin Harris las encontramos en otras exégesis y hermenéuticas que habían impugnado ya ampliamente las tesis de Brandon (cfr. Oscar Cullmann, 1970; Martin Hengel, 1971; Enrique Barón, 1971; Segundo Galilea, 1973)² cuando M. Harris escribió la obra citada. Sin entrar, por mi parte, en el examen de los pormenores de la controversia, bastará consignar dos hechos, actualmente probados, que difícilmente admiten otra explicación y que Marvin Harris pasa por alto. En ellos cimentaré mi propia interpretación.

El primero de estos hechos es que la comunidad cristiana de Jerusalén *no* se sumó a la gran guerra contra Roma ni a la defensa del templo; se mantuvo al margen de la exaltación nacionalista (Werner Foerster, 1968: 82; cfr. también Emil Schürer, 1979: I, 619-655). Y esta fue una de las causas determinantes de la expulsión de los cristianos de la sinagoga. En efecto, tras la guerra, los fariseos se reagruparon en la costa mediterránea, en la ciudad de Jabneh, donde, en torno al rabino Johanan Ben Zakkai (véase *Encyclopaedia judaica*, tomo 10), se reconstituyó el judaísmo ortodoxo que llega hasta nuestros días, declarando herejes a los saduceos y excomulgando a los judeocristianos. Allí, hacia el año 80, se redactaron unas

² Se pueden consultar asimismo otros trabajos aparecidos con fecha posterior, como J. Giblet (1974), Edward Schillebeeckx (1981) y Antonio Vargas Machuca (1979).

imprecaciones litúrgicas que recogen una maldición contra los cristianos judíos (W. Foerster, 1968: 84) y que aún se recitan en la actualidad.

El segundo hecho es el descubrimiento, gracias a unos fragmentos de los manuscritos hallados en Qumrán, junto al Mar Muerto, de que la fecha de composición del evangelio de Marcos cuenta con una antigüedad mayor de lo que se creía: «En cuanto a la fecha, se suele proponer la de los años 65-67, poco antes de la destrucción de Jerusalén (70 d. C.), pero datos más recientes hacen posible una fecha más antigua, hacia el año 50» (Schöckel y Mateos, 1975: introducción a *Marcos*). Con ello, el «entorno práctico» (derrota del año 70), requerido por Marvin Harris como causa explicativa, queda invalidado por anacrónico respecto a la redacción del texto evangélico, situada alrededor del año 50 (o a lo sumo a mitad de los años 60), pues el *efecto* no puede haber precedido dos decenios a la *causa* supuesta. La explicación habrá que buscarla en un momento anterior a esa fecha de redacción de *Marcos*, y será con toda probabilidad el contexto mismo donde actuó Jesús.

En contra de la confusa amalgama entre zelotas, esenios qumranitas y protocristianos de la que hace gala Harris (1974: 160 y ss.), la interpretación que, a la vista de los hechos, me parece más plausible es la que sostiene que, aparte los puntos de coincidencia, la demarcación con respecto al zelotismo se remonta a la misma vida de Jesús, si bien debió acontecer en un proceso de diferenciación del mesianismo no inmediatamente claro para sus propios discípulos ni, mucho menos, para la multitud que le seguía.

Por lo demás, si la transformación de la concepción mesiánica -según cree Harris- pudo haberse operado en los años 70, a la vista de «la infructuosa guerra judía contra Roma», no existen motivos por los cuales no pueda haberse gestado en el ánimo del propio Jesús, llevado por consideraciones semejantes. En efecto, Jesús en su niñez debió escuchar historias todavía recientes de sangrientas represiones y conocer de cerca el aplastamiento de la rebelión de Judas el Galileo por las legiones romanas. La originalidad de Jesús estribaría precisamente en la estrategia del *mesías pacífico* y ecuménico. Por otra parte, el auge social de las iglesias cristianas a lo largo de los siglos II y III, reseñado por Harris, en cuanto pueda representar un triunfo de ese mesianismo pacífico, vendría a reforzar la impugnación de la hipótesis harrisiana acerca del mesías necesariamente militar y vengativo.

Sin pretender resumir aquí la enorme complejidad de la nueva concepción mesiánica plasmada por los autores de los escritos neotestamentarios, sí intentaré extraer, esquematizando al máximo, algunos rasgos significativos de la simbólica que generan:

La alternativa del mesías Jesús al orden de injusticia, el «pecado del mundo», es el reinado de Dios, incoado ya en los creyentes y que se irá realizando hasta superar, más allá de todo límite, el abismo de la muerte. Este reinado no se instaura conquistando por las armas el estado ni imponiéndose con la coacción del poder (vía mesiánica típica), sino mediante el diálogo y la opción personal libre en favor de los nuevos valores. Ese reino no se restringe a los nacionalistas judíos, sino que está abierto a todas las naciones, razas y culturas. Su fuerza salvadora no depende de la ley de Moisés ni, *a fortiori*, de ningunas otras leyes positivas, sino del espíritu del Mesías transmitido a los creyentes. De manera que ninguna institución podrá contener ni controlar ese espíritu, clave en la actividad soteriológica. El Espíritu «sopla donde quiere», potenciando en el hombre las dotes, la libertad, el buscar el bien del otro: cada persona emplazada a ser no sólo objeto sino sujeto autónomo de la acción salvadora. De ahí la paradoja del mesías pacífico que, al comunicar su espíritu mesiánico a todos y cada uno de los creyentes, sin distinción, provoca un efecto demoledor para la concepción clásica del mesianismo. Afirmar que la potencialidad mesiánica anida en todos significa que no hay que esperar ya ningún mesías que venga a traer una liberación exterior, impuesta u otorgada. El mesianismo pacífico se cifra en una apelación universalista e igualitaria a abandonar los valores alienantes y dedicarse por entero a la transformación del mundo. Esta fe en Dios sitúa al individuo humano por encima de las instituciones sociales, incluyendo las religiosas, que quedan relativizadas, y libera su razón frente a ellas para justificarlas, o para condenarlas, o para remodelarlas, en función de su compatibilidad con los valores del reino divino. Esta acción, que suele resultar subversiva, es la que se simboliza en términos de «redimir a los cautivos», «dar la vista a los ciegos», «liberar a los oprimidos», «expulsar los demonios», «quitar los pecados», «resucitar a los muertos», acciones que hacen efectivo el «año de gracia del Señor» (según el discurso de Jesús, considerado programático, en *Lucas 4,19*, que cita a Isaías omitiendo un segundo hemistiquio de la frase, que continúa diciendo «el día de la venganza de nuestro Dios»). Con el mismo sentido, la actividad mesiánica se expresa con equivalencias como:

dar de comer :: lavar los pies :: morir por los otros
:: beber el cáliz :: perdonar las ofensas...

Y el ideal mesiánico cumplido se anticipa simbólicamente en la comida compartida, que presenta varias metáforas:

panes y peces multiplicados :: cena eucarística
:: banquete del reino.

Por todo esto, el proyecto de las comunidades cristianas que forman la iglesia como pueblo mesiánico estriba en luchar en la historia por el bien de los humanos, por la transformación radical de las situaciones críticas de miseria, injusticia, guerra, falta de libertad, alienación, pecado y muerte; en suma, por la realización de la «nueva humanidad» o del «reino de Dios». Esto es el mesianismo evangélico, concebido -en palabras de Puente Ojea- como «instauración de un reino *presente-futuro* en cuanto realidad *espiritual* que se prolonga en el tiempo histórico, un *ya* de la salvación que llegaría a colmo en el *plêroma*, al término de la segunda venida [de Cristo] al final de los tiempos» (1974: 109).

Si eso es así, ¿qué ha sido de ese mesianismo en la historia del cristianismo, particularmente en la tradición religiosa popular que llega a nuestros días?

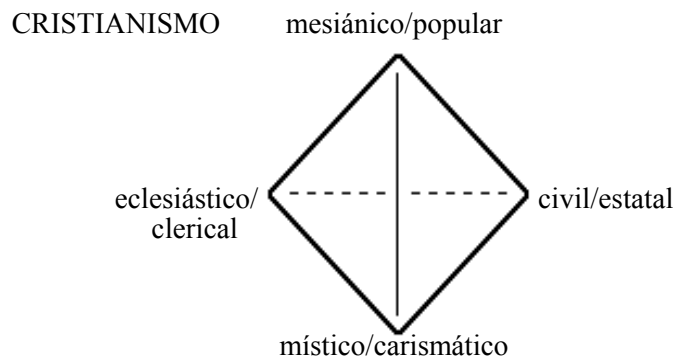
El tetraedro soteriológico

En la bimilenaria historia del cristianismo, resultan asombrosas las metamorfosis de diversa índole a las que se ha visto sometido el espíritu mesiánico de los orígenes. Sin embargo, tales metamorfosis no dejan de obedecer a una lógica discernible en éste lo mismo que en otros procesos estudiados por la historia de las religiones. Y es que el esquema mesiánico entra en juego inevitablemente con otros factores, en el dominio de la religión e incluso transgrediendo los límites de lo expresamente religioso, y sufre él mismo modificaciones, cada vez que se altera alguno de sus componentes en un nuevo contexto.

Lo cierto es que el repertorio simbólico cristiano -textos, imágenes, jerarquías, creencias, ritos, prácticas, etc.- ha sido susceptible de usos diferentes, que han producido significados y hasta sistemas de significación distintos. Pues se diría que la sistematicidad -y el significado global- se la confiere el grupo social (la cultura, la clase) que determinan el uso de los símbolos. De ahí interpretaciones que chocan entre sí, tan abundantes en la historia de las iglesias. Los usos y significados, por lo demás, nos remiten a la función social.

Para elucidar el devenir de la simbólica mesiánica que nos interesa, voy a servirme del modelo del tetraedro esbozado más arriba, como armazón básico para diferenciar tipos de cristianismo, cuyas concepciones de la salvación aparecen contrastadas entre sí. Por eso, lo denominaríamos tetraedro *soteriológico*. Tan pronto como tratamos de situar en él el mesianismo cristiano originario, entendido en los términos ya descritos, comprobamos que es atraído necesariamente al polo de lo popular y que no puede encajar en otro lugar. El mesianismo pacífico constituye con toda claridad una forma de religión popular.

Al explorar, entonces, teóricamente las semejanzas y diferencias que enmarca el modelo tetraédrico (en las relaciones que van de vértice a vértice; de un vértice a cada arista opuesta que asocia dos polos; o de cada vértice al plano de enfrente en el que coinciden entre sí tres polos), cobra relieve y mayor complejidad el sistema de correlaciones y oposiciones.



Por sus características, en efecto, *lo mesiánico* se delimita frente al orden y las instituciones políticas o religiosas que enajenan a la gente; «abre» la historia con un mensaje profético, deslegitima y desreifica la ley, relanza un espíritu de liberación y transformación social. Concibe la salvación como *novedad* que irrumpe en la historia real; y el sujeto de la salvación son los creyentes organizados comunitariamente. Lo mesiánico se opone a *lo eclesiástico* o clerical, que aparece como institución dominada por la burocracia o jerarquía sacerdotal, que más bien «cierra» la historia definiendo la tradición frente a la profecía, ritualizando y reificando la práctica salvífica,

plasmada en norma o ley inalterable, a fin de legitimar un orden. Plantea la realización de la salvación a través de mediaciones sagradas, separadas de lo profano, que son administradas (como sujeto salvífico) por una casta consagrada. Si lo mesiánico asimila su discurso a la utopía, lo eclesiástico y lo estatal acercan su discurso al mito ideologizador. Divergen también en que lo mesiánico choca con el poder de la jerarquía clerical, es reacio a la propia institucionalización y cuestiona el sistema establecido; mientras que, en esos mismos puntos, tanto lo eclesiástico como lo estatal están a favor.

Por su parte, *lo místico* privilegia la espiritualidad interior, soslayadora de las mediaciones históricas, y se opone por esto a los otros polos (mesiánico, eclesiástico, civil), que, de una u otra manera, están en un plano que mira a la exterioridad y efectividad social. Busca una salvación puramente trascendente, en las relaciones directas con la deidad; y concibe como sujeto de esa salvación al individuo renunciante o bien, en última instancia, a Dios mismo actuando en él inmediata y ahistóricamente. Sin embargo, coincide lo místico con lo mesiánico en el rechazo de la institucionalidad -fomentando la comunidad-; y lo místico con lo eclesiástico y con lo estatal, en la aceptación fáctica del sistema establecido. Los objetivos místicos, aunque no pueden dejar de tener repercusiones sobre este mundo, tienden a escapar de él, por lo que dan preeminencia a una orientación evasiva.

Lo estatal, en la medida en que adopta comportamientos confesionales, tiende a sincronizar la institución eclesiástica y a asumir algunas de sus funciones. La salvación aquí es ante todo temporal y gestionada por el aparato del poder, a través de mediaciones profanas como la ley y el orden que, no obstante, aspiran a un estatus sagrado o, al menos, al respaldo de lo sagrado. El cristianismo estatal, como el clerical, resulta antinómico del modelo mesiánico y del místico; precisamente porque es propio de los movimientos mesiánicos el aspirar a la reforma del estado, y de los místicos el sustraerse a él. Lo estatal y lo eclesial conjuntamente conciben que la práctica debe estar regulada por la ley (de fuera adentro, de manera heterónoma), mientras que lo mesiánico y lo místico plantean que la acción debe ser impulsada por el espíritu (de dentro afuera, con autonomía). Finalmente, a diferencia de las otras tres alternativas, la estatal descansa en la sanción coercitiva de la fuerza armada.

En el terreno práctico concreto, el cristianismo vivido puede bascular de uno a otro de esos polos, teóricamente conceptuados, con la única condición de alterar alguno de sus rasgos. Y lo ordinario será alguna combinación con predominio de una de las polaridades; predominio que puede cambiar. Así, el mesianismo cristiano primitivo condujo a unos al desierto por la vía ascético-mística, y a otros al pacto imperial por la vía jerárquica eclesiástica. En el siglo XVI, un clérigo profeta, como Thomas Münzer, en Alemania, desencadenó un movimiento mesiánico de campesinos, anatematizado por Lutero y aplastado por las armas de los príncipes alemanes. En el mismo siglo, en España, un renacer místico como el de Teresa de Avila y Juan de la Cruz, introdujo una renovación en el orden eclesiástico, para terminar perfectamente encuadrado en él. O no hace tanto tiempo, en otro plano, una reacción eclesiástica recurría a conceptos mesiánicos, como ocurrió con aquellos obispos españoles que calificaron de «cruzada» la sublevación militar de 1936, y aquel cura que, según se cuenta, aclamaba «nuevo mesías» al general Franco, mientras de rodillas le besaba la mano con fervor. Tal vez lo más llamativo sea observar cómo un nuevo renacer místico, e incluso eclesiástico, puede llegar a inspirar prácticas y grupos de signo genuinamente liberador... Esto último ha sido, sin embargo, una constante en la historia del cristianismo, a la que también pertenece con pleno derecho la historia de las «herejías sociales». Hasta el punto de que las revoluciones modernas podrían entenderse como oleadas mesiánicas que han saltado por encima de las barreras institucionales, tanto del estado como de la iglesia -para volver más tarde, de alguna manera, a sus cauces, o para reproducir otros homólogos en el ámbito llamado «secular»-.

Por todo esto, hay que insistir en que ese modelo esbozado ostenta fundamentalmente un carácter formal. Pero, habiendo sido extraído del análisis de los hechos, sin duda puede ayudar a comprender mejor los contenidos concretos y la evolución del mesianismo en el contexto de la religión popular.

OBRAS CITADAS

AKOUN, André (coord.)
1972 *La antropología*. Bilbao, Mensajero, 1978.

- BARON, Enrique
1971 *La investigación del Jesús histórico*. Granada, Facultad de Teología.
- BASTIDE, Roger
1960 *Religions africaines au Brésil*. Paris, P.U.F.
1970 *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- BRANDON, S.G.F.
1967 *Jesus and the zealots*. Manchester University Press.
- CONGAR, Yves
1975 *Un pueblo mesiánico*. Madrid, Cristiandad, 1976.
- CULLMANN, Oscar
1970 *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Madrid, Studium, 1973.
- DESROCHE, Henri
1969 *Dieux d'hommes. Dictionnaire de messianismes et milénarismes de l'ère chrétienne*. Paris, Mouton.
- ENCYCLOPAEDIA...
1972 *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, Keter Publishing House, 1972-1976.
- FOERSTER, Werner
1968 *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Hamburg, Furche Verlag.
- GALILEA, Segundo
1973 «La actitud de Jesús ante la política», *Pastoral Misionera* (Madrid), nº 2, 47-58.
- GIBLET, J.
1974 «Un mouvement de résistance armée au temps de Jesus?», *Revue théologique de Louvain*, vol. 5, 409-426.
- HARRIS, Marvin
1974 *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza, 1980.
- HENGEL, Martin
1971 *Jesús y la violencia revolucionaria*. Salamanca, Sígueme, 1973.

MÜHLMANN, Wilhelm E.

1961 *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. Paris, Gallimard, 1968.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura

1969 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. México, Siglo XXI.

PUENTE OJEA, Gonzalo

1974 *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid, Siglo XXI.

RODRIGUEZ BECERRA, Salvador

1980 *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*. Sevilla, Argantonio Ediciones Andaluzas.

1984 (coord.) *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

1985 *Las fiestas de Andalucía. Folclore*. Sevilla, Ed. Andaluzas Unidas.

1986 «Exvotos de Andalucía: perspectivas antropológicas», *Gazeta de Antropología*, nº 4, 4-8.

SCHILLEBEECKX, Edward

1981 *Jesús, historia de un viviente*. Madrid, Cristiandad.

SCHÖKEL, L. Alonso/Juan Mateos (trad.)

1975 *Nueva Biblia Española*. Madrid, Cristiandad.

SCHÜRER, Emil

1979 *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, I-II-III*. Madrid, Cristiandad, 1985.

VARGAS MACHUCA, Antonio

1979 «Por qué condenaron a muerte a Jesús de Nazaret», *Estudios Eclesiásticos* (Madrid), nº 54, 441-470.

CAPÍTULO 5

**LO MESIÁNICO EN LA RELIGIÓN POPULAR
ANDALUZA**

Hay acontecimientos como fiestas patronales, cruces de mayo, procesiones de Semana Santa, romerías a santuarios marianos, visitas del papa, encuentros de comunidades cristianas de base, que sin duda pertenecen de alguna manera a la religión popular. Lo que no está tan claro a primera vista es su conexión, si la hay, con el mesianismo. En el capítulo anterior he tratado de delimitar la idea de religión popular y de mesianismo, así como la índole mesiánica del cristianismo primitivo. Ahora pretendo conectar con esa temática algunas manifestaciones de la religión popular de Andalucía.

Ha habido etnólogos que han descubierto casos de profetismo, culto mesiánico y milenarismo en el seno de sociedades tribales de África, Asia y Oceanía, por ejemplo, el *cargo* de los pueblos nativos de Nueva Guinea (véanse referencias en Marvin Harris, 1974: 232). Otros han creído que el mesianismo era un fenómeno propio de civilizaciones antiguas -rebeliones de etnias o de clases sojuzgadas o hambrientas-, o bien, modernamente, de las sociedades tradicionales preindustriales, al modo de los comunitarismos de América del Norte en los siglos XVII al XIX, o los movimientos mesiánicos de los campesinos pobres brasileños, o de los negros (María Isaura Pereira de Queiroz, 1969; Roger Bastide, 1960 y 1970). Pero no podemos quedarnos siquiera en los mesianismos del tercer mundo (Wilhelm E. Mühlmann, 1961). Es menester acercarse más acá y examinar cómo, en determinadas circunstancias, el mesianismo reaparece también en las sociedades industriales contemporáneas. En días muy recientes, habría habido entre nosotros -como analiza Alfredo Fierro (1982)- un renacer del cristianismo mesiánico. Si esto es así, cabe preguntarse si de alguna manera está presente el mesianismo en la religión popular andaluza.

Como es sabido, la religión popular en Andalucía se presenta en el marco históricamente dominante de la iglesia católica, heredera a su vez del mesianismo cristiano y de sus variantes concepciones a lo

largo de las épocas (cfr. Yves Congar, 1975: 177-188).

El problema planteado aquí es, aceptada la implicación original y teórica de lo mesiánico con lo popular, si pervive algo de aquel mesianismo cristiano primigenio en el catolicismo popular, y bajo qué avatares o metamorfosis actuales.

Los análisis históricos hacen ver que el cristianismo mesiánico de los primeros siglos, como todo movimiento liberador que alcanza el poder, tendió a reificarse en tradición sacralizada, que luego arrastra de todo, logros y errores, alienación y potencial emancipatorio, reiteración de mensajes y símbolos estereotipados, ya sin mordiente significativo, lo cual no quita una eventual reutilización del código mesiánico para replantear los valores, los fines, el sentido de la situación social crítica. Por otro lado, se comprueba cómo la idea mesiánica no se enclaustra en lo «religioso», sino que se desdobra en la realidad social, se dispersa en ejes distintos, reflejándose en planos diferenciados, por vías en las que transforma y hasta invierte o pierde su sentido o su funcionalidad. Por ejemplo, la imagen de Cristo crucificado por el poder romano puede simbolizar esperanza para un pueblo oprimido que lucha; o bien alentar la resignación de una pobre gente que sufre; o ser esgrimida por fanáticos integristas que arremeten, por ejemplo, contra una obra teatral que se les antoja irreverente, etc.

La hipótesis que trato de probar sostiene que, en la mayoría de las manifestaciones de la religión popular andaluza, subyace el esquema mesiánico cristiano, aunque alterando las figuras, el juego de las relaciones y sus signos y, por tanto, trastornando la significación emitida socialmente. Para demostrarlo, voy a bosquejar un análisis de la estructura de significación, con referencia a algunos aspectos pertinentes y notorios de lo que se entiende por religión popular, deteniéndome en prácticas piadosas individuales, cultos locales como son los de las fiestas patronales, celebraciones un tanto informales como la de la cruz de mayo, procesiones de Semana Santa, la romería de la Virgen del Rocío, y otras alusiones.

Las devociones individuales

Si nos fijamos en las devociones piadosas populares, el actor es ante todo el individuo, que busca relacionarse con Dios, con Jesucristo, con la Virgen o los santos, a través de ritos (no litúrgicos), rezos, uso

de devocionarios, estampas, medallas, escapularios, rosarios, imágenes, velas encendidas, agua bendita, pan bendito, ramos de olivo o palmas bendecidas, exvotos, visitas a capillas, santuarios o cementerios, triduos, quinaros, novenas, rosarios de la aurora, viacrucis, exposiciones del Santísimo o adoración nocturna, penitencias corporales, ayunos y abstinencias, obras de caridad, ofrendas florales o vegetales, tocar o besar la imagen de un santo o sus reliquias, etc. Aquí, lo popular está incuestionablemente presente y hasta puede entrecruzarse lo místico, pero, contra las apariencias, el polo preponderante es el de lo eclesiástico (clérigos o religiosos suelen ser los que fomentan estas devociones), si bien en compromiso con lo popular, pues las prácticas reseñadas no son las oficiales y obligatorias de la iglesia, sino que son de orden paralitúrgico, más bien privadas, voluntarias y, por esto mismo, sin duda entrañan mayor autenticidad en la vivencia y apropiación popular.

Al indagar el esquema mesiánico, comprobamos lo siguiente: La situación que motiva esas prácticas devotas es por lo regular alguna indigencia corporal o espiritual, a veces un caso difícil y desesperado, que suele ser estrictamente personal o familiar. Esto hace que a la figura del mesías mediador (que puede ser sustituido por la Virgen, o por un santo) no se le atribuya ninguna intervención en el terreno social. La salvación es del cuerpo, o del alma, pero con carácter privado, para uno mismo y sus seres queridos. Cuando la devoción es más espontáneamente popular, se relaciona más con necesidades apremiantes: salud, trabajo, buena suerte... Y cuando se da mayor «formación» religiosa, aparece mayor preocupación por la salvación del alma, el pecado, la gracia, las indulgencias, la buena muerte. Además, puede observarse una proliferación de santos «especializados» en sacar de algún tipo de apuro o dotados de alguna virtud especial (por ejemplo, san Pancracio; san Judas Tadeo, en Sevilla; el Señor del Cementerio y fray Leopoldo de Alpanseque, en Granada; santa Marta, santa Gema, san Blas, san Antonio, san Cristóbal...). No es raro encontrar una estampa suya en el bolso o la cartera del que «le tiene fe», e incluso en la tienda, el taxi o el bar. La presencia social, sin embargo, es para la esfera privada. Este retraimiento ante la realidad social explica que la acción del fiel devoto se restrinja a aspirar al logro de lo que busca por intervención sobrenatural inmediata, es decir, sin otras mediaciones que las puramente simbólicas. Hay una especie de *do ut des*: oraciones, ritos, ofrendas, sacrificios, en espera de poder obtener tal o cual gracia. Todo lo cual no obsta para que haya efectos reales. Se diría que la religión popular canaliza aquí las carencias individuales, que son un

mal social, más hacia un consuelo interior que hacia la busca de remedio en la transformación de las condiciones de vida. Con ello, lo más seguro es que quede reforzado el sistema político y religioso. Diríamos que se quitan los pecados personales, pero no el «pecado del mundo», que era la tarea primordial del mesías.

Las fiestas patronales

Los cultos locales, y en particular los *patronales*, ofrecen a cada comunidad poblacional la posibilidad de contar con un mediador propio (a veces más de uno). La problemática colectiva del pueblo o ciudad encuentra así, en principio, un valedor privilegiado, que viene a ocupar precisamente el lugar mesiánico. Al patrón o patrona los acompaña una leyenda que recuerda cómo, en efecto, salvó al pueblo o a sus pobladores de manera prodigiosa, en tal o cual ocasión extraordinaria (terremoto, epidemia, inundación, naufragio, guerra). Pero la verdad es que el patrono no suele arreglar las injusticias estructurales ordinarias, ni se las denuncia en su nombre. La intervención patronal se desplaza, en cambio, con frecuencia, al dominio de la naturaleza: traer lluvias, propiciar la fertilidad de los campos o la fecundidad de los rebaños, sanar dolencias y cosas semejantes³. En el patronazgo, a pesar de su escala colectiva, queda excluida, lo mismo que en la devoción privada, la dimensión social típica del mesianismo, subrayándose, en su lugar, la acción portentosa en la naturaleza, como acabo de indicar, o bien en ocasiones anormales, esto es, «por debajo» o «por encima», respectivamente, de las relaciones sociales y políticas cotidianas, que siguen intactas. En consecuencia, no hay práctica liberadora por parte de los seguidores, sino que ésta es reemplazada por prácticas simbólicas rituales, destinadas sólo a garantizar que no falte la intervención salvífica patronal en las coyunturas señaladas.

Detrás de la aparente singularidad de cada uno de los cultos patronales, las peculiares advocaciones y las fechas de celebración no simultáneas, en poblaciones próximas, se oculta, sin embargo, la misma función real y la misma estructura. La funcionalidad mira a

³ Idéntico significado lo cumplen, con finalidades específicas en cada caso, otros cultos locales, entre los que cabe destacar el de san Marcos, hace años más extendido que en la actualidad, relacionado con economías agropecuarias tradicionales (véase el artículo de José Carlos Rivas, 1983).

conferir a cada pueblo o ciudad identidad colectiva, salvando las contradicciones entre sectores sociales. Es lo que Isidoro Moreno llama «integración simbólica», o «mecanismo de integración simbólica y de reproducción de identidad» (1985: 33 y 35). En cuanto a la estructura, resulta homóloga con la del totemismo analizado por Claude Lévi-Strauss (1962: 30-33). Se trataría de un modelo clasificatorio supralocal, mediante el que se consolida la integración de cada pueblo (o comarca, a veces) en sí mismo y en la región o nación, consistente en la puesta en correspondencia de dos series de diferencias, situada la primera en la sobrenaturaleza (los patronos) y la otra en la sociedad humana (los pueblos y ciudades). De manera que los seres sobrenaturales proporcionarían un método de pensamiento: por sus propiedades lógicas, «son buenos para pensar» el orden social, sobre todo en el sentido de su legitimación, suscitando psicológicamente un sentimiento de pertenencia. Por lo mismo, las polaridades de signo colectivo (popular, clerical y estatal) estarán marcadas positivamente, a costa de que lo popular se aleje de lo mesiánico.

La fiesta patronal, en efecto, realza simbólicamente las jerarquías y categorías sociales⁴. La jerarquía y la desigualdad social se van traduciendo de un código a otro. Por ejemplo, en el tema de la comida⁵ es posible que las autoridades brinden alimento o bebida al pueblo -sangría, chocolate con churros, habas y saladillas...-, pero no compartirán propiamente esa comida, sino que celebrarán aparte el banquete oficial. Se trata de uno de los códigos a través de los cuales expresan la superioridad sobre las capas populares. Si de hecho comparten la misma comida, lo harán en un sitio especial, reservado a las autoridades; de lo contrario, estarán significando la abolición de las jerarquías. Por esto, no sorprende que, en fiestas locales no organizadas institucionalmente sino espontáneamente, cuando la gente come y bebe en el campo o en el barrio, no acostumbre a comparecer la autoridad.

⁴ La procesión del *Corpus Christi* -que requeriría sin duda mayor estudio- tal vez constituya el máximo exponente de esa búsqueda del espaldarazo sagrado para los poderes instituidos; pues, ahí, no es ya una imagen cualquiera, sino el símbolo supremo, identificado con la realidad misma de Cristo Dios, presente en la hostia sagrada, que, al incluirse como parte del orden social, de algún modo lo diviniza.

⁵ Hablando de la importancia de la comida, nótese que también la custodia del *Corpus Christi* encierra el simbolismo del pan.

Otras fiestecillas espontáneas

La ausencia de autoridades es constatable en algunas fiestecillas que dan la impresión de hallarse en trance de extinción y, sin embargo, conservan un gran arraigo entre la gente. Tales, por ejemplo, la de *El Pucherico* (en numerosas localidades de la provincia de Granada), o la de *Los Palmitos*, en Guájar Faragüit y Guájar Fondón (sobre la que volveré ampliamente en el capítulo 7). En celebración de El Pucherico, la referencia «religiosa» se ha perdido completamente; muy pocos recuerdan que responde al *jueves lardero* (el anterior al miércoles de ceniza, que abre la cuaresma, tiempo de abstinencia de carne y de penitencia por los pecados). En los Palmitos, el 2 de febrero, todo el mundo menciona a «La Candelaria», es decir, la fiesta católica de la Purificación de la Virgen; pero ya hace años que no hay ni procesión ni misa. En ambos casos, la celebración popular espontánea, abandonada a su suerte, ha hecho resurgir ciertos elementos de sentido mesiánico: La gente sale al campo en pandillas familiares o amistosas, a determinados sitios, donde juntos comen alimentos que podemos llamar rituales (cocido con cerdo, rosca de pan y huevo duro, choto en fritada, corazón de palmito) y beben vino, disfrutan de juegos, conversaciones, cantes y bailes, en un ambiente de igualdad y gozo que evoca el reino mesiánico a escala reducida. En el lugar del mesías está cada uno, con su inventiva y sus aportaciones personales. Por unas horas, parece tocarse con los dedos la alternativa de una sociedad autónoma, sin poderes opresores, viviendo en la abundancia. Y esto se consigue gracias a la actuación directa de quienes preparan y celebran la romería. Bien cierto es que no cabe esperar de ahí un efecto de transformación social, pero la clase de relaciones sociales que la producirían entran ahí en acción, siquiera sea fugazmente y en terreno acotado.

Muy similar a esas fiestecillas autoorganizadas y autofinanciadas por los vecinos sería *La Cruz de Mayo*⁶, que transfigura rincones de barrios, plazas o calles en florida imagen del paraíso (al igual que las fiestas en torno a retablos callejeros, en otro tiempo). Si en las antes mencionadas, la transformación social era simbolizada en el medio campestre, fuera de la población y lejos del marco de convivencia

⁶ En las ciudades, esta fiesta de *Las Cruces*, aparte de recibir incentivos económicos, generalmente municipales, se organiza en mayor medida para otros, con tendencia al espectáculo: Es lo que ocurre cuando la fiesta popular deja de ser vernácula y entre a su manera en el mercado.

cotidiano, aquí, por el contrario, se lleva a cabo en el medio urbano y en la propia vecindad, constituyendo un sistema de identidades diferenciadas que integra subnúcleos poblacionales.

La Semana Santa

La Semana Santa constituye, a todas luces, el acontecimiento más sobresaliente de la religión popular en Andalucía, y el que más tendría que ver con el mesianismo, pues su núcleo simbólico gira alrededor de la pasión del mesías Jesús de Nazaret. Esta rememoración se lleva a cabo poniendo en acción los símbolos mayores, en dos espacios y con dos estilos: Dentro del templo, la liturgia oficial, sin duda más eclesiástica que popular (pese al ideal de que «resuene este templo con las aclamaciones del pueblo», expresado por el pregón pascual en la vigilia de la resurrección); fuera de los templos, en las calles, es la paraliturgia procesional, que escenifica varios cuadros de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, la que atrae muchedumbres.

Para mi propósito, me ceñiré a lo que ocurre en la calle. Observamos un rito espectacular, cuya significación tal vez escapa a primera vista: Desfilan las imágenes, símbolos icónicos que representan la historia de la pasión; las llevan y acompañan los actores de la procesión, que a su vez representan algo mediante esa representación icónica, dando y recibiendo socialmente algún mensaje o significado, a través del juego de las representaciones. La pregunta sería si se trata de un mensaje mesiánico. Vayamos por partes.

Es evidente que los pasos o tronos, con su imagería, reconstruyen el relato evangélico de la muerte y resurrección de Jesús como mesías, pero de manera bastante fragmentaria. Hasta el punto de que, hace 25 ó 30 años, ni siquiera había procesión del resucitado casi en ningún sitio. En contraste, sorprende la reiteración con que la mayor parte de las cofradías sacan en procesión indefectiblemente, en pareja, un Cristo y una Virgen -y tal vez algún otro motivo-. Estas imágenes centrales vienen a diferenciarse menos por lo que evocan que por su caracterización con rasgos y advocaciones sobreañadidos y cuidadosamente escogidos, como variaciones sobre idéntico tema. Tales advocaciones, recogidas en los nombres de las cofradías o hermandades, pueden sugerir la presencia de algo así como un sistema totémico, que reproduciría a escala menor, dentro del pueblo

o ciudad y para diversos sectores o gremios, la función cumplida por los patronos -como ya se ha visto- para el conjunto de la población.

Semejante sistema opera la integración de sectores sociales, al tiempo que establece un orden jerárquico entre cofradías, como código diferencial, reflejado a veces por la acumulación de epítetos en la denominación oficial (alcanzando un inaudito barroquismo: «Imperial y venerable hermandad sacramental del Apóstol San Matías e ilustre y fervorosa cofradía de penitencia de Nuestro Padre Jesús de la Paciencia y María Santísima de las Penas»). Ahora bien, nada de esto se diría mesiánico, sino más bien al revés, parece consagración institucionalizada del orden social. Lo que pueda haber de mesianismo no yace en esa función integradora, sino en la simbólica de la representación procesional⁷.

Cuando examinamos los desfiles procesionales de Semana Santa, haya o no cofradía (no las hay en muchos pueblos pequeños), siempre encontramos -como ya he indicado- una doble representación: Una sociedad se representa a sí misma, con sus jerarquías y sus instituciones, en el acto mismo -y por medio- de la representación de unos hechos acontecidos en otra sociedad muy lejana en el espacio y el tiempo. Ambas sociedades aparecen yuxtapuestas, se superponen y hasta se entreveran, ensamblándose estrechamente, formando un todo compacto en la representación. Sayones, penitentes encapuchados, camareras con peineta, legionarios romanos de a pie no desdican, por su indumentaria, de los personajes tallados en estatua, ni de las autoridades religiosas, militares y civiles uniformadas, por más que pertenezcan a mundos dispares. Las imágenes de los pasos, así como algunos actores vivientes (niños vestidos de hebreos, Judas u otros apóstoles, centuria romana, santas mujeres), que complementan la escenificación de la imagería, *simbolizan una sociedad real* de la antigua Palestina. De otro lado, las gentes, las instituciones y personalidades participantes (las autoridades mencionadas, los militares, legionarios o guardias civiles, los sacerdotes revestidos) forman parte de nuestra realidad ordinaria, que aquí efectúa el rito: la sociedad actual *realiza un simbolismo*. Finalmente, algunos actuantes, como los nazarenos, las camareras, los costaleros, los mayordomos, resultan extraños tanto a la realidad evocada por las imágenes como a la vida cotidiana de nuestra sociedad; pero son precisamente

⁷ La descripción detallada la doy por básicamente conocida. Se encuentra fácilmente accesible en varias publicaciones, por ejemplo: Salvador Rodríguez Becerra, 1985: 123-126; Isidoro Moreno, 1982; Rafael Briones, 1983 y 1984.

aquellos que, al organizar y desplegar la procesión, posibilitan la significación, articulando los dos niveles representativos.

Cuando toda la población es católica, los meros espectadores propiamente no existen; en algunos casos no los hay materialmente, como todavía ocurre en pueblecitos de menos de mil habitantes, donde todo el mundo acompaña a la procesión; en los demás casos, los que van a verla la contemplan como coprotagonistas participantes; sólo muy recientemente, con la expansión turística y lo que llaman la pérdida del sentido religioso, han surgido los espectadores más o menos agnósticos que miran las procesiones como desde fuera, como «mirones» más o menos extraños⁸.

Pero continuemos con el doble plano de la representación. En el escenario del pasado, vemos reconstruidos unos hechos de la vida y muerte de Jesús, en la sociedad palestina de su tiempo (dado que las figuras portadas en los pasos no hablan, para hilar la historia de lo que «se ve» me sirvo de una lectura del evangelio de Marcos, que coincide, por lo demás, a grandes rasgos con lo que hay grabado en la memoria colectiva): El personaje central entra triunfalmente en Jerusalén, cena con sus discípulos, ora en Getsemaní, es apresado, flagelado sobre una columna, condenado, conducido con la cruz a cuestas, crucificado y enterrado; con menor frecuencia aparece también la imagen del resucitado. Con Jesús, otro personaje comparte el centro de la escena, María, su madre. Al lado, las llamadas santas mujeres, el Cirineo, los apóstoles o alguno de ellos -los más comunes, Juan el preferido y Judas el traidor, que se pasa al lado enemigo-. En contra de Jesús, por su actividad mesiánica, entra en acción el aparato de poder político y religioso: un grupo de gente armada, enviado por los jerarcas sacerdotes y letrados, lo detiene; el sumo sacerdote y el consejo nacional lo sentencian a muerte y lo acusan ante la suprema autoridad político-militar, el gobernador Pilato; éste manda a los soldados que lo azoten y que, por el delito de ser mesías («rey de los judíos»), lo crucifiquen entre dos subversivos; luego, unos seguidores entierran el cuerpo de Jesús; pero él resucita como verdadero mesías, hijo de Dios, para los que creen en él.

⁸ Según una encuesta realizada por el Instituto Demoscopia S.A., y publicada en el diario *El País*, de 12 de abril de 1987, la Semana Santa sigue teniendo un sentido predominantemente religioso, en Andalucía, para un 46% de la gente, y, curiosamente, la asistencia a las procesiones aumenta entre los no practicantes, no creyentes o indiferentes, lo cual apuntaría al carácter no sólo religioso sino también «festivo, costumbrista y popular» de la celebración -este fenómeno no parece modificar sustancialmente la estructura del significado ritual que estamos analizando; más bien la enriquece con datos de actualidad-.

El referente real de esta historia no es un rito sino que fue la ejecución efectiva de un mesías judío, que se presentaba como liberador de pobres y oprimidos, enfrentado a los grupos dominantes, a las instituciones más sagradas y al poder imperial, hasta el punto de que aquel sistema lo asesinó. A lo que se añade el contrapunto de la resurrección, significando que Dios no está con el sistema, sino de parte del mesías y, por lo tanto, de parte de los oprimidos, marginados y pobres.

Si ahora aplicamos el modelo del tetraedro soteriológico, propuesto en el capítulo anterior, comprobamos cómo Jesús y Dios se sitúan del lado popular, no del clerical, ni del místico, ni del estatal; la relación del polo mesiánico-popular es negativa (evidenciando las contradicciones sociales) con el clerical y el estatal, al tiempo que entre estos dos es positiva. Si examinamos los signos de las relaciones, el mesianismo de Jesús se inserta en la problemática social (no aparece como un esenio retirado al monasterio por la vía ascético-mística); la relación de Jesús con Dios va asociada a su acción transformadora del mundo, es decir, lo místico se relaciona aquí positivamente con lo mesiánico, y la arista que une ambos polos se opone negativamente al de la institución sacerdotal. En el mesianismo de Jesús, el objetivo de la liberación o salvación que está en juego (el reinado de Dios) no es concebido como cielo ultraterrenal sino como proyecto ya iniciado, que irá adquiriendo realidad -a través de la historia, diríamos hoy-, en estrecha colaboración entre Dios y los hombres con espíritu mesiánico. Este último planteamiento marca con signo negativo la escisión dualista que desliga vida temporal y vida eterna, lo secular y lo religioso, hombre y Dios; y de ello parece deducirse que la práctica salvífica crística no quiere resolverse en términos parciales, ni del «otro mundo» (parcialidad «espiritualista», mística o ritual, de la «salvación del alma»), ni de «este mundo» (parcialidad política, «materialista»), sino de tal manera que ni se separen ni se confundan ambos momentos.

Si la historia de Jesús y su significado mesiánico son fundamentalmente como acabo de resumir, uno tendería a esperar que la representación del escenario actual, es decir, las procesiones, que se sirven de la puesta en escena de aquella representación del pasado, concordaran con ella en su significación. Para lo cual, no basta notar alguna analogía aislada, por ejemplo, «el Jesús doliente de las semanas santas andaluzas (...) es una proyección del pueblo mismo, de su experiencia colectiva de opresión de siglos» (Isidoro Moreno, 1985: 173). La pregunta es por la correspondencia no término a término

sino entre dos series significativas, la del pasado y la del presente. Pues bien, las procesiones de Semana Santa, en cuanto manifestación ritual de la sociedad que las saca a la calle, incorporan en su ordenamiento una réplica abreviada del orden social actual, cuyas autoridades reales las presiden a menudo: ni el más mínimo atisbo de enfrentamiento a las instituciones; nada más lejano de una manifestación reivindicativa. Lo que pudiera quedar de mesianismo ha sido transportado, ciertamente, a otro plano, desconectado de la realidad social contemporánea, a pesar de permanecer en exhibición el significante mesías (Jesús, símbolo central y supremo). En realidad, el sistema de relaciones está cambiado e incluso invertido en la representación actual. Sería ingenuo pensar que el contexto de una sociedad dividida en clases, como fue la de Jesús, con estructuras de desigualdad e injusticia, sometida al dominio aculturador de una potencia imperial, constituye algo heterogéneo respecto al contexto fáctico de la procesión. Sin embargo, en ésta, ritualmente, la fuerza armada no agrede sino custodia la imagen de Jesús, el pueblo le sigue con fervor y velas encendidas, el estamento sacerdotal da sus bendiciones, en vez de rasgarse las vestiduras, y los jefes civiles y militares, llenos de satisfacción, ostentan honoríficos cargos de cofrades mayores.

Al revés que en los acontecimientos de tiempos de Jesús, aquí las instituciones no se muestran en contra del mesías, sino plenamente a favor suyo y, de rebote, legitimadas por su imagen. Encontramos dos órdenes extrañamente paralelos, estructuralmente equivalentes, en los que, sin embargo, la figura de Cristo opera en sentido contrapuesto: El mismo que en el plano de lo representado por los símbolos denuncia con su muerte la injusticia del orden romano, que lo odia y lo asesina, es usado, en el plano de la realidad social actual, para legitimar el orden establecido, que lo ama y lo exalta. De manera que, en virtud de la reelaboración simbólica ritual, al mesías Jesús le hacen significar en nuestra sociedad cosas diametralmente opuestas a las que significó en la suya; y frente a la situación presente se le hace cumplir una función contraria a la que en la realidad pasada le acarreo la muerte.

En el tetraedro soteriológico se han alterado los signos de los valores simbólicos: La figura del mesías cae «del lado» de la iglesia y el estado, y lo popular, aquí, marca positivamente la relación con esos dos polos institucionales, por lo que la simbólica esconde -con su ficción- las contradicciones sociales. Esto es posible a condición de hacer bascular, en la estructura relacional, la concepción del

cristianismo profético-mesiánico hacia la modalidad eclesiástica o estatal, o hacia el punto místico, significando respectivamente que la salvación viene a través de las instituciones o, por el contrario, desentendiéndose de ellas, en vez de transformándolas. El resultado conlleva la neutralización de la figura mesiánica, apropiada por el sistema. La teología eclesiástica condensa en Cristo los atributos heteróclitos de profeta, sacerdote y rey; y sus imágenes dolientes van paradójicamente coronadas de oro, plata y pedrería. Tal mutación lleva consigo también la alienación del pueblo que, fascinado por el aura mesiánica del poder de las instituciones religiosas y civiles, baja la guardia y cree ilusoriamente en una salvación de la que no es protagonista. Quizá sólo los costaleros que, generalmente tapados, soportan el peso fáctico del símbolo, ocupan simbólicamente el lugar empírico, social, de ese pueblo cuyo sufrimiento se pretendía camuflar. Aunque las gentes comulgan con el rito y se divierten en los entre actos, es muy probable que capten, en lectura subliminal, que ese estremecedor Cristo agonizante en la cruz (en nada contrapesado por las recientes y hartó insulsas imágenes del resucitado) les representa un trágico escarmiento. Algo así como lo que expresa el sentir popular cuando dice: «El que se mete a mesías acaba crucificado».

Tradicionalmente, detrás del santo sepulcro, cerraba el cortejo la Virgen de la Soledad, y ahí terminaban los desfiles de Semana Santa. A diferencia del relato evangélico, donde Jesús resucitado comunica su Espíritu, abriendo a un futuro nuevo, el simbolismo procesional de la Semana Santa popular ponía en su lugar la figura de la Madre desconsolada y consoladora, que mira al pasado y ejemplifica la resignación ante lo irremediable. Se trata de una maternalización de la figura mesiánica, que lleva consigo correlativamente la infantilización de los seguidores, quienes dejan de asumir como propia la tarea salvífica. Podemos esbozar una cadena de oposiciones equivalentes que dan cuenta del cambio de significación:

Espíritu	salvación de dentro	seguidor adulto
Virgen Madre	salvación de fuera	seguidor infantil
orientación al futuro	transformación social	
orientación evasiva	consuelo espiritual	

En cada par, el término superior ha sido sustituido por el inferior. Además, el molde «maternal», revistiendo connotaciones análogas, se encuentra también adherido a otras formas institucionales, como la iglesia o el papa, que no pocas veces llegan a ocupar el lugar mesiánico y a reemplazar a la figura del mesías.

La romería del Rocío

Ese significativo sistema de sustituciones que acabo de mencionar, con la maternalización de la figura mesiánica que entraña, no se debe al azar, sino que obedece a cierta lógica. En Andalucía, «tierra de María santísima», la reencontramos en la gran difusión de los cultos marianos y con una explicitud total en la celebración de la fiesta del Rocío.

Efectivamente, la impresionante romería al santuario de la *Virgen del Rocío* de Almonte (Huelva) concita una amplísima movilización por todo el territorio andaluz, en la que participan cientos de miles de peregrinos, ocasionando un gasto que, en 1987, superó los 12.000 millones de pesetas⁹. La romería alcanza su culmen en los actos de la festividad de la Virgen, el domingo de Pentecostés. Es sabido que este domingo celebra la iglesia la llegada del Espíritu Santo sobre sus discípulos, tras la ascensión de Jesús, momento a partir del cual emprenden la evangelización del mundo. Pues bien, no se trata sólo de la coincidencia en la fecha de ambas celebraciones, sino del significado que subyace a la coincidencia: Se diría que la fiesta del Espíritu, poco comprensible para los cristianos corrientes, ha sido *sustituida*, en la simbólica popular, por la fiesta de la Virgen. Hasta el punto de que un símbolo propio del Espíritu, la paloma (dice el evangelio que el Espíritu bajó sobre Jesús «como una paloma», al iniciar su labor mesiánica), es traspasado a la Virgen, que es llamada «Blanca Paloma» insistentemente (Carlos Domínguez, 1982: nº 125, pp. 154-160).

Si el espíritu mesiánico, en vez de anidar en el interior de los creyentes, se proyecta fuera, en la imagen de la Virgen, como mediación exterior para la salvación, esto podría significar, en la línea ya apuntada, un dejar de asumir activamente la propia liberación, confiándose infantilmente a una figura materna exaltada y casi

⁹ El dato está tomado del estudio de Sixto Romero Sánchez, citado por el diario *El País*, 5 de junio de 1987.

divinizada: «Reina y Madre de Andalucía», otro avatar del mesías. A esa idea del mesianismo mariano no le ha faltado su teología: La Virgen María como «corredentora y medianera de todas las gracias», tesis defendida, antes del concilio Vaticano II, por José Antonio de Aldama, S.J., que fuera eminente profesor de dogma la Facultad de Teología de Granada.

La estela del Mesías

Como estamos comprobando, el mesianismo cristiano sufre muy diversas transformaciones. Aun sin abandonar el plano de la historia del cristianismo, se desplaza hacia el polo eclesiástico o hacia el místico; y conservando el carácter religioso, o no, se desliza hacia el polo estatal. Está justificado seguir hablando de mesianismo en la medida en que continúan dándose los componentes esenciales y el sentido soteriológico, pese a las variaciones en la situación crítica de la que se salva, en la figura mesiánica, en la naturaleza de la liberación y en la actuación de los seguidores, por no mentar la disparidad de las consecuencias sociales que de hecho se derivan. La significación soteriológica pervive, pero como afirmación genérica, interclasista, desproblematizada, en forma de mesianismo naturalizado o sobrenaturalizado, es decir, neutralizado socioculturalmente.

Respecto a la figura del mesías, sería interesante analizar más a fondo las tendencias ya apuntadas hacia su sustitución, tanto en la religión popular como en ciertas teologías. Es el tema de la *vicariedad*: El estar en lugar del mesías, como intercesor o mediador ante Dios en orden a la salvación. Queda fuera de duda que el culto católico a la Virgen -como he sugerido- y a los santos -en detrimento del cristocentrismo- se sitúa en esa dirección de sustitución del mediador (a veces, en vez de sustitución, acumulación o rotación de mediadores), en un plano predominantemente espiritual. En el institucional, ya se dijo que «fuera de la iglesia no hay salvación».

Tanto es así que se han adoptado formas de vicariedad con esta explícita denominación: En la polaridad estatal, es Eusebio de Cesarea, en su *Historia de la iglesia*, quien llamaba «Vicario de Cristo» al emperador Constantino. En variantes más seculares, el lugar del mesías puede ocuparlo el rey, el jefe del estado, el presidente del gobierno, el secretario general del partido... Por otro lado, en la polaridad clerical, «vicario» ha sido tradicionalmente

sinónimo de señor cura párroco; como con plena vigencia actual se da el título de «Vicario de Cristo» (literalmente, el que hace las veces del Mesías) al papa de Roma: Así lo han recibido las masas en tantos países del mundo, por ejemplo, en su visita a España de hace años, otro fenómeno de la religión popular.

Para los textos del Nuevo Testamento, sin embargo, es el Espíritu comunicado a los creyentes el único que viene a sustituir legítimamente al Mesías. El aforismo «el cristiano, otro Cristo» encierra esa verdad de que todo ser humano está llamado a ser mesías, esto es, sujeto activo en la construcción del reino de Dios.

Poniendo el acento en este último enfoque, desde la mitad de los años sesenta, surgieron por toda Andalucía numerosos grupos y *comunidades cristianas de base*, también conocidas como comunidades populares. Hacen ver que la historia de Jesús, convertida en *mito* dentro de la representación ritual tradicional, puede recuperar su carácter de *utopía* revolucionaria, en la medida en que es desritualizada. En confrontación con el sistema político y con el catolicismo ritualista sostenido por la mayoría de la jerarquía eclesial, estos grupos redescubren el proyecto mesiánico del reinado de Dios en la historia, practican el profetismo y se insertan en las luchas populares, elaborando una teología de la liberación, así como nuevos estilos de vida comunitaria, de celebración y de lucha. Aquí hay otro aspecto de la religión popular, por su propio planteamiento poco institucionalizado y acosado por las instituciones, pero que merecería ser mejor conocido.

En suma, el mesianismo de los orígenes cristianos es capaz, al cabo de las metamorfosis, de repristinar su mensaje, si bien en un contexto tan alejado que la función a desempeñar sólo es análoga, por más que la estructura mesiánica siga siendo homóloga. En Palestina ayer y en nuestra sociedad, el reino de Dios en su concepción más pura abarca la totalidad de la experiencia humana. Pero, a diferencia de lo que sucedía en las sociedades tradicionales, donde los elementos seculares y sagrados eran indivisibles, la mentalidad moderna subraya la autonomía de lo secular, suscitando nuevos problemas.

Cabría, finalmente, reseñar otro registro expresivo de la religión popular tradicional, como el que encontramos en todo ese elenco de refranes, dichos, sátiras y sentencias, que en términos agresivamente blasfemos y anticlericales, o a veces jocosos, despotrican de Dios, la Virgen, los santos, la hostia, los curas... Es el revés de la trama de la

religiosidad popular, por cuanto supone una honda vinculación con los símbolos del catolicismo dominante, pero sin duda vivida con ambigüedad o decepción.

OBRAS CITADAS

ALVAREZ-GASTON, Rafael

1981 *Las raíces del Rocío*. Huelva.

BASTIDE, Roger

1960 *Religions africaines au Brésil*. Paris, P.U.F.

1970 *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

BRIONES GOMEZ, Rafael

1977 «Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la religiosidad popular», *Communio*, vol. X, 1-38.

1982 «El Señor del cementerio de Granada», *Gazeta de Antropología* (Granada), nº 1, 25-32.

1983 «La Semana Santa andaluza», *Gazeta de Antropología*, nº 2, 4-10.

1984 «La Semana Santa de Priego de Córdoba. Función antropológica y dimensión cristiana de un ritual popular», en Salvador Rodríguez Becerra (coord.), 383-396.

CASTON BOYER, Pedro

1982a «Notas sobre el catolicismo andaluz. I: Hacia una tipología de la religiosidad en Andalucía», *Proyección* (Granada), nº 126, 211-221.

1982b «Notas sobre el catolicismo andaluz. II: Religiosidad oficial y religiosidad tradicional en Andalucía», *Proyección*, 307-324.

1983 «Algunas características de la religiosidad en Andalucía y Canarias», *Proyección*, nº 131, 259-265.

1985 (coord.) *La religión en Andalucía. Aproximación a la religiosidad popular*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

COMELLES, Josep Maria

1984 «Los caminos del Rocío», en Salvador Rodríguez Becerra

(coord.), *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 425-445.

CONGAR, Yves

1975 *Un pueblo mesiánico*. Madrid, Cristiandad, 1976.

DOMINGUEZ MORANO, Carlos

1982 «Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza», *Proyección*, nº 124 y nº 125.

DUQUE, J.

1986 «Claves bibliográficas de la religiosidad popular andaluza», *Communio*, nº 19, 227-238.

ESTRADA DIAZ, Juan Antonio

1986 *La transformación de la religiosidad popular*. Salamanca, Sígueme.

FIERRO BARDAJI, Alfredo

1982 *Teoría de los cristianismos*. Estella (Navarra), Verbo Divino.

GOMEZ GARCIA, Pedro

1984 «Para una antropología de la religión tradicional andaluza», en Salvador Rodríguez Becerra (coord.), 329-345.

GONZALEZ ALCANTUD, José A.

1986 «Las Santas de Huéscar. Territorio y símbolo religioso», *Gazeta de Antropología*, nº 4, 15-25.

HARRIS, Marvin

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

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *El totemismo en la actualidad*. México, F.C.E., 1965.

1978 *Mito y significado*. Madrid, Alianza, 1987.

1985 *La alfarera celosa*. Barcelona, Paidós, 1986.

MALDONADO, Luis

1986 «Religiosidad popular andaluza», *Communio*, nº 19.

MORENO NAVARRO, Isidoro

1982 *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mistificación y*

significaciones. Sevilla, Ayuntamiento.

1985 *Cofradías y hermandades andaluzas*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

MOYA MILANÉS, Pedro

1978 «Grupos cristianos de base: aproximación a los movimientos mesiánicos de liberación. Una interpretación desde la antropología cultural», *Proyección*, nº 108, 33-40.

MÜHLMANN, Wilhelm E.

1961 *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. Paris, Gallimard, 1968.

OBISPOS DE ANDALUCIA

1975 *El catolicismo popular en el Sur de España. Documento de trabajo para la reflexión práctica pastoral, presentado por los obispos del Sur de España*. Madrid, P.P.C.

1985 *El catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales. Carta pastoral de los obispos de las provincias eclesiásticas de Granada y Sevilla*. Madrid.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura

1969 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. México, Siglo XXI.

RELIGIOSIDAD...

1986 «La religiosidad popular», número monográfico de *Concilium* (Madrid), nº 206, 160 págs.

RIVAS RIVAS, José Carlos

1983 «Historia de la fiesta y caridad del glorioso San Marcos, que se venera en la villa de Aldeire», *Gazeta de Antropología*, nº 2, 36-40.

RODRIGUEZ BECERRA, Salvador

1980 *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*. Sevilla, Argantonio Ediciones Andaluzas.

1984 (coord.) *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

1985 *Las fiestas de Andalucía. Folclore*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

1986 «Exvotos de Andalucía: perspectivas antropológicas», *Gazeta de Antropología*, nº 4, 4-8.

CAPÍTULO 6

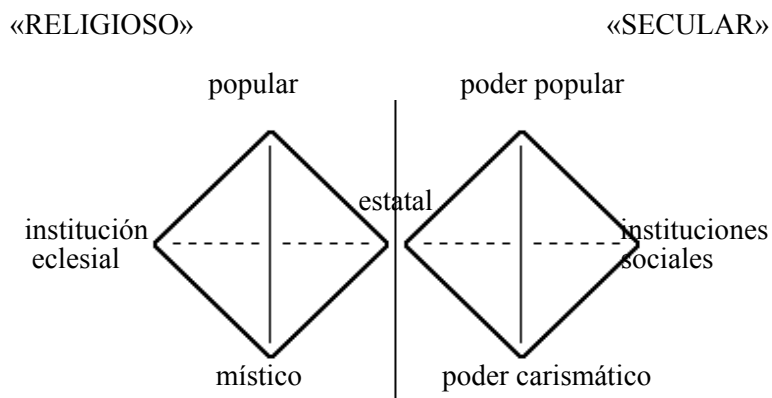
MUTACIONES SIMBÓLICAS Y ENTORNO PRÁCTICO

Algunos aspectos del análisis del mesianismo en la cultura y en la religión popular, abordados en los dos capítulos precedentes, pueden conducirnos más allá, hasta entrever que el simbolismo mesiánico da mucho juego incluso fuera del espacio religioso que solemos atribuirle; de manera que se reencuentra, con distintas proyecciones, en facetas tanto periféricas como centrales de nuestras sociedades modernas. Y esto no sólo a pesar del proceso de *secularización*, sino a través suya; es decir, sin que obste el hecho de que la ilustración y la industrialización vengán imponiendo una normativa sociocultural emancipada de la tutela eclesiástica. Es sabido que la secularización surgió históricamente del desajuste entre el estado de creciente dominio económico y político de la burguesía con respecto a la situación ideológica de la iglesia, ligada a un antiguo régimen en declive. Los filósofos ilustrados generaron nuevos sistemas ideológicos y éticos, pero a menudo esas nuevas ideas no eran otra cosa que versiones seculares del mesianismo, aspirantes a sustituir la versión tradicional: formas diversas de concebir y ejecutar la salvación del hombre.

Desde el punto de vista del análisis sociológico y simbólico del mesianismo, el proceso de secularización llega a resultar un tanto paradójico: Encarnando parcialmente ideales mesiánicos, las revoluciones liberales, como más tarde las de signo socialista, coinciden en el empeño de privatizar la religión, cosa que podría repercutir en cegar una de las fuentes culturales más arraigadas de los ideales revolucionarios. La privatización apunta al confinamiento de la fe, el cristianismo y la iglesia en el ámbito de la conciencia personal, mientras que en el dominio de la vida social y pública la instancia suprema estaría constituida por el poder político, el estado, que vendría a ocupar, de algún modo, el lugar de lo divino, fuente última de legitimación del valor y el sentido. En el mejor de los casos, se le reserva a la religión un puesto en el escenario del costumbrismo, tendiendo a folclorizar los símbolos cristianos; pero aun así es el

«sentido» mesiánico -por críptico que se conservara- el que, a la larga, quedaría relegado; esto es: el sentido de comunidad o fraternidad frente a todo orden injusto e insolidario y el sentido del valor del individuo por encima de las instituciones sociales, ambos definidos por relación a Dios, con lo cual se genera una tensión constitutiva respecto a todo sistema establecido, abocando así a su transformación (véase Louis Dumont, 1983). Puesto que afirmar que solo Dios es absoluto significa que cualquier poder del mundo es relativo y por eso mismo no sacralizable.

Por la vía de la llamada secularización se produce, por tanto, un salto a una especie de mesianismo, de proyecto social liberador, sin expresas referencias cristianas ni religiosas. Puede descubrirse, no obstante, que su estructura refleja, como proyectado en un espejo, lo que en un capítulo anterior he denominado «tetraedro soteriológico».



Este modelo expone gráficamente, a la izquierda, el sistema de correlaciones y oposiciones que se elucidaban al analizar las semejanzas y diferencias entre diferentes modalidades empíricas de cristianismo y de religión. De manera que el croquis relaciona los polos de lo popular, lo eclesiástico, lo místico, lo estatal en el ámbito religioso. A la derecha, su proyección como en un espejo forma otro tetraedro en simetría inversa a partir del polo de la religión *estatal*, que resulta punto de tangencia entre ambos tetraedros. Y es éste el punto de contacto porque se trata ya de una polaridad ambivalente, mitad «religiosa» y mitad «secular». Por el lado secular mira hacia otro ámbito, no religioso, en el que, sin embargo, reaparecen, en el espacio

secular de la política, desmarcado del cristianismo, polarizaciones homólogas a las que se dan en el campo religioso, con una estructura perfectamente isomorfa.

Al carácter mesiánico/popular le corresponde aquí la autonomía del *poder popular*, en el que pueden encajar tanto ciertos principios del revolucionarismo liberal como las acciones populares autogestionadas (al estilo de las agitaciones campesinas andaluzas, historiadas por Juan Díaz del Moral), y en general los movimientos de la base no controlados por las instituciones.

Lo místico, en la secularidad, encuentra su traducción en cierta mística del poder, o mejor en lo que cabe llamar el *poder carismático*, cuyo ejemplo más señalado, en la historia política, lo representaría el iluminismo de los caudillos militares que se sienten llamados a salvar a la patria, no sólo en contra de las aspiraciones populares sino por encima de las instituciones sociales y de la constitución del estado, haciendo ostentación de una anarquía *sui géneris*.

El ángulo eclesiástico institucional, en fin, se proyecta en las *instituciones* sociales y políticas que, sin ser estrictamente estatales, están regidas por una legalidad estatuida, sea democrática o no.

Lo mesiánico en el dominio secular de la política converge con las aspiraciones populares de liberación, como en el dominio religioso. En ambos casos hay relaciones similares con la institucionalidad, eclesiástica por un lado y de las organizaciones sociales por otro. Y en ambos casos se da un paralelismo en las contingencias probables con respecto a la ley del estado y a la mística o anarquía del carismático.

Radicales y reaccionarios

Por lo demás, esta que acabo de bosquejar no sería la única transposición de la estructura mesiánica en un espacio fuera del catolicismo tradicional. Es posible descubrir otras réplicas del mismo fenómeno, que lo exteriorizan por intensificación y extremosidad, de manera sea radical o reaccionaria, y en direcciones dispares. Así, por ejemplo, ampliando el marco de la religión popular andaluza más allá de los confines de la iglesia católica, cierto reaccionarismo integrista de índole eclesiástica conduce directamente a *sectas* como la del *Palmar de Troya*, caricatura de la iglesia institucional, con su papa

Clemente rodeado de esperpénticas jerarquías. O bien, un difuso resentimiento contra la iglesia oficial que los ha olvidado lleva a alguna gente de barrios marginales y pueblos hasta el salón del reino de los Testigos de Jehová -una iglesia *propia*-; y a algunas tribus gitanas a profesar el *culto* pentecostal de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días.

Una orientación ideológica contraria, pero conservando el armazón, la encontramos en grupos, sin duda muy minoritarios, cuyo radicalismo les hace formar *comunidades* que, a veces, confiesan creencias milenaristas y hasta apocalípticas, reproduciendo una línea cristiana heterodoxa y situada al margen de toda iglesia¹⁰. Síntomas semejantes hallamos en otras personas que se convierten al Islam, concibiéndolo como religión liberadora para el pueblo andalusí.

El ímpetu místico, en fin, que hace acto de presencia en los radicalismos tanto de tendencia eclesiástica como de signo mesiánico, ofrece manifestaciones más puras en casos de iluminados, de *videntes* y apariciones, o de supuestos prodigios que llegan a atraer a masas de gente. Estos fenómenos saltan a la actualidad de tiempo en tiempo; algunos son más duraderos, otros pasan de moda rápidamente. No es raro que haya algo turbio detrás y que acabe desvelándose el fraude: como ocurrió con las *caras de Bélmez*, hace ya años, o más recientemente, en Granada, con el episodio de la denominada *Virgen de las Lágrimas*, que «lloraba sangre», cuya farsa fue pronto descalificado por el propio arzobispo.

Curanderos y bandoleros

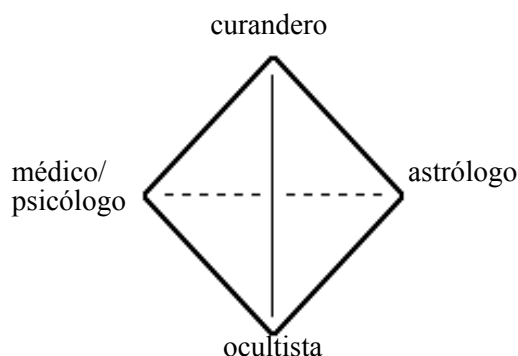
Una reiteración homóloga de la trama y de la polaridad mesiánica, ahora en el plano de la salud y la enfermedad y de la angustiada incertidumbre ante el mañana, podemos encontrarla, proyectando desde el vértice desacralizador de la norma estatal (constituido aquí por la ciencia médica y psicológica) un triángulo de oposiciones compuesto por el curanderismo, la astrología y el ocultismo. Los tres se mueven ambiguamente entre lo profano y lo religioso o seudoreligioso.

A diferencia del profesional de la medicina oficial y del psicólogo colegiado, que tecnifican cada vez más el cuidado de la salud, el curandero, llamado popularmente «santo» o «santa» (por ejemplo, el

¹⁰ He recibido información sobre dos grupos de estas características, uno en la costa granadina y otro en Almería, gracias a mi colega José A. González Alcantud.

santo Custodio, el *santo* Manuel), encarna a menudo la figura de un mesías popular. Dotados con especiales gracias y habilidades, y aplicando procedimientos de una sabiduría práctica, viven entregados a la curación de enfermedades y dolencias, a veces desahuciadas, alcanzando no raramente efectos portentosos (Michael Kenny, 1980).

En polo opuesto al curanderismo y lejos de la aureola de respetuosa consideración popular que lo rodea, se encuentra la esfera de la astrología, cartomancia, quiromancia, así como el pitonismo barato de los horóscopos (tan en boga hoy incluso en la prensa seria). Estos menesteres parecen obra más bien de una dudosa clerecía, a veces pícaro, a veces instalada, cuya autenticidad queda siempre en entredicho. Más allá de la ciencia y más acá de la virtud, vagan por el terreno de lo azaroso, susceptible de toda clase de conjeturas.

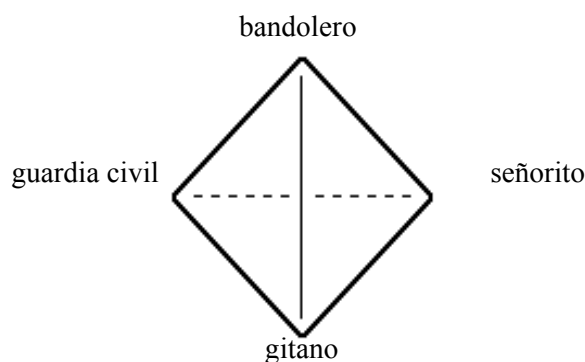


El ocultismo, por último, tiene cierta afinidad con la mística, pero propende hacia formas de magia, adentrándose incluso en la hechicería, en la brujería, en la magia negra. Tiende a conectar con poderes escondidos, naturales o sobrenaturales, y a manipularlos en provecho propio y, en casos extremos, en daño ajeno. No comunica salud, sino una morbosidad que se nutre de la evocación de los difuntos y de la muerte. Por su propia naturaleza, resulta menos visible socialmente, pero sería ingenuo creer que no tiene incidencia entre nosotros. Sucesos como los de varios parricidios rituales, acaecidos en nuestro país, entre 1986 y 1990, demuestran que aun la más aberrante práctica puede hacer acto de presencia en la sociedad secular.

Otra transposición más del mismo armazón de relaciones nos permite entrever mejor cómo funcionan, ahora en torno al eje del reparto social de la propiedad, cuatro estereotipos de la tradición

andaluza del último siglo, como son el bandolero, el señorito, el guardia civil y el gitano.

No hay por qué esperar correspondencias exactas del contenido, ya que las connotaciones de cada polo pueden variar completamente tan pronto como nos trasladamos de un eje a otro, o de un plano a otro. Lo invariante se reduce ciertas *relaciones* de oposición que articulan alguna modalidad de actuación *salvífica*, de carácter popular, enfrentada a las instituciones estatales o sociales y distante del desentendimiento frente dichas instituciones.



Así, famosos bandoleros de Despeñaperros, de Sierra Morena, de la Serranía de Ronda, o de la Campiña sevillana, como los castizos Diego Corrientes y José María el *Tempranillo*, constituían una especie de trasunto del mesías, cuyo valor y rebeldía contra la injusticia idealizaba la leyenda popular, que propalaba cómo el bandido generoso *roba a los ricos para dárselo a los pobres*¹¹. En efecto, es real la figura del bandolero que asaltaba carruajes o haciendas de los *señoritos* terratenientes, quienes mandaban en su persecución a la guardia civil, instituto armado, mantenedor de aquel régimen de latifundios generador de hambre para los jornaleros. Prácticamente al margen de esa sociedad *paya*, marginado y atezado por ella, se sitúa el *gitano*, que organiza su vida a su manera, obedeciendo a su propia mística (costumbres y leyes no escritas). El bandolero hace frente a los guardias, y casi siempre cae violentamente muerto o es preso y ajusticiado. El gitano, en cambio,

¹¹ En cualquier caso, existe una clara relación entre el bandolerismo andaluz y la lucha social, según demuestra C. Bernaldo de Quirós (1933, cap. XVIII).

huye como del diablo; mientras que la guardia civil reprime a ambos, en nombre de la ley y el orden, o lo que viene a ser lo mismo, en defensa de los intereses de los propietarios de fincas.

Extravío del pensamiento mesiánico

Entre las proyecciones o difracciones de la idea mesiánica, que acabo de ilustrar, me parece que la del secularismo político es incuestionablemente la que ha llegado a cobrar mayor fuerza como alternativa a la función de la religión en la sociedad contemporánea (la función de ser fuente de sentido y valor, integrar la totalidad social, indicar la vía de progreso y salvación...). Al extenderse el pluralismo ideológico y la libertad religiosa, se diría que sólo parece quedar incólume el mito agnóstico del estado (como estado del *bienestar*, o como estado *socialista*, figuras por igual de la madre protectora e indisolublemente castrativa), mientras se yerguen nuevas utopías políticas, ecologistas, pacifistas, diferencialistas: Nuevas réplicas, reediciones o avatares del mesianismo, en clave generalmente no confesional. La insistencia con que reaparece lo mesiánico da indicio de su eficacia simbólica y de su efectividad social. Parecería inexcusable. Quizá, más allá de todas las variaciones sobre el tema, en las antípodas de cualquier mesianismo, sólo quepa el *nihilismo*, en cuanto actitud de descreencia en todo sentido de la vida, desesperanza de cualquier liberación. El nihilista predica que no hay salvación verdadera en parte alguna, ni fuera ni dentro de la condición humana; nos exhorta a aceptar la ausencia de sentido y a asumir la vida como ineluctable tragedia. Sin embargo, pese a ser la inversión más radical de la posición mesiánica, el nihilismo alcanza a veces resonancias tan grandiosas como los grandes relatos soteriológicos. ¿O acaso Zaratustra nos llama también a la salvación?

Según se puede desprender de los análisis apuntados más arriba, la simbólica mesiánica opera y reaparece en muy diferentes planos de la religión popular e incluso en la vida social en general. Para comprender de qué se trata, no habrá que remitirse a una aspiración ubicua del corazón humano, sino a un modo de operar común, es decir, a determinado dispositivo del pensamiento espontáneo, que entra en acción. Consiste, en el fondo, en un conjunto de reglas destinado a hacer superables situaciones humanas de gran tensión, conflicto o peligro, vividas como casi fatalmente inevitables y a la

vez como insoportables. El personaje mesiánico y sus seguidores suscitan una alternativa y franquean el paso hacia ella. Una religión mesiánica aporta una dotación de sentido, presentando como valor supremo un horizonte de salvación, en el cual creer, que llama a transformar la sociedad injusta para hacer realidad, ya aquí, el reinado de Dios. Desde esta fe, la vida tiene sentido en la medida en que anticipa los valores del reino mesiánico, es decir, en cuanto crea socialmente relaciones de justicia, de libertad, de verdad y amor.

La operatividad de la simbólica mesiánica podrá ser real, o sólo simbólica o imaginaria, pero en cualquier hipótesis plantea la axialidad muerte/vida, que acota el campo semántico del mesianismo, y que, por ser polisémica, también lo multiplica -como he ejemplificado- en diferentes planos y acepciones. En definitiva, de alguna manera, siempre entra en juego un mecanismo que define una posición de salvación frente a otras posiciones que la amenazan o evaden; elabora una estrategia que pone a salvo de tal o cual figura de muerte, sea parcial o total, corporal o espiritual, eterna o temporal.

Semejante versatilidad se traduce en una enorme variabilidad concreta en la significación social de un movimiento mesiánico. Y lo mismo cabe decir con respecto a las transformaciones históricas del cristianismo en el seno de la religión popular. Con el mismo mecanismo se llevan a cabo, según hemos tenido ocasión de comprobar, diversas operaciones con implicación semántica: aplicación, sustitución, traslación, rotación, inversión (véase Lévi-Strauss, 1985, 264). Subsiguientemente, el significado resultante es otro.

En efecto, si pasamos revista a los componentes del mesianismo, comparando los orígenes del cristianismo con sus notas dominantes hoy en la religión popular andaluza, encontramos cuatro profundas diferencias, referidas a los componentes esenciales del mesianismo. La situación crítica que suscitó el mesías Jesús de Nazaret era la alienación social y humana, integral, indisolublemente económica, política y religiosa. En la religión popular, los contextos que hacen recurrir a la figura mesiánica vienen a restringirse -como muestra el estudio de muchas manifestaciones religiosas tradicionales arraigadas entre nosotros- a la situación individual de pecado o de enfermedad incurable, aunque incluyan también la necesidad de pertenencia o identidad colectiva, o el deseo de estar protegidos frente a amenazas de las fuerzas naturales, o la exigencia de dotar de sentido a una vida aparentemente absurda.

En segundo lugar, el mesías Jesús era un personaje popular, ni

sacerdote ni cargo político, que levantó un movimiento social y organizó un grupo de discípulos, dando origen con sus ideas y su práctica a un mesianismo pacífico. Mientras que, en la religión tradicional, la figura divinizada de Jesucristo es convertida en puro símbolo supremo, muy alejado de la problemática real de las capas populares de la sociedad. A veces, la mediación es suplida (si es que no suplantada) por otros personajes o personificaciones más *cercanos*, como pueden ser, en el terreno simbólico, el santo patrón, y principalmente la Virgen María, con sus innumerables advocaciones. Ocupando el puesto del mesías, suelen reclamar una adhesión menos comprometedora socialmente y más tranquilizadora para las conciencias; al tiempo que, en el terreno real, son más bien las grandes instituciones, la iglesia y el estado, las que, repartiéndose los papeles, dictan cuáles deben ser las prácticas «salvíficas» para la comunidad humana, por ajenas que resulten al mesianismo pacífico.

En tercer lugar, en concordancia con la problemática que rodeó su nacimiento, la salvación en el cristianismo originario entrañaba un sentido integral, no dualista; estaba concebida como reinado de Dios que va transmutando la realidad de la vida en todas sus dimensiones y desde el momento presente. En el catolicismo popular, en cambio, quedan desdibujadas las liberaciones de la vida real y se trata fundamentalmente de la salvación del alma, la redención de los pecados, a fin de alcanzar la gloria del cielo, entendido como reino puramente trascendente y ultramundano, por más que en ocasiones centre su atención en una curación milagrosa, una protección o un favor extraordinarios.

En cuarto término, la acción de los discípulos de Jesús comenzó por una conversión personal, la creación de comunidades de creyentes, la difusión social de una idea y una práctica ética de vivir para los demás, para la causa mesiánica de los pobres, confrontándose al orden injusto, de tal manera que el verdadero culto a Dios no se realizaba mediante un rito sino en la vida real y concreta (véase este argumento en la *Carta a los Hebreos*). En contraste, observamos cómo, en la práctica religiosa popular, predomina el ritualismo, desde el bautizo de los recién nacidos y las primeras comuniones infantiles a las misas de precepto, las bodas y los funerales; y yendo más allá de lo oficial, en romerías, procesiones y devociones variopintas; pero siempre dejando bien sentado que el culto es una cosa y la vida cotidiana es otra bien distinta. La actividad salvífica se agota, así, en el plano simbólico, desdoblado de lo real como algo superpuesto y neutralizado. Así, la exigencia moral ignora cualquier

cuestionamiento del sistema económico y político, que realmente es el que inspira la actuación social ejercida de hecho.

Por todas estas diferencias, la efectividad social real oscila desde la confrontación con los valores/poderes establecidos (el caso del Jesús histórico), con el subsiguiente rechazo por parte del sistema, hasta la innegable adaptación de la religión popular a la función de legitimación del sistema dominante, tan interesado hoy en el esplendor de la *religiosidad popular* como en su control. Esas dos contrapuestas caracterizaciones del esquema mesiánico, que acabo de condensar, constituyen cada una un conjunto de rasgos correlativos, un sistema de relaciones coherente, del que se desprende una significación dispar. Cualquier alteración de un rasgo arrastra otras, que pueden localizarse en diferentes ejes y niveles, hasta empujar al pensamiento mesiánico a extraviarse del todo en la selva de los símbolos. No hay que añadir que los cambios de significado se traducen en alteraciones en la funcionalidad social.

Finalmente, podría llegarse a la conclusión de que los distintos avatares del mesianismo y las figuras sustitutorias que ocupan el lugar del mesías, en tanto no abandonan el espacio del tetraedro soteriológico que los vincula al Mesías, preservan algo del simbolismo mesiánico y suponen desplazamientos, o transformaciones de tipo metonímico (la parte por el todo). Es decir, configuran, transfiguran y desfiguran el sentido del cristianismo, sin suprimirlo totalmente y, por tanto, conservando ciertas posibilidades de revitalización. Por el contrario, otros desplazamientos simbólicos que saltan fuera del espacio cristiano constituyen más bien reemplazamientos, o transformaciones en el eje de la metáfora (una cosa por otra), no permutación de elementos sino de un sistema completo por otro. Tal sería, por ejemplo, lo que acontece con ciertas posiciones nacionalistas extremas, que, en reacción contra el catolicismo «de los opresores», llegan a convertirse al Islam, sustituyendo una sacralidad por otra. Y es también lo que pasa con el secularismo consecuente: se reemplaza el marco último de dotación de sentido, y en el nuevo marco se reinterpreta el hecho de la tradición religiosa popular, confiriéndole un significado y una función que les son básicamente ajenos. Como escribió el teólogo malagueño José M^a González Ruiz, se está dando en nuestro tiempo una «hábil secularización de la religiosidad popular». Yo añadiría que discurre por los cauces de un proceso de *folclorización*: Los significados originarios de los símbolos e imágenes (de la Semana Santa, de los patronos, etc.) van esfumándose; los significantes quedan englobados en un ritual popular que los neutraliza ética y políticamente, haciendo derivar su

significación hasta el punto de invertirla; y, en fin, contextualizada la tradición popular en las coordenadas seculares que la catalogan como espectáculo, en el que económicamente se invierte dinero y del que se obtiene rentabilidad económica pero sobre todo política, culmina la *reducción folclórica*: De la religión popular ya no interesa otra dialéctica con la realidad que la del divertimento vacacional, ni de ella subsiste otro sentido que el de emblema esclerotizado de una peculiar identidad cultural (como si del Espíritu santo hiciéramos un palomo disecado para adornar el patio de vecinos).

El pensamiento popular, como en todas las latitudes también en nuestra tierra, ha recorrido un largo camino, trabajando intensamente con sus símbolos religiosos y cristianos, bajo tutelas e inspiraciones nunca del todo eliminadas. En cierto modo, cabe decir, su obra de conjunto, en traducciones sin duda ambiguas, en plasmaciones a veces conmovedoramente bellas, ha consistido en esconder al Mesías, tal vez como mecanismo de defensa, por los mismos motivos por los que el pueblo suele reprimir o sublimar, pero no cumplir, sus ansias de liberación. En cualquier caso subyace un trabajo tenaz del pensamiento *salvaje* tejiendo imaginativamente entre la realidad y lo posible.

En coherencia con lo que voy exponiendo, mi punto de vista se distancia de toda concepción *afectiva* de la religión popular y sus ritos, tanto como de toda concepción *naturalista*. Ambas han tenido defensores entre los autores más ilustrados, y de ambas se encuentra algún reflejo en antropólogos actuales. Isidoro Moreno (1985, 168-176), en su análisis de *La significación de la Semana Santa sevillana* distingue tres niveles: El primero es la rememoración imaginera de hechos históricos centrales para la religión cristiana. El segundo refiere a las funciones sociales de las cofradías, entre las que hay que destacar la de encarnar simbólicamente identidades colectivas sectoriales y, por encima de eso, la identificación con el hombre Jesús sufriente por parte del pueblo andaluz sometido a la dependencia y la opresión. Y el tercer nivel, del que afirma que es «el más profundo», es el ser la gran fiesta de primavera, cuya clave radica en el fenómeno natural del renovarse la vida. Además, la considera «fiesta total», «fiesta para la emoción y el sentimiento, mucho más que para el intelecto» (p. 175). Y un poco más adelante, en la misma página, escribe: «Derroche y *exceso* de emociones, de vivencias, de sensaciones estéticas (...) que tiene, por encima de todo, significaciones propias, irreductibles a la 'racionalidad' que mide cualquier actividad o cualquier hecho exclusivamente por su eficacia». La

descripción vale. Pero, al repensar la afirmación de que *lo más profundo* y lo que está *por encima de todo* es de orden irracional (como si un empuje primaveral, fisiológico o emocional fuera la clave explicativa de la fiesta), surgen en seguida objeciones a esa interpretación. Uno se pregunta de dónde deriva esa exaltación de emociones que se vive, dado que el sentimiento no es un dato originario que se explique por sí mismo o algo carente de causa. Habría que responder con otro tipo de interpretación, según el cual la emoción vivida no se sigue tanto de *la primavera que la sangre altera*, sino que se debe, aparte de a la euforia del cuerpo, al cumplimiento de ciertas exigencias mentales, a la resolución real o simbólica de la antinomia lógica entre muerte y vida (que implica mucho más que la dialéctica entre la muerte y la vida de la naturaleza biológica); se debe a la superación estética de las escisiones y conflictos sociales producida ritualmente en la fiesta... Es la acción del pensamiento simbólico la que induce los ecos emocionales. Esto supone que al intelecto le pertenece no sólo la racionalidad conceptual y utilitaria, sino igualmente el pensar simbólico con la lógica que le es propia. Y es que, como demuestra Lévi-Strauss a propósito del totemismo o de la mitología, el pensamiento simbólico no debe verse como reflejo de necesidades naturales e instintivas, pues procede como un pensamiento «desinteresado» e «intelectual». A través suya, primitivos y modernos actúan «movidos por una necesidad o deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven» (necesidad de dar sentido), y «responden a este objetivo por medios intelectuales» (Lévi-Strauss, 1978, 36-37). En definitiva, la frase de I. Moreno «fiesta para la emoción y el sentimiento, mucho más que para el intelecto», para que nos aclarara un poco más, cabría reformularla diciendo que hay fiesta para la emoción y el sentimiento precisamente porque al mismo tiempo (en el orden del proceso real) y antes (en el orden explicativo) la fiesta satisface al intelecto, en su forma de pensamiento simbólico, a través los múltiples códigos celebrativos.

El entorno práctico

Al rastrear la estructura y los significados de la religión popular, se constatan las mutaciones que en ella ha sufrido el mesianismo. Sus códigos simbólicos van variando los mensajes que emiten socialmente. Ahora habría que complementar el análisis de la estructura interna del mesianismo con el de su interacción con otros

niveles estructurales integrantes del sistema social: lo que Marvin Harris ha denominado el «entorno práctico» (las condiciones tecnoeconómicas y sociopolíticas que presionan sobre las estructuras simbólicas, imponiendo como *necesidad práctica* su modificación). Así, la inteligibilidad ya obtenida se iluminará algo más, como estereoscópicamente, evocando la estrategia explicativa del determinismo infraestructural.

A mi modo de ver, sin embargo, no habría que pensar que las infraestructuras generan la ideología y los universos simbólicos, sino más bien que éstos, siguiendo su propia lógica, se reproducen y engendran sin cesar variaciones; y sólo en un segundo momento (al modo de la teoría biológica de la selección natural) entra en juego el entorno social, político, económico y tecnológico, seleccionando positivamente, en nuestro caso, unas u otras variantes de creencias, valores y ritos de la religión popular, o bien negativamente eliminando algunas de ellas.

De ahí que las variantes que sobreviven sea porque, directa o indirectamente, contribuyen a la adaptación social. De este modo, la simbólica mesiánica ha sobrevivido adaptándose a los tiempos. De sus mutaciones en la religión popular, sometidas a la presión selectiva de las condiciones más duras dentro del proceso social, quedan (si se me permite decirlo así) tres subespecies. Cada una de ellas guarda un tipo particular de relación con el entorno.

En cada uno de los casos se comprueba cómo la práctica simbólica se halla siempre referida a la práctica empírica, lo que supone alguna correspondencia, pero raramente será la del reflejo exacto. La religión proporciona un marco (simbólico) de sentido y valor, que en el mesianismo es de índole soteriológica, y cuya correspondencia adaptativa a la situación (empírica) de poder político y económico resulta pluriforme:

Tipo *A*: Una codificación del valor mesiánico puede en sí misma representar un orden diferente al de los valores que regulan la vida social real; pero si el mensaje se confina en un plano dual, que no interpele la realidad fáctica, entonces lo que ocurre es que la complementa. Al trasladar completamente la consumación del sentido, por vía simbólica, al ámbito ritual, a la devoción privada, etc., sirve de *compensación* que satisface las aspiraciones liberadoras sólo imaginariamente. El orden injusto queda de hecho reforzado y legitimado, y este orden a su vez selecciona positivamente esa formulación del mensaje.

Tipo *B*: Otra codificación mesiánica que en sí misma represente también una alternativa, pero transferida a un plano desdoblado de lo real, puede, no obstante, conectar con la problemática social o política, a través de algunos conductos (partidos confesionales, campañas contra la regulación legal del divorcio o del aborto...). De manera que constituye un *contrapunto* al orden establecido, de índole fragmentaria o incidental, tendente a pequeñas reformas y por lo común a la conservación y legitimación del sistema. En este caso, tienen cabida formas de cristianismo más variadas y adaptables a nuestra época, pero con la tajante exclusión de las que lleven signo revolucionario.

Tipo *C*: Una tercera modalidad de codificación del culto mesiánico lo conecta y confronta abiertamente con la problemática práctica real, hasta tal punto que el sistema, cuyas iniquidades no tiene más remedio que denunciar, reacciona frente a la alternativa simbólica como ante la *contradicción* que supone para los valores socialmente realizados. Pues aquí la práctica simbólica no sólo atenta contra la simbólica del poder opresor, sino que propicia prácticas sociales salvíficas/liberadoras que lo van socavando. La presión de selección dominante reprimirá sistemáticamente esta variante del cristianismo, que tropezará con las mayores dificultades para su difusión. A pesar de todo, hay contextos de la sociedad industrial donde el mesianismo cristiano presta sus símbolos religiosos al afán de libertades, de reforma agraria, de lucha por la justicia y la paz. Así lo sostiene Alfredo Fierro, refiriéndose a los últimos años de la dictadura del general Franco y a los de la transición política posterior.

El citado autor atribuye esa activación mesiánica (luego seguida de un retorno eclesiástico) a la falta de otras vías de expresión social, por lo cual «el proyecto mesiánico puede llegar a verse desprovisto de contenido en una sociedad democrática» (Fierro, 1982, 373-374); de modo que «el mesianismo, como religión de salvación colectiva y terrestre, constituye un excelente proyecto para tiempos de impotencia, de humillación y de protesta, pero resulta escasamente eficaz en cuanto (...) hace falta elaborar modelos concretos de sociedad y desarrollar las prácticas efectivas capaces de hacerlos realidad» (pág. 375). En suma, las prácticas mesiánicas se hacen «superfluas» -en palabras de Fierro- cuando llegan las libertades políticas.

Es cierto que, al disminuir la tensión social, decrece la tensión mesiánica, o adopta otro ritmo. En cuanto esquema del pensamiento

popular, ora se activa, ora se virtualiza, según el contexto y las aspiraciones sociales. Pero afirmar que las prácticas mesiánicas se han vuelto *superfluas* (es lo mismo que piensan siempre las instituciones dominantes) equivale a obnubilar la conciencia de la crisis social y de los problemas globales de la humanidad y de la condición humana en nuestro tiempo. La cuestión, más bien, habría que enfocarla desde el ángulo del robustecimiento del sistema establecido bajo el nombre de «sociedad democrática» (que evidentemente no es el reino de Dios realizado, ni se le parece), sistema que hace aumentar la presión de selección negativa en torno a los planteamientos del mesianismo. Por lo demás, no está bien fundado que sea un criterio pragmático (las «prácticas efectivas») el que deje desfasado el «excelente proyecto» mesiánico, puesto que éste lo que aporta específicamente es un criterio de valor, esto es, el marco de prácticas simbólicas capaces de discernir críticamente, proféticamente, acerca de las prácticas y estructuras efectivas.

Si la realidad es que las contradicciones globales y de fondo persisten, el verdadero dilema estriba en saber en qué dirección las elaborará el pensar mesiánico y qué margen de acción le cabe.

La simbolización mesiánica puede limitarse a expresar sustitutoriamente la transformación que no llega (por ejemplo, cuando crece el desinterés por los partidos políticos y sindicatos a la vez que aumenta la afiliación a cofradías de Semana Santa, como viene ocurriendo en los últimos años); pero si la transformación ha de gestarse, necesitará la mediación de esos valores, que, aunque sea exiliándose al ámbito secular, contribuyen siempre a articularla. Por consiguiente, resulta falto de coherencia el comportamiento habitual de ciertos sectores y organizaciones «progresistas» o «revolucionarias» con respecto a la religión popular, cuando, una vez que llegan al poder, o bien deciden mantener el sentido religioso en sus formas más arcaicamente «tradicionales», manipulándolas cuanto pueden para garantizar el nuevo orden, o bien pretenden desviar los ritos, vaciados de sentido mesiánico, hacia el consumo masivo, en plan de costumbrismo folclórico: Dos vías muertas con vistas a la transformación social.

Los desarrollos tecnológicos, económicos y políticos de la sociedad industrial han modernizado ostensiblemente las prácticas sociales y populares. Las modificaciones prácticas han inducido -seleccionado- cambios de actitud y mentalidad, entre ellos cambios en la religiosidad (sobre todo de las generaciones más jóvenes) y en la religión institucional. Y sin embargo, da la impresión de que la religión popular, en sus manifestaciones no extinguidas, es lo que

menos se ha modernizado, salvo en lo que toca a los movimientos y grupos comunitarios de base.

Si indagamos la relación interestructural de las codificaciones simbólicas del cristianismo popular (los tipos A, B y C consignados más arriba) con la estructura de las clases sociales y del poder (véase Raúl Vidales, 1975, 32-33), se comprueba cómo efectivamente cada sector *selecciona* el tipo simbólico que mejor lo adapta al ecosistema social, en las relaciones efectivas que mantiene con él (aunque éstas le sean impuestas y contrarias a sus intereses, con lo que la religión complementa la alienación económica y sociopolítica).

La clase *totalmente dominada*, sobre todo en el medio rural (en las grandes urbes, los emigrantes se han visto a menudo despojados de los símbolos religiosos tradicionales, o siguen vinculados a los del pueblo de origen), cuando carece de perspectivas de lucha y de posibilidades de ascensión social, utiliza el código cristiano según el tipo «A», antes descrito: Una forma dualista, que lleva a interiorizar la situación de explotación y dominación soportada, y a vivir con resignación, proyectando al otro mundo las ansias de salvación. Esta misma funcionalidad cumplen, entre cierta gente, sectas como los testigos de Jehová, los pentecostales, los mormones, etc., puestas en el mercado simbólico generalmente por misioneros de Estados Unidos.

Por su lado, la clase socialmente *dominante* favorece las formas de cristianismo que más directamente apoyan y justifican el orden establecido, y que así les sirven de instrumento ideológico para mejor ejercer el poder. Como en nuestra sociedad hay diversos sectores sociales e instituciones que se disputan el poder, por eso aquí cabe una variabilidad mayor de formas religiosas (como ya señalé al exponer el tipo «B»), que pueden ser populares, o no (por ejemplo, se puede decir que la religiosidad del Opus Dei dista de ser popular); y se explica también que planteen contrapuntos más o menos polémicos frente a ese orden establecido, pero nunca un cuestionamiento radical. Variantes de esta gama pluralista son las que hoy dominan sociológicamente, incluyendo la religión popular más extendida en el medio urbano, donde en parte han sido sustituidas, minoritariamente, por otras confesiones religiosas y, en mayor medida, por ideologías laicas.

Por último, la clase que suelen llamar *ascendente*, es decir, la que, con una fuerte inserción en la estructura tecnoeconómica, se compromete en la lucha por la transformación social, tiende a seleccionar un tipo de codificación cristiana más claramente mesiánica (tipo «C»).

En esto, los pobres y marginados secundarán a la clase ascendente, que de alguna manera representa a todas las clases oprimidas. Esta versión del cristianismo desenmascara el conflicto, desacraliza las jerarquías instituidas y afirma valores «universalistas», liberadores y populares, en contradicción con los valores dominantes y con la situación opresora en su totalidad. Las luchas contra todo sistema de dependencia e inhumanidad son las que crean el entorno práctico que requiere una nueva conciencia, a la que responde la simbólica mesiánica subyacente en la religión popular. En lugar suyo, como también se ha visto, la misma función puede hoy desempeñarla un mesianismo secularizado; éste, igual que el otro, al variar los contextos históricos, correrá idénticos riesgos de institucionalización e hibernación.

En resumen, es coherente afirmar que, en el terreno práctico, la religión popular andaluza, con sus más relevantes manifestaciones, ha servido y sirve preferentemente a los valores (o lo que viene a ser lo mismo, a los intereses) de las clases dominantes, efectuando una traducción equívoca y casi irreconocible del mensaje mesiánico -no negado del todo, pero sí latente-. Ciertas evoluciones recientes sugieren que, a medida que se degrade en folclorismo, la religión popular morirá como religión, y no sólo en su sentido mesiánico, salvo que éste lograra revitalizar algunas formas religiosas tradicionales, abriendo paso a otras más en consonancia con las luchas y esperanzas de estos tiempos.

Nuestro mundo actual, ante una problemática internacional al parecer insoluble, por un lado, y ante la previsión de la inutilidad y el coste desproporcionado de la guerra ultramoderna, capaz de aniquilar materialmente a la humanidad entera, sin duda estará más predispuesto a reconsiderar el proyecto anidado en la simbólica del mesías pacífico (sin esperar, para pensarlo, a la premisa práctica de la destrucción no ya de Jerusalén sino del planeta Tierra). En esta tarea convergen hoy, a su modo, todas las prácticas simbólicas de carácter liberador. ¿Será posible retraducir el significado mesiánico oculto en nuestra religión popular en códigos de nuestra civilización contemporánea, en creencias comunes frente al individualismo destructivo, frente a todo sociocentrismo devastador, allí donde se necesite articular simbólica y empíricamente la esperanza de unas relaciones sociales y mundiales en justicia, libertad y paz, sin olvidar esos trances donde la condición humana toca cumbres o abismos que la llevan a interrogarse por el sentido insondable de la vida y de la historia?

OBRAS CITADAS

BERNALDO DE QUIROS, Constancio (y Luis Ardila)
1933 *El bandolerismo andaluz*. Madrid, Turner, 1978.

DUMONT, Louis
1983 *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid, Alianza, 1987.

FIERRO BARDAJI, Alfredo
1982 *Teoría de los cristianismos*. Estella (Navarra), Verbo Divino.

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

KENNY, Michael (y Jesús M. de Miguel)
1980 *La antropología médica en España*. Barcelona, Anagrama.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1962 *El totemismo en la actualidad*. México, F.C.E., 1965.
1978 *Mito y significado*. Madrid, Alianza, 1987.
1985 *La alfarera celosa*. Barcelona. Paidós, 1986.

MORENO NAVARRO, Isidoro
1982 *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mistificación y significaciones*. Sevilla, Ayuntamiento.
1985 *Cofradías y hermandades andaluzas*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

VIDALES, Raúl (y Tokihiro Kudo)
1975 *Práctica religiosa y proyecto histórico. Hipótesis para un estudio de la religiosidad popular en América Latina*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.

CAPÍTULO 7

PALIMPSESTO DE UNA FIESTECILLA POPULAR

Toda fiesta funciona como dispositivo activador de azar en las relaciones sociales, en el marco de la potenciación del proyecto de convivencia colectivo. Lo conmemora reproduciendo la grabación del pasado, registrada en la memoria social, y actualizándolo así para la comunidad contemporánea que festeja. De algún modo condensa en acción simbólica la vida, reiterando experiencias primordiales, que se vinculan con hechos ejemplares de la historia, la leyenda o el mito, que aportan claves de sentido al tiempo presente y al futuro. Puede verse como un lenguaje complejo, que se sirve de códigos diversos, que ya tienen significación de por sí, pero que, combinados en la celebración, producen, recuerdan o reinterpretan mensajes importantes para el grupo humano. Su puesta en acción induce una experiencia gratificadora de valores compartidos, colmando simbólicamente el vacío de una identidad común nunca del todo real.

Las raíces de una festividad suelen perderse en la estratigrafía de las simbólicas que en ella convergen y a veces se amalgaman. Así, al indagar la romería popularmente conocida como de «Los Palmitos», me he visto llevado hasta el mito de Caín y Abel, y al de Noé, pasando por las leyendas de Abrahán y de Moisés, las historias de David y Salomón, los alegatos de los grandes profetas de Israel y Judá, el evangelio de Jesús y la iglesia medieval. De vuelta al análisis de la fiesta, han surgido preguntas extrañas, tales como: ¿Por qué se soltaban pichones en la procesión del día de La Candelaria? ¿Qué tiene que ver la presentación de Jesús en el templo con el comer palmitos, el sacrificar el choto, o el cortejarse las parejas de novios? ¿Por qué no aparecen las autoridades en esta celebración? ¿Qué significa el dicho de que el que se coma el rabo del choto será alcalde? O bien, ¿en qué circunstancias mueren las fiestas populares?

Espero que el análisis de esta fiestecilla popular vaya dando a luz algunas respuestas que contribuyan a una mejor comprensión. Quedará resaltado el carácter cíclico y rememorativo que caracteriza

al simbolismo en la cultura, ese «trabajo repetido de reorganización de la memoria» colectiva. Como escribe Dan Sperber: «Cada nueva evocación se ordena a reconstruir de manera diferente antiguas representaciones, a tejer nuevos nexos entre ellas, a integrar en el campo del simbolismo las informaciones nuevas que porta la vida cotidiana» (Sperber, 1974: 175-176). Pervive la fiesta, pero con nuevos actores. Los mismos gestos, palabras y evocaciones se dirigen a individuos y a grupos cambiantes, cuya situación social y cuya experiencia ya no es la misma. El ciclo festivo organiza la rememoración y la reconstrucción de la identidad, siempre en tensión entre lo tradicional y las alteraciones que trae consigo el paso del tiempo.

La fiesta actual de «Los Palmitos»

En Guájjar Faragüit (Granada), lo mismo que en la vecina Guájjar Fondón, el día 2 de febrero, se celebra la *fiesta de Los Palmitos*, como se dice vulgarmente. Se trata de la festividad católica de La Candelaria o, según la denominaba oficialmente el calendario litúrgico, antes de la última reforma, «La Purificación de la Santísima Virgen María». Hoy, el vigente misal romano posconciliar la trae como fiesta de «La Presentación del Señor».

Estos últimos años ya no hay misa en la parroquia, ni tampoco procesión, como hubo en otro tiempo. El cura párroco ni siquiera viene al pueblo ese día. El ayuntamiento, por su parte, ha declarado no laborable la fecha. Los niños no van a la escuela. La gente lo tiene por un «día sagrado» y como tal lo celebran.

A partir de las nueve de la mañana, grupos de vecinos, formados por una o varias familias y, entre la gente joven, por amigos y amigas (algunos venidos de fuera para esa ocasión), van saliendo del pueblo, informalmente, por la carretera que lleva a Pinos del Valle. Unos van andando, otros sobre cabalgaduras y otros en vehículos de motor. Todos se dirigen hacia un paraje situado a unos cuatro kilómetros. Allí, cada grupo busca su asentamiento, por los alrededores de un gran estanque de agua dedicado al regadío. Escogido el sitio, juntan leña. Las mujeres encienden una hoguera, con las trébedes de hierro transportadas al efecto, o entre unas piedras convenientemente dispuestas; preparan una gran sartén y los aliños necesarios. Los varones atienden al sacrificio del choto o cabrito. En varios grupos lo ejecuta un mismo matarife: Cortada la yugular, extraen la sangre del

animal, lo cuelgan de una pata trasera para desollarlo, destriparlo y descuartizarlo. Luego, la mujer hace la fritada: Cuece la sangre en agua y la aparta. Pone aceite en la sartén y fríe un pedazo de asadura y la saca. Echa la carne del choto picada y la marea, añadiendo un vaso de vino. Mientras se va friendo la carne, echa también a la sartén trocitos de sangre cocida, que va sirviendo como tapa o aperitivo. Aparte, en el mortero, prepara el aliño, majando la sangre y la asadura con ajos, pimiento molido, orégano y un picante, a lo que agrega un poco de agua. Cuando ya está frita la carne, se vierte el aliño y se deja un rato haciéndose. Al terminar, se rocía con zumo de limón. Y a comer.

Entre tanto, gente de distintos grupos, en particular los niños, se junta en torno al que extrae palmitos, por los alrededores, cavando con un contundente pico. El palmito es una planta que crece con el tronco bajo tierra, a cuyo ras salen las verdes hojas palmiformes. Una vez arrancado el tronco, lo van pelando y lo primero que sacan son unas *hijuelas* (especie de penca, parecida a la de las alcachofas, que tiene un bocado gustoso). Las reparten entre los presentes, dando preferencia a las *niñas* o mocitas; luego, se comparte el bulbo o *corazón*, blanco y tierno, del palmito -que es comestible crudo-.

A la hora del almuerzo, cada grupo se junta en torno al choto frito, lo van repartiendo y comiendo, a la par que beben vino a granel, de la bota o la garrafilia, traído de poblaciones no muy lejanas. En tono burlón repiten el refrán de que «el que se come el rabo es alcalde». Si se acerca alguien que no pertenece al grupo, lo convidan generosamente.

Antes y después de la comida, cada pandilla se las ingenia para divertirse. Conversan y observan, evocan lo que ocurrió otros años. Hay jóvenes que juegan a la pelota; niñas que saltan a la comba; mujeres mayores sentadas al sol, que charlan, bromean, comen palmitos y mandarinas, o se arrancan a cantar y bailar el vito, entre risas.

El entorno es un paisaje montañoso, ampliamente abierto. A lo lejos se vislumbra el mar Mediterráneo. A otro lado, de donde corren rachas de aire frío, se yergue Sierra Nevada. En lo llano, naranjos y limoneros todavía cargados de fruta rodean el cercano cortijo de El Cañuelo. Sobre la falda del monte, almendros en flor.

Cuando cae la tarde, van regresando al pueblo. Pero aún no ha terminado la fiesta. Es tradición reunirse al anochecer, en ciertos sitios, a bailar, momento que antiguamente daba ocasión a las parejas para conocerse, enamorarse, ennoviarse. Y como desvela una viejecita, con maliciosa sonrisa: «¡Más de un niño ha habido de Los

Palmitos!».

El chivo que se inmola, el retoño de palmito que se arranca, como el conocimiento del otro sexo, y todo lo que anima la celebración este día, hacen del festejo, en mitad del invierno, una evocación anticipadora de la primavera, un símbolo de la vida renaciente y de su relación con la vida del hombre, con el sentido de la vida del pueblo como comunidad celebrante.

Ninguna institución organiza actualmente la fiesta de Los Palmitos, en Guájar Faragüit, ni el ayuntamiento ni la iglesia. Pero la gente del pueblo, de modo espontáneo y puntual, conserva la costumbre de salir al campo ese día, todos los años, y repetir esos rituales que les infunden una destellante alegría de vivir.

Lectura de las tradiciones subyacentes

El análisis de esta fiestecilla de Los Palmitos lo acometemos como si fuera un *palimpsesto* («manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior» -según el diccionario-), un texto bajo el cual o detrás del cual se encuentran otros anteriores, un ritual que evolucionó a partir de otros más antiguos. De modo que cabe hacer no sólo una lectura contemporánea, sino también otra más profunda, transversal, como raspando cada «capa» del palimpsesto múltiple, para remontarnos a los «substratos» o escrituras subyacentes y, desde esta genealogía, releer y reinterpretar lo dado a nuestra directa observación.

- Substrato 1: La procesión de La Candelaria

Igual que en tantos otros pueblos y parroquias católicos, en Guájar Faragüit, era tradicional (aunque hoy haya desaparecido la costumbre) sacar en procesión la imagen de la Virgen María, el 2 de febrero, día de La Candelaria.

El apelativo de «La Candelaria» atribuido a la Virgen deriva de las velas o *candelas* (en la primera acepción recogida por el diccionario, hoy en desuso), que se bendecían ese día. En efecto, el antiguo misal romano prescribía, antes de la misa, la «bendición de las candelas» y la procesión con velas encendidas, ambas de carácter litúrgico; procesión que el pueblo solía completar paralitúrgicamente, llevando en andas la imagen de la Virgen con el niño Jesús en brazos.

Hasta no hace muchos años, a hora temprana y al toque de campanas, los feligreses faraguleros acudían a la iglesia. El sacerdote celebrante, revestido con estola y capa pluvial de color morado (blanco, desde 1965) llevaba a cabo la *bendición de las candelas*, es decir, de las velas puestas al lado de la epístola (izquierda del altar). El sacerdote recitaba cuatro oraciones. Ponía incienso en el turíbulo, diciendo el asperges; rociaba tres veces con agua bendita las velas de cera; y las incensaba. Luego las distribuía entre los fieles, cada uno de los cuales recibía una de rodillas, besando la vela y la mano del oficiante. Mientras tanto, se debía cantar el *Nunc dimittis* -himno puesto por el evangelista Lucas (2,28-32) en boca de Simeón, en la escena evangélica que rememora esta festividad- para terminar con otra antífona y otra oración.

Entonces iniciaba su marcha la *procesión*, llevando todos las velas encendidas y entonando cánticos en honor de la Virgen. Al pie de la imagen iban atados dos pichones vivos. A otros muchos se les daba suelta, en bandada, en el momento de salir la Virgen por la puerta del templo, entre el repiqueteo de las campanas y el estallido de los cohetes. Este rito de soltar palomas todavía es muy encomiado por quienes lo conocieron. La disposición de la comitiva procesional era la habitual: unos niños o monaguillos portando la cruz de guía, las filas de las mujeres con los niños, la imagen de la Virgen; tras la imagen, las filas de los hombres y, entre ellas, el sacerdote revestido de pluvial.

De vuelta a la iglesia, celebraban la *misa*, que presentaba la peculiaridad de que, durante la lectura del evangelio y desde el «santo» a la comunión, todos sostenían las velas encendidas en la mano. Estas velas se las llevaban a sus casas, para utilizarlas como sacramental. Decía un misal preconiliar «para uso de los fieles»: «Guárdanse en casa las velas benditas; en la mano del agonizante, la candela encendida es una protesta de fe en la inmortalidad gloriosa que Cristo nos ha merecido» (Sánchez Ruiz, 1960: 740).

Después de la misa, y con el mismo motivo, se organizaba la jornada campestre o romería -más arriba descrita-, que aún subsiste bajo el nombre de «fiesta de Los Palmitos» y que debió conocer un auge mayor que en la actualidad.

Esa procesión de la Virgen María en la festividad de la Purificación, extinguida hace unos años en Guájar Faragüit, tiene un gran arraigo en la iglesia católica, ya que el origen de su inclusión en la liturgia se remonta a la antigüedad. Mientras que el rito de bendecir velas data,

al parecer, del siglo X, de la cristiandad medieval.

- Substrato 2: El texto evangélico de Lucas 2 que narra la escena en el templo de Jerusalén

La misa del 2 de febrero, día de La Candelaria, día de Los Palmitos (en Los Guájares), presenta en sus lecturas un texto del evangelio que recoge parcialmente la escena de la vida de Jesús que está en el origen de la liturgia y la paraliturgia eclesial de ese día. Se trata del pasaje de Lucas el evangelista, donde narra la presentación de Jesús y la purificación de su madre, María, en el templo de Jerusalén:

«Cuando llegó el tiempo de que se purificaran, conforme a la Ley de Moisés, llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarlo al Señor (así lo prescribe la Ley del Señor: '*Todo primogénito varón será consagrado al Señor*') y para entregar la oblación (conforme a lo que dice la Ley del Señor: '*Un par de tórtolas o dos pichones*').

Vivía entonces en Jerusalén un cierto Simeón, hombre honrado y piadoso, que aguardaba el consuelo de Israel; el Espíritu Santo estaba con él y le había avisado que no moriría sin ver al Mesías del Señor. Impulsado por el Espíritu, fue al templo. Cuando los padres de Jesús entraban para cumplir con el niño lo previsto por la Ley, Simeón lo tomó en brazos y bendijo a Dios diciendo:

Ahora, Señor, según tu promesa,
despides a tu servidor en paz,
porque mis ojos han visto a tu Salvador;
lo has colocado ante todos los pueblos
como luz para alumbrar a las naciones
y la gloria de tu pueblo, Israel.

Su padre y su madre estaban admirados por lo que decía del niño. Simeón los bendijo, y dijo a María, su madre: 'Mira: éste está puesto para que todos en Israel caigan o se levanten; será una bandera discutida, mientras que a ti una espada te traspasará el corazón; así quedará patente lo que todos piensan'.

Había también una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser. Era una mujer muy anciana: de jovencita había vivido siete años casada, y luego viuda hasta los ochenta y cuatro; no se apartaba del templo y servía a Dios cada día y noche con ayunos y oraciones. Acercándose en aquel momento, daba gracias a Dios y hablaba del niño a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén. Cuando cumplieron todo lo que prescribía la Ley del Señor, se volvieron a Galilea, a su ciudad, Nazaret» (*Lucas 2,22-39*).

- Substrato 3: Textos bíblicos antiguos referentes a los sacrificios rituales

El texto del evangelio de Lucas inserta dos citas de la «Ley de Moisés» que prescriben respectivamente la presentación al Señor de los primogénitos varones (*Lucas 2,23 = Exodo 13,2 y 11*) y la purificación de las mujeres que han parido un hijo varón (*Lucas 2,24*

= *Levítico* 5,7; 6 12,8).

El libro del *Éxodo*, en efecto, estipula: «El Señor dijo a Moisés: Conságrame todos los primogénitos israelitas: el primer parto, lo mismo de hombres que de animales, me pertenece» (13,2); y en el mismo capítulo, un poco más adelante, lo repite: «Dedicarás al Señor todos los primogénitos: el primer parto de tus animales, si es macho, pertenece al Señor» (13,12). La razón que se aduce es en recuerdo y señal de que el Señor los sacó de la esclavitud de Egipto (los primogénitos egipcios fueron exterminados, y los primogénitos israelitas salvados). Así se reitera en otros pasajes, por ejemplo: «...porque me pertenecen los primogénitos. Cuando di muerte a los primogénitos en Egipto, me consagré todos los primogénitos de Israel, de hombres y de animales. Me pertenecen» (*Números* 3,13). Pero por la misma razón no se sacrificarán los primogénitos humanos: «Los primogénitos de mis hijos los rescato» (*Éxodo*, 13,16). Y el rescate se efectuaba pagando 5 siclos de plata al templo. El sacrificio de primogénitos humanos era sustituido también por el sacrificio de animales (salvo los primogénitos de la tribu de Leví, que debían sacrificarse/consagrarse/ dedicarse al servicio del templo como sacerdotes).

A esa norma de la consagración del primogénito es a la que obedece la presentación de Jesús niño en el templo jerosolimitano, consagración puramente simbólica. Como no era levita, tampoco tenía que ser sacerdote.

Por otro lado, el *Levítico* establece un sacrificio expiatorio por la impureza contraída por la mujer en el parto; sacrificio que, en caso de que el hijo fuera varón, debía ofrecerse a los cuarenta días: «En penitencia ofrecerá al Señor una hembra de ganado menor, oveja o cabra, por su transgresión. Si no tiene lo suficiente para una cabrita, por la transgresión cometida ofrecerá al Señor dos tórtolas o dos pichones» (5,6-7). El capítulo 12 del mismo libro, al legislar sobre los partos, vuelve sobre el tema; la mujer tiene que «purificar su sangre»: «Al terminar los días de su purificación (...) llevará al sacerdote (...) un cordero añal en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio expiatorio» (12,6). «Si no tiene medios para comprarse un cordero, que tome dos tórtolas o dos pichones: uno para el holocausto y el otro para el sacrificio expiatorio» (12,8). Este último precepto es precisamente el que se aplicó en el caso de la purificación de María, lo que prueba su condición de pobre.

Todos esos preceptos y normas pertenecen a la llamada Ley de Moisés, cuya codificación por escrito debió llevarse a cabo fundamentalmente en dos períodos de la historia del antiguo Israel. Primero, los sabios del imperio de David y Salomón (siglo X a.C.) recogieron tradiciones anteriores de las tribus hebreas y reescribieron la historia y el derecho, en torno a la corte y al templo edificado por Salomón en Jerusalén. Más tarde, en siglo VII a.C., fueron los sabios sacerdotes del reino de Judá, poco antes de la deportación a Babilonia, quienes de nuevo reelaboraron la Ley y la interpretación de la historia anterior, sin duda influidos por las nuevas tradiciones proféticas, pero afectos principalmente a la institución religiosa y política.

Al reescribir la historia del «pueblo elegido», recogen también la historia de los ritos sacrificiales, retrotrayéndolos a la época crucial de la historia de las tribus hebreas -antes de la formación del estado, con Saúl y David-; es decir, a la época del éxodo de Egipto y del mandato carismático de Moisés (a mediados del siglo XIII a.C.). A partir de este momento, plenamente histórico, continúan remontándose a los orígenes, a la ascendencia en el tiempo, para reconstruir la leyenda de Abrahán (siglo XIX a.C.) y para adoptar y adaptar mitos como el de Noé y el diluvio, o el de Caín y Abel en el ciclo de la creación del hombre con Adán y Eva.

De los relatos acerca de los orígenes se deduce que la humanidad, que ha roto la armonía natural primigenia («expulsada del paraíso»), trata de recomponer sus vínculos con la totalidad, con Dios: Esta pretensión es la que se halla siempre presente en el *sacrificio*. ¿Cómo resolver o restablecer la relación con el todo (el misterio, Dios) que da sentido a la existencia? En la Biblia, la respuesta será la *alianza* por parte de Dios y una *ley*, mandatos o condiciones que ha de cumplir el pueblo, entre cuyas prescripciones aparecen los sacrificios.

El rito sacrificial llega a proyectarse sobre los orígenes, antes de que se haya formalizado el esquema alianza-promesa-ley. En el mito de Caín y Abel ya se cuenta: «Abel era pastor de ovejas; Caín, en cambio, cultivaba el campo. Pasado un tiempo, Caín ofreció al Señor dones de los frutos del campo, y Abel ofreció las primicias y la grasa de sus ovejas. El Señor se fijó en Abel y en su ofrenda más que en Caín y en su ofrenda» (*Génesis 4,2-5*).

El simbolismo hace ver, posiblemente, una sobrevaloración del modo de subsistencia basado en el pastoreo (ocupación de Abel),

expresada por su especial vinculación de preferencia con la divinidad, con respecto al modo de subsistencia basado en la horticultura (representado por Caín, el primogénito). También puede reflejar una predilección por la proteína animal frente a la vegetal. Esto significa que el mito sanciona simbólicamente valores culturales plasmados en la sociedad real, sirviéndose para ello del lenguaje sacrificial. En aquel contexto, vivir del pastoreo tiene más sentido que sobrevivir con una horticultura siempre de baja productividad. Hay cifrado un sentido de la vida.

El siguiente episodio lo protagoniza Noé (adaptación del mito sumerio y babilonio de Gilgamés). Lo relata el mismo libro del *Génesis*: La tierra estaba corrompida y llena de crímenes; pero «Noé fue en su época un hombre recto y honrado» (6,9). Por eso, Dios lo salvó del diluvio en el que perecieron todos los seres vivos; de manera que «sólo quedó Noé y los que estaban con él en el arca» (7,23). Una vez que descendió el nivel de las aguas y salieron de la nave, el narrador introduce un rito sacrificial: «Noé construyó un altar al Señor, tomó animales y aves de toda especie pura y los ofreció en holocausto sobre el altar. El Señor olió el aroma que aplaca y se dijo: No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre (...). Mientras dure la tierra no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche» (*Génesis* 8,20-22). Aquí aparece ya con claridad el esquema de la alianza que funda la nueva humanidad a partir de Noé. Dios hace un *pacto* (*Génesis* 9,11-13) simbolizado por el arcoíris, con la promesa de que no habrá otro diluvio, que la alternancia y el equilibrio en la naturaleza asegurarán las condiciones para la renovación de la vida, necesarias tanto a los animales como al hombre.

La contrapartida por parte del hombre está en el modelo de Noé: ser «recto y honrado» (pues se sobreentiende que aún no se ha promulgado la ley mosaica; y además se plantea como un pacto entre Dios y la humanidad, no entre Dios y las tribus hebreas). Los animales puros que se sacrifican a Dios ocupan simbólicamente el lugar del hombre honrado en la vida real, que con ese comportamiento se entrega a Dios: La honradez es lo que da sentido a la existencia humana, lo que salva al hombre -tal parece ser el mensaje o la moraleja del relato-.

Otro hito en la sucesión de historias de los orígenes, es la leyenda de Abrahán (toda leyenda supone un fondo histórico, en este caso datable a mediados del siglo XIX a.C.). Abrahán, pastor nómada de

ovejas y vacas, sale de su tierra y de su parentela, guiado por la fe (*Génesis* 12,1-3). Dios lleva a cabo con él un nuevo pacto (17,7-10), cuya señal será la circuncisión: Le promete que de él descenderá un gran pueblo y que tendrá en posesión la tierra de Canaán. Pero, paradójicamente, Dios le pide que le ofrezca en sacrificio a su hijo: «Abrahán levantó allí un altar y apiló la leña, luego ató a su hijo Isaac y lo puso sobre el altar, encima de la leña. Entonces Abrahán tomó el cuchillo para degollar a su hijo; pero (...) Dios le ordenó: No alargues la mano contra tu hijo ni le hagas nada». Abrahán vio un carnero enredado en unos matorrales, «tomó el carnero y lo ofreció en sacrificio en lugar de su hijo» (*Génesis* 22,9-13). Por esa fe en la palabra de Dios, el Señor renueva su alianza con Abrahán, le promete la bendición para él, para su descendencia y para todos los pueblos del mundo. El relato nos presenta a Abrahán (como luego a Isaac, Jacob y los patriarcas fundadores de las Doce Tribus) como hombres de fe, que creen en la acción de Dios en la historia y buscan secundarla en las peripecias de la vida. La condición es proceder de acuerdo con Dios, siendo honrado; no es aún cumplir unas prescripciones legales (la Ley tardará todavía siglos en estar escrita, cuando, más allá del período tribal, quede constituido el estado davidico). No obstante, aparece ya el tema del sacrificio, bajo la forma de inmolación del hijo primogénito (vestigio de una terrible costumbre del filicidio, que debió ser real en otro tiempo), que es rechazada por Dios (dando a entender una sobrevaloración de los hijos humanos, en oposición a los frutos del campo cainitas, cuya ofrenda es rechazada también, pero por infravaloración-. Basta con sacrificar un animal. A pesar de todo, la importancia concedida a la ofrenda ritual tal vez oscurezca lo que en el orden real (que el rito sólo simboliza rudamente) consiste en esa tenaz entrega a la fe: la cual, sin lugar a dudas, da a Abrahán la categoría de padre de los creyentes.

Cinco siglos más tarde, la historia del pueblo de los que se proclamaban hijos de Abrahán llega a su punto crucial, con Moisés. Su influencia fundacional es tal que toda la legislación codificada en las seis centurias siguientes, y recopilada en los libros del Pentateuco, se tendrá por «Ley de Moisés» (la *Tôrâh*). Los acontecimientos clave de esta encrucijada histórica son: La liberación de las tribus hebreas, esclavizadas, que escapan de Egipto al desierto; la alianza con Dios, quien revela a Moisés los mandamientos, como código de la alianza que el pueblo debe cumplir, con los ritos que debe ofrendar, a cambio de lo cual el Señor les promete su bendición y la tierra de Canaán. La novedad está aquí en que Dios se revela ahora como Dios de la

historia, opuesto a los ídolos; un Dios que es, sin nombre ni representación; y que llama a la libertad. Sin que obste esta nueva concepción de la divinidad, también ahí está presente el tema del sacrificio, en múltiples versiones. Por ejemplo, una de las formas más arcaicas, puesta inmediatamente después de la proclamación del decálogo: «El Señor habló a Moisés: Di a los israelitas: Vosotros mismos habéis visto que os ha hablado desde el cielo: no me colocéis a mí entre dioses de plata ni os fabriquéis dioses de oro. Hazme un altar de tierra y en él ofrecerás tus holocaustos, tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus vacas» (*Éxodo* 20,22-24). Aparte del evidente imperativo de negación de los ídolos, es probable que las ofrendas sacrificiales a Yahvéh no sean sino las mismas que se inmolaban a los ídolos de oro y plata. Con la salvedad de que aquí se les hace variar su significado, por referencia a los acontecimientos históricos de la liberación de la esclavitud, interpretados por el pueblo oprimido a la luz de la fe en Dios. El exterminio de los primogénitos egipcios quiere decir que la opresión no tiene futuro. La preservación de los primogénitos israelíes connota que la liberación señala el futuro; y la reivindicación divina «los primogénitos me pertenecen», «consagradme los primogénitos» significa que ese futuro es de Dios y tiene como objeto la realización de la promesa. Para ello, la concreción principal de este nuevo pacto es regir la vida social por el decálogo. Luego, las reelaboraciones simbólicas y jurídicas ulteriores conducirán a cientos de preceptos, incluidos los de carácter ritual ya consignados -más arriba-, al localizar los pasajes del *Éxodo* y del *Levítico* que regulaban la presentación de los primogénitos en el templo y la purificación de las recién paridas.

Hasta aquí, se va correlacionando siempre un doble plano, el real y el ritual. Este último simboliza en mensaje cifrado los valores de la experiencia real pasada (la honradez que salva del diluvio, la fe en Dios que protege al descendiente, o que libera de la esclavitud); los mismos valores que orientan al porvenir querido por Dios. Pero podría ocurrir que se cumpliera el adagio del estúpido que, cuando el dedo señala a la luna, se queda mirando al dedo... Tal sería lo que sucede al otorgar a los sacrificios el valor que los sacrificios sólo intentan significar; de modo que se cree dar culto a Dios cumpliendo el rito en vez de hacerlo actuando con justicia.

Salomón construyó el templo y la casta sacerdotal monopolizó la administración sacrificial, dedicando una parte de las ofrendas (la sangre y los holocaustos) a Yahvéh y el resto para su propio sustento. El proceso de ritualización del sacrificio quedaba completamente

institucionalizado.

Esta tradición bíblica de los sacrificios rituales es denunciada por los profetas, a partir del siglo VIII antes de Cristo. Basten unas citas: «Detesto y rehúso vuestras fiestas, no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas; por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas» (*Amós* 5,21-22 -siglo VIII a.C.-). O bien: «Añadid vuestros holocaustos a vuestros sacrificios y comeos la carne; pues cuando saqué a vuestros padres de Egipto, no les ordené ni les hablé de holocaustos y sacrificios; ésta fue la orden que les di: 'Obedecedme, y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo'» (*Jeremías* 7,21-23 -siglo VII a.C.-).

Retorno al texto evangélico y a los símbolos de la cristiandad

La mencionada crítica profética al ritualismo, con la inherente pretensión de retrotraer la significación del rito a la realidad social, es la que irrumpe, en el texto del *Evangelio* de Lucas que narra la escena de Jesús niño presentado en el templo de Jerusalén. Un profeta y una profetisa, Simeón y Ana, salen al encuentro anunciando cuál va a ser el verdadero sacrificio, la entrega real de ese niño: Va a ser «el consuelo de Israel» (*Lucas* 2,25), «mesías del Señor» (2,26), «salvador» (2,30), «luz para alumbrar a las naciones» (2,32), «una bandera discutida» (2,34), la «liberación de Jerusalén» (2,38). El pasaje se convierte en mesiánico: El objetivo de la fe es la instauración del reinado de Dios (consuelo/iluminación/liberación) en la humanidad (Jerusalén/Israel/las naciones). La clave no está en las tradicionales consagración y purificación mediante el rito legal; eso es tan sólo el contrapunto para el reconocimiento del futuro mesías, el que da culto a Dios con su propia entrega.

El mismo texto contrapone, en ese sentido, la ley y el espíritu. El cumplimiento de la Ley lleva al rito casi mágico que, derramando sangre de animales, produce la purificación (según el esquema mancha-purificación, o culpa-expiación). El impulso del Espíritu, en cambio, compromete al creyente con el movimiento mesiánico de transformación social (según el esquema opresión-liberación), incluso al precio de la propia vida.

La cuestión de los sacrificios es tematizada por la *Carta a los Hebreos*, cuando, al plantear cómo salva la fe, descalifica su reificación religiosa. Rechaza la alienación de los sacrificios sustitutorios y de las antiguas instituciones de culto: «Holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan (...). Aquí estoy yo para realizar tu

designio» (*Hebreos 10,6-9*). Pone como modelo definitivo al mesías Jesús, que da culto a Dios no con sangre de cabras y becerros, sino con la suya propia, entregándose a la liberación humana; y no en el templo, sino en medio de la realidad social. Con ello sanciona una alianza nueva y perpetua.

Este cristianismo primitivo traslada las claves de lo religioso (del «culto a Dios») del plano ritual al plano real, postulando así la supresión de las distinciones entre sagrado y profano, clérigo y laico, judío y gentil, varón y hembra, animales puros e impuros (en las que el primer término había sido el marcado positivamente). A partir de ahí, la purificación, el perdón de los pecados, la catarsis, aparece como algo ya conseguido, y es otro género de oposición el que se hace pertinente y debe solventarse: sufrimiento/consuelo, hambre/saciedad, injusticia/justicia, ceguera/visión, hipocresía/sinceridad, opresión/liberación, muerte/resurrección, este orden/el reino de Dios. Se trata de un proyecto positivo de la comunidad humana, designio divino, que no se logrará mediante ritos sagrados, sino en la vida real y concreta, por una vía que pasa preferentemente por lo profano, lo laico, lo extranjero, lo legalmente impuro, lo investido negativamente a los ojos del sistema establecido.

Resulta coherente con el rechazo de los sacrificios animales el hecho de que los primeros cristianos escogieran símbolos de origen vegetal: como el pan y el vino de la eucaristía (más tarde lo llamarán «sacrificio de la misa»). El «partir el pan» significa el cuerpo de Jesús que se entrega en la entrega personal del discípulo. El «beber el vino» significa la sangre derramada de Jesús y el compromiso del discípulo de dar la vida hasta el final. Pero también en este caso, a través de la historia de la cristiandad, se observa, aparte de la apropiación de los símbolos por parte de una jerarquía sacerdotal (asimilada a la estructura del poder romano desde los emperadores Constantino y Teodosio), un deslizamiento hacia la sobrevaloración del simbolismo en detrimento del referente real, ético y político, al que apunta. Tal sobrevaloración, que convierte el mensaje cifrado simbólicamente en objeto de culto, entraña una resacralización, una sacramentalización sustitutoria de la práctica social mesiánica, tendente a la construcción del reino de Dios, a la que llama el evangelio. No habrá más que un paso de ahí a prácticas tan aberrantes como la venta de bulas de indulgencias para rescatar penas del purgatorio por los pecados individuales; o el cumplimiento por parte de los criados de la penitencia impuesta a los aristócratas medievales por el ministro de la iglesia; o la proliferación de devociones a la Virgen y a todos los

santos de la corte celestial. Ahí llega hasta la caricatura lo que es normal cuando el sacrificio se proyecta al exterior en un chivo expiatorio, se cosifica, se enajena, eximiendo de la entrega personal al proyecto de Dios en el mundo y, de rebote, legitimando la injusticia reinante.

Análisis de la procesión de La Candelaria

El rito eclesial de la procesión, en la festividad del 2 de febrero, traduce a su modo el episodio evangélico de *Lucas 2,22-39*, sirviéndose de algunos de los símbolos y convirtiendo en símbolo lo que allí es relato de hechos. La imagen de la Virgen en procesión representa el viaje al templo de Jerusalén. El cortejo de los fieles revive ese viaje o peregrinación, en busca de lo mandado por Dios, si bien reflejando en su ordenamiento la discriminación social entre mujeres y hombres, y la discriminación religiosa entre el clérigo y los seglares.

El par de palomos atados a los pies de la imagen reproducen literalmente los «dos pichones» -con connotación de pobreza- ofrecidos en sacrificio por María. La diferencia estriba en que aquí no sólo no se inmolan (por la exclusión cristiana del sacrificio ritual de animales en la liturgia), sino que, todo lo contrario, se destaca su inviolabilidad (no se matan ni se comen) dando suelta a una bandada de palomas, que ascienden hasta perderse en el cielo. El signo de la paloma, no obstante, continúa siendo, transformado, clave del intercambio con Dios: Esta ascensión de palomas, «rescatadas», símbolo del hombre o del pueblo liberado, debe correlacionarse con el inverso descenso del cielo de la paloma que simboliza al Espíritu Santo (*Lucas 3,21-22*). El signo columbino constituye un mediador, que sube y que baja, asegurando así la comunicación entre Dios y la comunidad humana: cual verdadera paloma mensajera y paloma de la paz.

Por lo que respecta al rito de las velas encendidas, trasponen el símbolo mesiánico de ser «luz ante las naciones» (*Lucas 2,32*); las llamas de las velas evocan igualmente las «lenguas como de fuego» (*Hechos de los Apóstoles 2,3* -escrito por el mismo Lucas-) que se posaron sobre cada uno de la comunidad cristiana apostólica, y que remiten de nuevo al simbolismo de la fuerza del Espíritu Santo,

presencia viva de Dios en los creyentes, de cariz liberador. En contraste, la práctica devocional vendrá luego a hacer olvidar el alcance mesiánico, orientado a la construcción del reino divino entre los hombres, destinando la vela encendida a la mano del moribundo, como «una protesta de fe en la inmortalidad».

Todos estos gestos rituales (a veces amalgamados, y por más que no expliciten su significación a nivel consciente y verbal) coinciden en suscitar el sentimiento de confianza en que Dios está con la comunidad, en que la vida tiene sentido y vale la pena. Los cánticos, el repique de campanas y lo cohetes airean idéntico mensaje, al tiempo que con él refuerzan ese sentir popular. Sin embargo, puesto que toda la acción procesional requiere la mediación clerical (el sacerdote revestido de estola y capa pluvial, que reza, bendice, incienso, reparte las velas y preside la comitiva), cuando la institución eclesiástica se desentiende, los fieles se encuentran inhabilitados para celebrar los rituales de La Candelaria. Se muestra, también respecto al poder simbólico, el grado de expropiación requerido por la institucionalización. Al fallar ésta, como en Guájar Faragüit, sólo les queda la añoranza.

Análisis de la romería de Los Palmitos

Ya he indicado que, hace años, esta especie de romería, a la que se limita hoy la «fiesta de Los Palmitos», seguía a la celebración litúrgica. Pero, a diferencia de ésta, hoy perdida, ha sobrevivido hasta la actualidad, sin duda gracias a no depender directamente de la jerarquía eclesiástica. Aunque la romería de Los Palmitos conociera mejores tiempos, aún conserva hondo arraigo como celebración aparentemente «profana». Esta apariencia, en efecto, no obsta para que cumpla su función estructuradora del tiempo social, en virtud del intervalo «sagrado» mediante el cual la festividad marca y acota el discurrir continuo del tiempo ordinario. Como advierte Edmund Leach, al tratar de la lógica del sacrificio, la actividad ritual (y tal es el sacrificio del choto) «no ha de tener necesariamente una forma explícitamente religiosa» para alcanzar su finalidad, que es «efectuar una transición del tiempo normal al tiempo anormal, cuando comienza la ceremonia y otra transición del tiempo anormal al tiempo normal cuando finaliza» (Leach, 1976: 113-114). Esto supuesto, se vuelve más comprensible la trama de relaciones que aquí exploramos. ¿Existe alguna relación entre esta romería, caracterizada por la matanza/sacrificio del choto y la extracción del palmito, y la antigua

procesión con su simbolismo religioso? ¿Puede quizá vincularse con las tradiciones sacrificiales veterotestamentarias? ¿O acaso arrastra vestigios coránicos, herencia de los musulmanes que poblaron la zona varios siglos y convivieron con los cristianos varios decenios antes de ser definitivamente expulsados?

Antes que nada, cabe descartar esta última conjetura, no sólo por persecución de las costumbres musulmanas y por la drástica sustitución humana que supuso la repoblación, tras la expulsión general de los moriscos (Caro Baroja, 1957), sino por algunos elementos simbólicos de la romería. Es verdad que el Corán establece determinados sacrificios de gratitud o de expiación, por ejemplo con ocasión de la peregrinación a la Meca: «¡Llama a los hombres a la peregrinación (...) para atestiguar los beneficios recibidos y para invocar el nombre de Dios, en días determinados, sobre las reses de que El les ha proveído!. ¡Comed de ellas y alimentad al desgraciado, al pobre!» (*Corán* 22,27-28; véase también 22,34; y 5,95). En otro pasaje dice: «Entre las cosas sagradas de Dios os hemos incluido los camellos de sacrificio (...). Invocad, pues, el nombre de Dios sobre ellos cuando están en fila [para inmolarlos] (...) comed de ellos y alimentad al mendigo y al necesitado» (*Corán* 22,36). Estas aleyas, sin embargo, aluden a circunstancias que nada tienen que ver ni con las que enmarcan los preceptos bíblicos de la consagración de los primogénitos y la purificación de la púérpera, ni tampoco con la celebración campestre de Los Palmitos tal como se realiza. Lo primero parece evidente. Y lo segundo queda demostrado por un hecho muy palpable: El Islam prohíbe repetidas veces el comer sangre (*Corán* 5,3; 6,145; 16,115) e igualmente el beber vino (*Corán* 5,90-91). Precisamente ambas cosas constituyen ingredientes importantes en la fiesta ritual palmitera, centrada en la compartición del choto frito: La sangre cocida es majada para hacer el aliño, y frita se toma como aperitivo, mientras que las rondas de vino no cesan. Habría, eso sí, una convergencia más general del Corán con la corriente profética bíblica y cristiana en la actitud de desacralizar los sacrificios animales, cuando Mahoma dice: «Dios no presta atención a su carne ni a su sangre, sino a vuestro temor de El» (*Corán* 22,37).

Para el musulmán como para el cristiano, Dios no es alguien que necesita ofrendas de alimentos, que, por el contrario, son dones suyos para el hombre, y para compartirlos con los hambrientos. La interdicción coránica sobre la sangre y sobre el vino marca la diferencia en la elaboración simbólica. Por ello no parecen detectarse vestigios islámicos, y sí, en cambio, resulta fácil descubrir tradiciones bíblicas

ensambladas, en el catolicismo popular, tal vez, con costumbres mediterráneas más genéricas. Trataremos de elucidar su significación.

El rechazo de los sacrificios -del «separar»- para Dios es un modo de impugnar la dualidad sagrado/profano: El palomo, que no es sacrificado, representa tanto al pueblo como al Espíritu, según se indicó. De manera homóloga, María es madre sin dejar de ser virgen; y Jesús es considerado a la vez humano y divino, y su «sacrificio» no constituyó ningún rito sacro sino un asesinato político-religioso para detener su movimiento mesiánico. Por otro lado, la eucaristía cristiana (antes de sacralizarla el clero) era inseparablemente una comida de la comunidad, según el modelo de la multiplicación de los panes y los peces. Si el sacrificio ya no está en «separar» una parte para Dios, sino ante todo en compartir con los otros para unir la comunidad, ¿no tendrá toda comida comunitaria compartida, indisociablemente, un significado eucarístico, sin exigir ningún hierático ceremonial?

Pues bien, en la fiesta de Los Palmitos, nos comentaban: «Aquí todo es comer y beber». Podría sonar a algo profano, pero la gente lo tiene -y así lo expresan- por «un día sagrado». Y es que la distinción en este aspecto se desdibuja también aquí.

No se trata tan sólo de comer y beber. Hay que desconfiar de simplificaciones como ésta. La aparente simplicidad no basta para inferir el carácter primitivo o arcaico de unos rasgos culturales, por ejemplo los de esta fiesta. Puede ser resultado, como es el caso, de la descomposición de un estado anterior más complejo. Pues no sólo se da evolución de lo simple a lo complejo, sino también de lo complejo a lo simple. Y seguramente permanece más complejidad de la que resalta a primera vista. Con todo, la significación de los ritos se habrá visto afectada, al menos en parte, e incluso podría llegar al trance de su total desarticulación.

La romería/peregrinación/viaje comienza con la salida desde el pueblo hacia los sitios consabidos (para algunos, de hecho, había comenzado antes y más lejos: familiares y amigos que vienen de pueblos cercanos, de Granada, de otras ciudades). Se da una traslación desde la población al campo; del entorno de la casa y la calle se cambia al entorno del rellano campestre, la era o el cortijo. El camino constituye una metáfora de la vida, y la vida se hace metáfora de sí misma en la peregrinación, recreando a través de las prácticas simbólicas una abreviatura de su significado, al que pertenece cierta nostalgia del paraíso aún no hallado. En plena mitad de la estación

fría (han pasado 43 días desde el solsticio invernal y restan 47 para el equinoccio de primavera), con los frutos del verano en flor (almendros y frutales), la comunidad humana se reúne con la naturaleza trabajada por ella, para celebrar el sentido de la vida, latente en la renovación natural y sociocultural.

Que la vida sigue es una constatación inmediata, percibida en todo el contexto, y por antonomasia en las especies sacrificadas como alimento compartido: hay chotos y pollos, es decir, los rebaños y las aves siguen criando; hay palmitos, esto es, las plantas vuelven a retoñar; animales y vegetales aseguran la nutrición humana, la adaptación básica de la sociedad a la naturaleza. Se vive, por tanto, de alguna manera, una vuelta a los orígenes y a la vez un preludeo del paraíso; no un imposible regreso a la naturaleza, puesto que se va cargado de inventos culturales y a un campo colonizado palmo a palmo desde hace milenios. En realidad, no se trata tanto de la naturalización del hombre como de demostrar la humanización de la naturaleza, mediante la renovación de variados modos de integración social, socioecológica y tecnoecológica.

A) Significados tecnoeconómicos

Aparecen tres grados de vida que dan vida a la comunidad, compartiéndose y comunicándose de diferentes formas: vida vegetal, vida animal, vida humana. La consecución de las tres entraña dificultades, resueltas culturalmente. En efecto, la cultura depara la ocasión y los medios para excavar el palmito soterrado, para facilitar el parto de la cabra o comprar el choto, para entablar relaciones de pareja.

El palmito constituye un alimento de naturaleza vegetal, pero no cultivado sino silvestre; crece en el seno de la tierra -en el mundo subterráneo; para extraerlo y pelarlo basta con herramientas simples, sin necesidad de emplear más energía que la muscular humana; se consume crudo, sin asarlo ni cocerlo. El comer palmitos muestra cómo, en último término, la naturaleza nutre al hombre con alimentos de su seno. Representa el modo de subsistencia más arcaico: la recolección paleolítica, vinculada al reparto igualitario. Si bien este modo queda integrado con otros niveles tecnoeconómicos más avanzados -que se le subordinan operativamente- al utilizar un pico de hierro para cavar y una navaja para mondar; y también por el hecho de ser una fuente nutricia suplementaria, con respecto a la principal, que es la ingestión de las proteínas animales del choto.

El matar el choto, por su parte, nos evoca otro modo de subsistencia: el pastoreo, la cría de ganado, así como las artes de inmolarlo y cocinarlo, todo lo cual requiere herramientas y técnicas más complejas, incluyendo la energía del fuego de leña. El sacrificio y la hoguera en un paisaje agreste resultan algo perfectamente preneolítico, pero este tipo de subsistencia aparece, igualmente, inserto en niveles superiores, agrícola e industrial. El choto no es asado sino frito (predigerido así en la sartén). Para ello se usan instrumentos producidos industrialmente, y se necesitan ajos, pimientos, especias y aceite, fruto de una agricultura avanzada. El chivo puede provenir del rebaño propio, o del intercambio, o de haber sido comprado -con lo que incide el mercado-. El jifero que sacrifica (aunque luego prosiga cada familia descuartizando el animal y picando la carne) fue, en varios casos, la misma persona, lo que manifiesta una incipiente especialización extrafamiliar del trabajo; aunque cada familia o grupo actúa con una fundamental autosuficiencia: ellos matan, guisan o consumen; no comen en restaurante; no compran la carne en carnicería. Cuando en lugar de choto se prepara pollo, éste conserva, en principio, las mismas denotaciones que el sacrificio de aquél. Pero hay diferencias observables (el choto es un mamífero, el pollo es un ave; el primero, animal de superficie terrestre, el segundo aéreo -aunque incapaz de grandes vuelos-). Además, connotan desigualdades económicas y sociales: El choto se asocia con el rico, bien asentado en la tierra; el pollo lo llevan los pobres, que precariamente «están en el aire», o «viven del aire». Otras veces la distinción choto/pollo expresa la existente entre adultos y niños o gente joven.

De manera complementaria enriquecen la dieta otros productos de origen agrícola y ganadero: naranjas, mandarinas y aceitunas, pan y vino, tapas de morcilla, chorizo y jamón. Su elaboración es predominantemente artesanal, y hasta casera (como ocurre a menudo con las aceitunas, la morcilla, el chorizo, el jamón, el vino).

La división del trabajo se atiene a una asignación de tareas según sexo y edad, en el seno del grupo familiar o de amigos. Sólo la actuación del matarife, ya subrayada, hace presente una especialización que es carismática más que institucional, y que apunta a una división propiamente social del trabajo, equivalente al nivel de *jefatura*. Sin embargo, lo más sobresaliente es la división de las tareas en masculinas y femeninas, a cargo respectiva y primordialmente del padre y de la madre, ayudados por los hijos mayores del mismo sexo, mientras que los niños y las niñas miran a ratos, o se van a jugar. Es

propio de hombres desenterrar el palmito y descortezarlo, buscar leña para el fuego, matar el choto, desollarlo, descuartizarlo y trocearlo. Corresponde a las mujeres encender el fuego, matar el pollo, desplumarlo, partirlo y guisarlo, preparar el aliño, marear el choto y freírlo. Estas habilidades respectivas marcan la interdependencia, la complementariedad y la reciprocidad dentro de cada grupo. El tipo de intercambio es, por tanto, recíproco, y se extiende a los amigos o conocidos que se acercan, convidándolos con liberalidad. La bota o la garrafillo de vino que pasa de mano en mano lo significa a la perfección.

B) Significados sociopolíticos

Más allá de esa articulación de tareas en torno a un eje sexual, se pone en juego una red más complicada de relaciones sociales y políticas, que se extiende por varios ejes y planos.

La relación entre generación adulta y la que aún no lo es (desigualdad provisional, debida a la edad) entraña una dimensión pedagógica. Espontáneamente se lleva a cabo una endoculturación o socialización nada coactiva: Los niños presencian, muy interesados, la extracción del palmito, y con menor frecuencia la inmólación del choto; pero, ante todo, los progenitores dan de comer y los hijos reciben la comida; los que ahora dan, de pequeños habían recibido; los que hoy reciben darán cuando sean padres. De manera que se instaura y reproduce una reciprocidad directa que podríamos llamar intergeneracional.

Por otro lado, la condición sexual, basada en diferencias bioculturales, abre la puerta permanentemente a la relación erótica, en un sentido más genérico y difuso, o más específico. Hay tareas, como ya he mencionado, de macho y de hembra. Se aprenden juegos de niña y de niño. Los matrimonios consagran la complementariedad sexual en múltiples dominios de la convivencia. Los y las jóvenes que ligan, se enamoran o «se ponen novios» -según dicen- descubren las experiencias más íntimas de reciprocidad amorosa. El análisis encuentra, tanto en el palmito como en el choto, elementos simbólicos de carácter erótico: Uno de ellos es el rabo de choto (frito como un trozo más), del que se sentencia «el que se come el rabo es alcalde»; otro, no tan aparente, son las hijuelas del palmito que se ofrecen a las mocitas, «primero a las niñas» -exclaman-. No hace falta ser freudia-

no para admitir que la forma del rabo suscita connotaciones masculinas, ni que la asociación con «ser alcalde» simbolice el hombre más destacado, o el más hombre (también se cuenta allí que el choto frito da potencia sexual). En el otro polo de la oposición, la concavidad de la hijuela, adherida al troncho del palmito y de él desgajada, se presta a una larvada connotación femenina. Ambos, rabo e hijuela, coinciden en que tienen poco que comer y mucho que significar. Y significan veladamente relaciones entre hombre y mujer. El rabo cocinado por la mujer lo ofrece ésta a los hombres entre quienes está en juego quién va a «ser alcalde». La hijuela, en cambio, extraída por el hombre es ofrecida a mujeres. Se trata, por lo demás, de una oferta irónica, pues cada sexo ofrece lo que desearía recibir: la mujer da al hombre un símbolo varonil; el hombre da a la mujer un símbolo femenil. Tal vez sea esa ironía latente la que explique las risitas que desencadena la tesitura de dilucidar para quién será el rabo, o para qué niña será la hijuela.

Por último, las relaciones entre iguales o propiamente «políticas» oscilan entre la verdadera igualdad de los amigos y la desigualdad de los ciudadanos, separados en ricos y pobres. La amistad equipara a los forasteros con los paisanos, integrándolos en la fiesta. Parientes que viven fuera llegan también para participar en la celebración. Pero, sin mencionar a los que no salen de romería (algunos por falta de recursos para matar un choto), se notan diferencias significativas entre unos grupos y otros. Es bien cierto que todos comen palmitos -a este nivel, la igualdad es completa-, pero no todos comen choto, porque es caro. Algunos llevan pollo. La oposición choto/pollo traduce la oposición *rico/pobre*. Por encima del igualitarismo ritual, y con mayor fuerza que la igualdad jurídica formal, se trasluce la realidad de las clases sociales y la jerarquía económica en el mismo meollo del rito -que así nos habla de la sociedad-. Es innegable que el palmito resulta realmente democrático, pero representa un alimento frío, más simbólico que real, pues lo que sacia materialmente es la comida caliente; y ésta discrimina entre el choto de los que pueden y el pollo de los que no. Y más allá de éstos, aún quedan los marginados, que también entablan sus peculiares vínculos con la fiesta: Exponente suyo es el gitano que pasó comprando las pieles de choto. El escalón sociopolítico más bajo lleva a cabo un extremo aprovechamiento de los recursos. En otro tiempo se tejían cestos con las hojas más tiernas de palmito (hubo una señora mayor que nos hizo una cestita como demostración). De modo que curtirán el pellejo del choto para diversos usos, como se trenzaban las palmas para hacer cestos (cosa que cuadra con lo de «gitanos canasteros»); con ello, los

mismos desechos del festejo vuelven reelaborados al mercado, integrando colateralmente a los desposeídos, tanto en el orden ritual como en el real.

Desde el punto de vista sociopolítico, es decir, de la organización y los organizadores de la romería de Los Palmitos, el modelo resulta básicamente igualitario, autogestionario. La tradición se revive sin intervención oficial, sin comisión de fiestas y sin mayordomía. Cada familia o grupo actúa autónomamente, ejercitando un poder diseminado, apoyado en la costumbre popular. A cada segmento social le compete la decisión de participar en la fiesta y la gestión de todo lo necesario. El poder de las instituciones locales se inhibe, limitándose el ayuntamiento a declarar el día no laborable; en realidad, se eclipsa durante la fiesta. Por ende, sólo funcionan allí unidades o segmentos sociales, similares a clanes (como grupos de familias, o familias ampliadas), y asociaciones informales (pandillas juveniles, sobre todo); es decir, una organización que recuerda la estructura tribal. No está centralizada la celebración del rito, puesto que (aparte la sincronización, el ambiente festivo y el sentimiento general de alegría) cada grupo es autosuficiente en lo económico y en lo simbólico de la celebración. Aunque, al mismo tiempo, no cesan los contactos o visitas entre grupos, y la confluencia común, entrecruzada, en los juegos y en el baile.

Con todo, las interferencias del trasfondo social de la fiesta, que es una sociedad de clases, imprimen inevitables deformaciones a la estructura básica igualitaria, sobreañadiendo significantes que marcan la jerarquía de posición y prestigio social (reunirse en el cortijo y no en medio del campo, matar un choto y no un pollo, ostentar mayor abundancia, etcétera). Es verdad que, en lo que atañe a la celebración festiva, las familias más influyentes no pueden imponer a otros su poder; pero remarcan indirectamente, también a través de ella, el poder que ejercen en la vida real.

C) Significados axioideológicos

Todas las secuencias celebrativas del día de Los Palmitos despliegan indisociablemente una actividad empírica y una emisión social de mensajes, que constituyen la ideología inherente a la fiesta. En ella se intercambian ideas y valores, que serán más o menos cotizados socialmente, es decir, que alcanzarán cierto grado de reconocimiento social, o de rechazo. En primer término, destacarán

los valores e intereses que están en consonancia con el intercambio recíproco y con el igualitarismo popular, reforzando una axioideología que podemos denominar *vernácula*, tan compartida y connatural como la lengua materna, en la que todos y cada uno son competentes. Así, el uso de herramientas y técnicas convivenciales, que cada grupo controla para satisfacer sus necesidades, para comer y beber -sobrevalorando el choto y exaltando el vino-; la comunidad recíproca en la conversación, en el cante y el baile, en los juegos, en la sexualidad difusa o en la de las parejas; la emulación por la generosidad en convidar a los allegados y visitantes; el orgullo de organizar autónomamente la fiesta, una fiesta centrada en ellos mismos (dejando a la sombra el mercado y la autoridad); todo eso viene a reforzar la conciencia de identidad popular. La vida de la comunidad, y más aún la experiencia de que está dotada de sentido, es renovada por obra propia. Los valores «sagrados» (separados) propios de las instituciones económicas, políticas y religiosas quedan conjurados por un lapso de horas, mientras buscan afirmarse -a contrapelo de las presiones tendentes a su deformación- los valores autóctonos.

La experiencia del sentido de la vida recorre todo el desarrollo festivo y cobra realidad preminentemente en las acciones rituales, sin que sea imprescindible tener conciencia de ello, ni saber dar una explicación verbal. Al igual que un modo de ver la vida plasmado en el modo de vivir puede resultar satisfactorio, con independencia de su análisis objetivo. Una de las claves principales de ese sentido estriba en el tema de las primicias/primogénitos, que, además, enlaza la romería con la antigua procesión y con los textos leccionales de la misa -más arriba consignados-. Resalta una analogía entre figuras de diversos planos (social, artesanal, vegetal, animal, sexual): la Virgen primípara, el niño Jesús primogénito, las velas encendidas, las palomas liberadas, el palmito no cultivado, el choto sin criar, las mocitas y mocitos... representan, a su modo, símbolos de la vida naciente y renaciente, hasta el punto de que se podrían sustituir uno por otro, sin variar el significado, o transformarse uno en otro. El diccionario recoge una acepción de *palmito* como «cara de mujer»; de alguien recién limpio se dice que «está como un palmito». A las mocitas más jóvenes se les llama «niñas» y, en ocasiones, se alude a ellas como «chotillas». De los enamorados se comenta que están como «tortolitos» o como «pichoncitos». Sin embargo, estas sugerentes analogías no bastan, puesto que es la textura narrativa o ritual la que engendra significaciones. En este enfoque, se reencuentra un isomorfismo entre los diversos planos:

La Virgen presenta a Jesús en el templo
 ::la Virgen ofrece dos pichones a los sacerdotes
 ::la comunidad cristiana ofrenda velas encendidas a Dios
 ::la comunidad procesional suelta palomas al aire
 ::los hombres aportan palmitos al grupo
 ::las mujeres preparan choto para todos
 ::los mozos y mozas se cortejan mutuamente...

Cada uno de estos enunciados traduce a su modo la idea del sacrificio, de la entrega, y la idea de promesa de vida. Las primicias de diverso orden o la virginidad como primicia expresan posibilidades por realizar, a las que se asigna un destino. Este destino, que les confiere un sentido, entraña, no obstante, un sacrificio (con la doble cara de renuncia y entrega) en beneficio de la vida, e incluso, habría que precisar, de las formas superiores de vida, de los valores superiores de la vida humana. Así, el palmito es descortezado, el pollo es matado y desplumado, el choto es inmolado y despellejado, para la comunidad humana; como lo novios comienzan «pelando la pava» para llegar a entregarse uno a otro y dar vida a nuevos seres. La consagración de los primogénitos, como la ofrenda o la suelta de pichones que la suple, como las velas encendidas que se consumen, tiene por destinatario a Dios, o lo que es lo mismo, en términos prácticos, el cumplimiento de la ley de Dios, que sería la norma social suprema, garantía de la promesa, es decir, de que Dios sostendrá al pueblo, lo salvará, le dará un futuro. En efecto, el primogénito o la primicia constituye realmente el anticipo y la promesa del futuro. El problema radica en la polivalencia del simbolismo generado a partir de ahí. No puede tratarse sólo del cíclico renacer de la naturaleza -que aparece subordinada al hombre-. Pero tampoco de la mera reproducción social, conforme a las leyes establecidas.

El sentido simbólico conlleva -aunque oscurecido- un mayor alcance, según se desprende, en el texto lucano, de la irrupción imprevista de los profetas Simeón y Ana, que anuncian al primogénito Jesús un destino mesiánico, al tiempo que surge la susodicha contraposición entre la Ley y el Espíritu. La nueva clave da un sentido mesiánico al sacrificio: presenta a Jesús empujado por el Espíritu, entregándose por la instauración del reino de Dios, por la liberación de la humanidad, en lo que estriba el proyecto de Dios; a consecuencia de ello es crucificado, muerto y sepultado; y Dios lo resucita en cumplimiento de su promesa. De manera que la

resurrección introduce una nueva categoría interpretativa del sentido de la vida. Emerge, sin duda, de los significados precedentes, pero proporciona una óptica para reinterpretarlos retrospectivamente desde el proyecto salvífico divino. Este proyecto mira a un futuro para el hombre, y se reduce a él, en la medida en que el futuro reino humano haga realidad el proyecto divino.

En línea con esta oferta de sentido, compartir los palmitos o el choto sacrificado significa humanizar la vida vegetal y animal, integrando la naturaleza en la cultura y consolidando los lazos humanos, de forma homóloga a como «consagrar a los primogénitos», «amar al prójimo», o vivir a impulsos del Espíritu, significa la posibilidad de elevar lo humano a lo divino, propiciando la liberación/salvación/divinización de la comunidad humana. A lo cual habría que añadir la intertraductibilidad entre ambos niveles. La entrega a Dios se traduce en entregarse unos a otros, aplicando los bienes naturales y culturales a la satisfacción de las necesidades humanas. Donde se cumple esto está presente la nueva humanidad, el proyecto/diseño/voluntad de Dios. La vida tiene un sentido a la vez antropocéntrico y teocéntrico: El reino de Dios es para el hombre, y el hombre está llamado al reino divino.

La promesa de vida y libertad aparece ligada al dar la vida al otro o por el otro, es decir, a una ética de la *donación* (sobrepasando toda ética legalista del mandato o de la obligación).

Se da a entender -y éste sería el mensaje expresado a través de diversos códigos- que dar y darse al otro, a la comunidad, al compañero, a Dios, es lo que confiere sentido a la existencia. No retener para sí, sino compartir con los demás, como se hace con los palmitos y con el choto frito, como hacen entre sí las parejas de enamorados, como hace la Virgen María al presentar a su hijo en el templo, y el Mesías que se entrega en la cruz. El intercambio basado en el don (cfr. Lévi-Strauss, 1950: XXXVIII) constituye el fenómeno primitivo, que exige instaurar una regla de reciprocidad o algún otro tipo de correspondencia o de alianza.

El relato bíblico hace entrar al mismo Dios en el circuito del intercambio. El es el primero en dar y prometer: crea al hombre (Adán y Eva) y le da hijos, salva a Noé del diluvio, bendice a Abrahán como padre de un gran pueblo, libera a Moisés y a los israelitas, envía sus profetas a la humanidad, la entrega a su propio Hijo. Y es notorio que, en todos esos contextos, se suscita el tema,

con sus variantes, del sacrificio para dar culto a Dios, o lo que es lo mismo: para obtener el valor de salvación, para conferir sentido a la vida. La generosidad divina precedente es la que invita a la generosidad humana, cuya respuesta está simbolizada en el sacrificio. La oferta de sentido emplaza a dotar de sentido; aunque esta operación llegue a confundirse, reificarse y hasta pervertirse en modos históricos enajenantes; aunque el mismo espíritu mesiánico/cristiano llegue a extraviarse en la historia de las iglesias.

Todo sacrificio/entrega/don lleva implícita la idea de alianza, o mejor, el contexto de una alianza. Y la alianza comporta siempre una promesa de salvación, condicionada al cumplimiento del proyecto apuntado por Dios: un proyecto de humanidad, de pueblo, de comunidad. Por ello, cuando se dice que el «sacrificio» media para restituir el vínculo del hombre con la totalidad -en la que se encuentra el sentido- no basta entenderlo en una clave cósmica o naturalista (la «unidad con la naturaleza») ni en una clave mística (la «unión espiritual con la divinidad»), sino que hay que destacar ante todo, irreductiblemente, la clave social e histórica. El sacrificio ritual compendia en símbolos la entrega real que debe mediar en la realización de un proyecto de humanidad de signo utópico y escatológico. Sus efectos en la experiencia humana los conceptualizan los textos en términos muy variados, no sinónimos pero sí como «alelos», es decir, que ocupan el mismo lugar en la estructura significativa; por ejemplo: la purificación de la impureza o mancha, la expiación de la culpa, la salvación del diluvio o del castigo, el consuelo en el sufrimiento, la liberación del pueblo de la opresión, la bendición frente a la miseria, la herencia de la tierra prometida, el ser pueblo de Dios, la justicia y la paz, la bienaventuranza, la iluminación en medio de las tinieblas, la curación de la enfermedad, el perdón de los pecados o de las deudas, la reconciliación de los enemigos, la redención de la condena, la resurrección de la muerte, la vida definitiva, la gracia o favor de Dios, el reino de Dios, la visión de Dios, la Jerusalén celestial, la filiación divina, la nueva humanidad... Tales son los innumerables nombres del sentido: expresiones de la acción divina.

Lo que da sentido a la existencia humana pasa por el cumplimiento del deseo, plasmado en proyecto, concebido como promesa. Todo deseo/proyecto/promesa brota de una falta, llega a contornear un «espacio vacío» (utopía), una ausencia llamada a colmarse, en la confianza de que hay latentes posibilidades de lo verdaderamente humano, incluso de lo radicalmente nuevo, y de lo divino. Por eso no

es que el hombre tenga que dar razón de la existencia de Dios, sino que recurre a él para dar razón de su propia existencia de hombre. Y llama Dios a lo que, mirando al pasado, al presente y al futuro, da sentido a la vida. Aunque la experiencia de sentido bien pudiera darse como experiencia sin nombre, inmediatamente actuada y vivida.

El fin de la fiesta popular

Debería desterrarse el prejuicio de que el pensamiento sólo reside en sus formulaciones verbales o en los textos escritos. Hay mucho pensamiento que se encuentra encarnado en el modo de vivir, en la acción, en la secuencia ritual o simbólica. Una insospechada riqueza del pensamiento popular, que anida en las representaciones colectivas, cobra vida y se expresa en las imágenes, en el lenguaje sensorial del rito, en la acción comunitaria. La acción aparece como una forma de conocimiento, quizá la más radical. Los relatos míticos lo traducen en otra clave simbólica. Así, cabe decir que el conocimiento de Dios -supremo signo del sentido- no está en los enunciados referidos a él, sino en la acción conformada al proyecto divino, de la que el texto es tan sólo significativo vacío y residual.

El festejo de Los Palmitos articula, como se ha visto, varios niveles de «sacrificio», vegetal, animal y humano, a través del cual se alcanza la comunión simultánea con la naturaleza que renace, con los otros seres humanos, con el tiempo histórico anudado a tradiciones religiosas. En ellas se inscribe el ritual palmitero, y ellas coadyuvan a esclarecer su interpretación. Desde ahí, el quicio de la historia humana estriba en el culto/consagración a Dios como proyecto de salvación. Su plasmación bascula hacia la ritualización, que desrealiza históricamente el proyecto salvífico, o bien hacia la realización histórica que lo desritualiza. Se trata de la misma oposición que, en el texto originario de la fiesta de La Candelaria, contraponen por un lado la ley y el templo, que estipulan un rito de expiación, sacralizando y codificando las condiciones soteriológicas y, por otro lado, el Espíritu y los profetas que, fuera de la institución, por encima del templo y la ley, señalan otra vía: la entrega real por los otros, como proyecto mesiánico abierto, incoscificable. La crítica al ritualismo conduce a la propuesta de una comunión entre hombre y Dios que se realiza en la comunidad de los hombres: Amar a Dios se traduce en amar al prójimo; el culto divino es la práctica de la justicia, de la solidaridad, de la liberación de los oprimidos.

Más acá de ese trasfondo tradicional cristiano, la actual romería del día de Los Palmitos constituye un caso de transición desde un rito institucional eclesiástico a un rito absolutamente popular. No se celebran ya la procesión ni la misa que en otros tiempos precedieron a la romería. Y ésta, desvinculada de su legitimación oficial, ha quedado como huérfana y abandonada a su suerte. En consecuencia, el sacrificio del choto se ha emancipado de todo el contexto «sagrado». A diferencia de los sacrificios de animales recordados en los textos litúrgicos, aquí ya no se inmola en el templo, ni para alimentar a Dios y a sus sacerdotes, sino para dar de comer al grupo humano. Con ello, varía el significado, y hasta parecería esfumarse el sentido «religioso»; pero, paradójicamente, en lugar de perderse, recupera un momento nuclear de su verdad: La satisfacción de las necesidades de la comunidad convertida en signo elocuente de que la vida tiene sentido, al mismo tiempo que simboliza el sentido que tiene la vida.

Los ecos de esta sensibilidad, a pesar de todo, corren el riesgo inminente de apagarse. En una sociedad como la presente, es de temer que unas fiestas así, sin soporte institucional, vayan extinguiéndose poco a poco, perdiendo su carácter crepuscularmente popular y cristiano. Ocurrirá en la misma medida en que las motivaciones populares espontáneas sigan siendo reconducidas y recodificadas por el modo de vida mercantilizado, individualista e insolidario; salvo que fracasaran estrepitosamente, en su proyecto de imponer una falsa identidad universal, la televisión, la discoteca y el automóvil que transporta de una a otra. En la ideología que sustentan estos inventos tropieza hoy la fiesta popular -no el espectáculo- con su peor enemigo.

OBRAS CITADAS

CARO BAROJA, Julio

1957 *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid, Istmo, 1976.

El Corán. Traducción de Julio Cortés. Madrid, Editora Nacional, 1980.

La Biblia. Traducción de L. Alonso Schökel y Juan Mateos. Madrid, Cristiandad, 1982.

LEACH, Edmund

1976 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1950 «Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss», Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

SANCHEZ RUIZ, Valentín M.

1960 *Misal completo latino-español*. Madrid, Apostolado de la Prensa.

SPERBER, Dan

1974 *El simbolismo en general*. Barcelona, Promoción Cultural, 1978.

MATERIALES ETNOGRÁFICOS ORIGINALES

BRIONES GOMEZ, Rafael

1987a *Serie de diapositivas* (2 febrero).

1987b *Cinta magnetofónica de campo* (2 febrero).

CASADO ALCALDE, Alejandro

1987 *Montaje en vídeo sobre «Los Palmitos»*.

GOMEZ GARCIA, Pedro

1987a *Notas de campo* (2 febrero).

1987b *Texto del montaje de diapositivas sobre «Los Palmitos»*.

1987c *Montaje de diapositivas sobre «Los Palmitos»* (51 diapositivas y grabación magnetofónica).

CAPÍTULO 8

MOROS Y CRISTIANOS, INDIOS Y ESPAÑOLES

Una visión pintoresca y folclorista de las costumbres populares lleva a perderse en un aroma evanescente; la sensación puede resultar intensa, pero faltará una mínima comprensión de lo que de tiempo en tiempo se repite tan religiosamente. Cuando llegan los estudiosos de la cultura popular, empiezan a recopilar tradiciones orales, fiestas, ritos, músicas y danzas, recetas y remedios, el ciclo vital, el ciclo agrícola... Así, por ejemplo, llegan a catalogar informaciones sobre las fiestas de muchas localidades de una provincia o de una región. Acumulan gran cantidad de datos y observaciones, sin apenas sobrepasar un cierto estado de fragmentación etnográfica, de dispersión y desconexión de los conocimientos. Una inercia empirista impide encaminarse por la vía de la comparación y la generalización, aunque sólo sea en plan de tanteo. La cultura tradicional como un conjunto sólo es captada por el ojo de los mercaderes de productos etnográficos, que se interesarán por ella mientras sirva a la obtención de la rentabilidad buscada, sea comercial o política. El buen antropólogo, en cambio, lucha quijotesicamente por una mejor inteligibilidad.

La función de *moros y cristianos*, de la que voy a tratar, me fue llamando la atención por la fuerza e identidad de su argumento, pese a la variabilidad del guión observable en las distintas poblaciones, y a la vez por su extensa difusión en Andalucía oriental (especialmente en la provincia de Granada) junto a su ausencia casi total en la otra Andalucía -de donde procedo-. Hace algún tiempo, curioseando varios números de la revista *Allpanchis Phuturinga*¹², encontré unas referencias que me movieron a releer el segundo capítulo, titulado

¹² Esta revista, editada desde 1969 por el Instituto de Pastoral Andina, de la ciudad de Cuzco (o Cusco), Perú, viene publicando estudios muy interesantes sobre las culturas quechua y aymara y sobre el impacto de la colonización y cristianización de los indígenas peruanos en el Sur Andino.

«La danza de la conquista», del libro *Los vencidos*, de Nathan Wachtel. Aquellos episodios, que yo llamaría de *indios y españoles*, analizados por este autor me trajeron impensadamente a la memoria los de moros y cristianos. Además, la afirmación de que «una estructura común ordena los temas de la 'Danza de la conquista'» (Wachtel, 1971: 91) me hizo pensar no ya que eso mismo debía ocurrir con las relaciones de moros y cristianos, sino que ambas representaciones probablemente compartan una estructura semántica homóloga y remitan a contextos históricos análogos. Ésta es la hipótesis que formulo.

Al poner manos a la obra, comprobé que las fiestas de moros y cristianos constituyen un tipo de celebración ampliamente descrita y tratada. Aparte de innumerables estudios aislados e idiográficos, ha progresado también bastante el análisis comparativo. En esta línea cabe citar varios investigadores: Robert Ricard llevó a cabo estudios de conjunto de las fiestas de moros y cristianos en México (Ricard, 1932 y 1958), demostrando, entre otras cosas, que la versión de la fiesta que emigró a América fue la andaluza. Guillermo Guastavino (1969) planteó algunos problemas suscitados por estas fiestas. Arturo Warman, antropólogo mexicano, analizó los orígenes y evolución de las danzas de moros y cristianos, tanto en España como en América, encuadrándolas como una forma de «cultura de conquista» (Warman, 1972). Esas representaciones habrían pasado de las comedias del medio culto a la cultura popular en el siglo XVIII, vinculándose desde entonces a las fiestas patronales de pequeños pueblos. José L. Bernabeu (1981) interpretó la significación de la fiesta en cinco localidades levantinas. Salvador Rodríguez Becerra (1980, 1984) ha publicado varios artículos sobre moros y cristianos en Andalucía.

Más recientemente destaca la investigación de Demetrio E. Brisset, *Representaciones rituales hispánicas de conquista* (1988). En ella examina esas fiestas en la Península Ibérica y América Latina, estableciendo también una relación con las *danzas de la conquista* americanas. Sin duda se trata del estudio etnohistórico más serio y amplio realizado sobre el tema. En él se encuentra una extensa bibliografía (1988a: 871-893).

Mi plan de trabajo se ciñe, pues, a explorar la hipótesis formulada, partiendo de una selección de materiales acumulados, aportando un texto inédito de una relación hace años extinguida, teniendo en cuenta los análisis ya hechos y tratando de proseguir adelante, con un enfoque comparativo y global, a fin de contribuir algo a la mejora de

nuestra comprensión y a la visión teórica de la fiesta y el ritual, siempre en el marco de la cultura popular¹³.

Moros y cristianos

En las celebraciones en honor de los patronos de numerosos pueblos existe la costumbre de incluir una singular representación pública popular, conocida ordinariamente como fiesta, función, relaciones, drama o escaramuzas de moros y cristianos. Sus orígenes remotos se remontan, según algunos, a cierto género de autos sacramentales que escenificaban la lucha entre el Bien y el Mal, o entre el Angel y el Demonio. Luego, adaptándose a nuevos tiempos de guerra contra el turco en el exterior y contra el moro en el interior, sin duda pudieron inspirar las primeras comedias de *moros y cristianos*, que llegaron a ser enormemente populares en España, desde fines del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII. Parece asimismo que esas representaciones tuvieron acogida en la corte de los Austrias, al mismo tiempo que se difundían e incorporaban a la tradición popular en fiestas patronales.

Tal como han llegado a nuestros días, las fiestas de moros y cristianos se extienden por la Andalucía mediterránea, por las regiones de Levante hasta Castellón, y por Aragón (aparte de otras cuantas localidades dispersas). También se festejan en algunos lugares de Portugal. Y como es lógico, la historia hizo que de la Península Ibérica navegaran hacia América.

Voy a examinar sucintamente tres versiones tomadas de la provincia de Granada y otra de la provincia de Jaén.

Zújar es una villa de unos 3.500 habitantes, situada en la hoya de Baza, al nordeste de la provincia de Granada. En el siglo XV, Zújar era una fortaleza musulmana que se rindió mediante capitulación al rey Fernando el Católico, en 1489. Decenios más tarde participó en la sublevación de los moriscos, en 1568, por lo que, tras el aplastamiento de la insurrección, su morisca población fue dispersada por distintas comarcas, y se repobló la villa con familias provenientes de

¹³ Agradezco las informaciones proporcionadas: Sobre Zújar, a Luisa Hernández y Francisca Piedad Ruiz García. Sobre Valor, a Pilar González Alcalde, Francisco Martos Romera y Alberto Mira Almodóvar. Sobre Timar, a María Francisca Barbero Las Heras. Y sobre Bélmez de la Moraleda, a Francisca Rivera Juárez.

la provincia de Jaén, entre 1572 y 1579. Los primeros indicios de la representación de moros y cristianos la sitúan a mediados del siglo XVII. En Zújar existen dos textos del drama, uno antiguo y algo más breve y otro más amplio, que desarrolla con algunas ampliaciones idéntico argumento. La versión más antigua se editó, en 1926, con el título: *Drama místico en honor de Nuestra Señora de la Cabeza, Patrona de Zújar*, también conocido como *Cautiverio y rescate de Nuestra Señora de la Cabeza*.

La festividad se celebra el último domingo de abril. La trama argumental resulta especialmente compleja y de barroquísimas expresiones en su alrededor de mil ochocientos versos. Resumen de la representación zujareña:

I. El capitán cristiano y Minardo, su criado, reciben aviso desde una atalaya, previéndoles de la llegada de los moros o turcos. Acuden a comprobarlo. Se presenta Luzbel declarando su enemistad con la Virgen María y su intención de valerse de los musulmanes para cautivar la imagen de ella. Aparecen disparando los moros, que han arribado por mar.

El capitán moro y su criado o escudero, Zelín, marchan a Zújar con la idea de cautivar cristianos como esclavos, respetando a la Virgen. Pero Luzbel, disfrazado de caballero, sale a su encuentro y les induce a apoderarse de la imagen de la Virgen mediante una estratagema. Cuando regresan los cristianos, Luzbel los engaña y van a caer presos en manos de los moros. Estos exigen un rescate de treinta mil pesos por la libertad del capitán cristiano y que, mientras va a procurar el dinero, quede en prenda la imagen de la Virgen de la Cabeza. Zelín redacta el acuerdo y ambos capitanes lo firman. La disputa por la custodia del documento la resuelven echando a suertes con los dados; y le toca al capitán moro por arte de Luzbel. Se va el capitán cristiano, que intenta suicidarse, pero el Ángel lo disuade.

II. Luzbel cambia el documento por otro falso en cuyos términos se estipula que la imagen ha sido vendida definitivamente en vez de dada en prenda. Según lo convenido, los cristianos regresan con el importe del rescate a donde están el capitán moro y Zelín. Al releer el documento surgen agrias disputas... El capitán cristiano suplica a la Virgen. Interviene el Ángel obligando a Luzbel a restituir el documento auténtico. Cuando se ponen a pesar el dinero, las insidias del demonio acaban desencadenando una batalla entre los dos bandos, con la victoria final de los cristianos gracias al apoyo sobrenatural. El Ángel derrota a Luzbel y lo lanza al abismo. El capitán cristiano intenta de nuevo suicidarse para expiar la cobardía de entregar la imagen y vuelve a ser detenido por el Ángel. El capitán moro, condenado a muerte, suplica que le perdonen la vida, pero sólo lo consigue cuando invoca a la Virgen; así se convierte y solicita el bautismo para él y los suyos. También Zelín llega a bautizarse, rompiendo su pacto con el demonio. Finalmente todos alaban a la Virgen María y le rezan.

El esquema general de la actuación, como es habitual, obedece al ritmo de dos jornadas de signo inverso: En la primera, el domingo, salen victoriosos los moros (el lenguaje popular identifica a «los moros» con la población que habitó las tierras granadinas hasta ser

expulsada y sustituida con la repoblación castellana), mientras que el segundo día, el lunes, vence definitivamente el lado cristiano. Puede observarse cómo esta versión teje en su compleja trama una doble acción (que trasluce su probable origen de autosacramental), al reunir en un bando a Luzbel y sus demonios y a los moros, mientras que en el otro se alían el Ángel, los cristianos y la Virgen. El desequilibrio inicial favorable al bando moro se invierte finalmente a favor de los cristianos gracias al poder supremo representado por la Virgen María, cuya imagen fue objeto de toda la peripecia del cautiverio y ulterior liberación. Esa peripecia expresa e implica a la vez el destino de los cristianos de Zújar. Según algunos, esta versión pertenecería al tipo de *cautiverio y rescate de la imagen*, contrapuesto al tipo de pérdida y recuperación del castillo (cosa que discutiré más adelante). También se ha objetado que, a diferencia de lo que ocurre en otros sitios, donde la imagen del patrón es realmente capturada durante la representación, aquí nadie se apodera materialmente de la imagen de la Virgen de la Cabeza. La imagen aparece colocada a la puerta de la iglesia, en la plaza del pueblo, y ante la ermita de san Marcos en el cerro Capallón, como presidiendo el drama desde fuera. Con todo, esto no debilita el tema del cautiverio y rescate, sino que simplemente lo significa de otro modo; es la palabra de los personajes la que se dirige a ella, reivindicando y disputando su posesión, y el documento escrito la hace pasar «jurídicamente» a poder de unos o de otros. Más aún, no debe pasar desapercibido el hecho de que son los moros quienes llevan las andas desde el pueblo a las eras del cerro Capallón, donde comienza la acción el segundo día. Esto denota que los dos emplazamientos simbolizan sendos territorios, cristiano y moro respectivamente, y se da una transferencia efectiva de la imagen del uno al otro.¹⁴

Válor es un pueblecito de la cara sur de Sierra Nevada, en la Alpujarra granadina (justo al lado de Yegen, donde vivió muchos años Gerald Brenan). En 1568 los moriscos granadinos, en rebelión, proclamaron rey a don Fernando, señor de Válor, con el nombre de Abenhumeya. Tras la sangrienta guerra y la derrota de los moriscos, Felipe II mandó expropiar y confiscar sus bienes y desterrarlos del reino de Granada. La localidad de Válor fue repoblada con gente venida de Ibros (Jaén). El reciente censo de 1986 registra 1.204 habitantes. La representación de moros y cristianos se realiza en

¹⁴ Un interesante análisis psicoantropológico de la fiesta de Zújar lo encontramos en Carlos Domínguez (1989).

honor del patrón de la comunidad, el Santo Cristo de la Yedra, con motivo de su festividad. el día 15 de septiembre, en doble sesión de mañana y tarde. En la plaza mayor levantan un castillo, como un torreón inspirado en los de la Alhambra, que será escenario y objeto en litigio.

Hay un libro de la hermandad del Santo Cristo, en el cual se alude, el año 1694 y siguientes, a una «función de alarde» o «soldadesca», que pudiera ser un antecedente de la actual fiesta de moros y cristianos. Esa soldadesca consistía en que, a veces, la milicia local, después de la procesión del Cristo, fingía con disparos de arcabuz una escaramuza entre moros y cristianos. Resumen del texto de la obra, impreso a fines del siglo pasado y atribuido a Enriqueta Lozano de Vélchez:

I. Los cristianos están en el castillo, de una de cuyas almenas cuelga un cuadro con la imagen del Cristo de la Yedra, patrón de Válor. El espía divisa bajeles turcos desde la atalaya, y el general cristiano lo comprueba. Llega una embajada mora exigiendo la entrega del castillo y del Cristo. El rey cristiano arenga a sus tropas y se entabla una batalla con mucha pólvora. Vencen los moros, que toman el castillo, tiran al alcaide desde las almenas y apresan al general cristiano, el cual dirige sus súplicas a la Virgen. Los moros izan su bandera y dan vítores a Mahoma.

II. Mientras los moros celebran su triunfo, el general cristiano logra fugarse de su encierro. Un gracioso moro toma como esclavo al espía cristiano. Llega el embajador cristiano reclamando la devolución del Cristo y del castillo. Se desencadena una nueva batalla con disparos de escopetas, en la que ganan los cristianos. El rey moro entrega su espada, en señal de rendición, al rey cristiano, quien se la devuelve. Hacen las paces y los musulmanes se convierten al cristianismo. Ambos reyes, a caballo, llevan en procesión el cuadro del Santo Cristo de la Yedra.

Esta versión de Válor respondería, como se observa a primera vista, a lo que algunos consideran «tipo» de *pérdida y recuperación del castillo*, dominante en las Alpujarras. Aunque realmente no parece muy real la dualidad de «tipos». La diferencia con respecto al otro tipo, que pone en primer término el cautiverio y rescate de la imagen, apenas afecta más que al elemento simbólico constituido por el castillo mismo, que puede no estar presente. Pero aquí, junto a él, está también presente el símbolo religioso de la imagen, en forma de un cuadro del Cristo, colgado de una almena del castillo. De modo que conquistar el castillo lleva consigo, en el mismo acto, apoderarse de la imagen. Como la reconquista del castillo implica el rescate de esa imagen. Los dos supuestos tipos no sólo son intercambiables sino que se funden en uno solo. El esquema significativo no varía. Se trata, en

todas las versiones, de la relación entre dos pueblos, dos culturas, dos religiones, planteada en términos antagónicos y excluyentes, y cuyo desenlace (en el texto de la función, de rasgos legendarios, que otra cosa bien distinta fue la historia) es la conversión de los moros, la autonegación de los otros y su voluntaria asimilación a los cristianos, reconocida su superioridad. No hay que insistir en que ésta es la versión de los vencedores, de los descendientes de aquellos que un día vinieron a repoblar unas tierras de las que los moriscos acababan de ser deportados. La ficción representativa oculta este hecho histórico, sustituyéndolo por un final feliz puramente imaginario.

Aparte de esta función ideológica, la fiesta de moros y cristianos puede desempeñar a lo largo del tiempo otras funciones sociales. Así lo ilustra, en el caso de Válor, el hecho sociológico de que antes eran los «ricos» quienes no sólo actuaban como mayordomos de las fiestas, sino que desempeñaban los papeles principales, tanto en el bando cristiano como en el moro, haciendo ostentación de su superioridad cultural con refinados diálogos y duelos de versos. Para los «pobres» quedaba el papel de tropa de a pie, que no habla sino da empellones y dispara arcabuzazos. Esta conjunción del texto con el rito hace aparecer una doble oposición: En el plano horizontal, moros y cristianos enfrentados. Pero, en cada uno de los bandos, hay otra oposición vertical entre jefes y subordinados (como réplica de las relaciones sociales reales entre «ricos» y «pobres»). El efecto parece evidente: La unidad de los humildes y los poderosos en el mismo bando ritual encubre las tensiones sociales y las alivia, al desplazarlas al otro plano de oposición, donde se enfrentan moros y cristianos, escenificando una división entre los de arriba y entre los de abajo socialmente ficticia, ya que unos y otros forman parte de los dos bandos. La confrontación simbólica resultaba muy útil e incluso vital para el reforzamiento de la integración social real. No es de extrañar, por tanto, que haya que esperar al desarrollo económico y a la vuelta de los emigrantes, a mediados de los años setenta, para que gente no terrateniente acceda a papeles principales. Ahora se observa menos cohesión y preparación en la fiesta, sin duda porque ha disminuido la importancia que antes tuvo para la integración social. Más que ritual de dominación de clase, la representación se va convirtiendo en emblema de pertenencia al pueblo y quizá en espectáculo para el turismo.

En la misma comarca alpujarreña y no muchos kilómetros al sureste de Válor, hay una pequeña aldea del municipio de Lobras llamada Tímar. Su escasa población se ha visto reducida, tras varias décadas

de emigración, a tan sólo 59 habitantes de hecho, apenas unas pocas familias. En mayo, cuando llegan las fiestas patronales, en honor de la Ascensión del Señor, numerosos hijos del pueblo siguen acudiendo a la celebración. Pero ya no tienen ocasión de emocionarse con las escaramuzas de moros y cristianos que, con tal motivo, se representaban y que se perdieron hace bastantes años. No obstante, alguien ha conservado el texto mecanografiado de la representación, «copia sobre el original que data del año 1924». La familia de Pilar Mezcua lo ha guardado celosamente desde la época de su bisabuelo, y ella ha cedido amablemente una fotocopia para su estudio. La función tenía lugar por la mañana, la primera parte, y por la tarde, la segunda. El contenido puede resumirse así:

I. El gracioso cristiano anuncia que el rey Fernando viene a expulsar a los mahometanos. Le contesta el gracioso moro. Ambos luchan y gana el moro. En la plaza el rey cristiano arenga a los suyos, encomendándose al Señor de la Ascensión y a la Virgen del Rosario. Llega el general cristiano informando que las huestes moras se están atrincherando para defender sus tierras y castillos. Entra la embajada del moro y dice al rey cristiano que poseerá el país (la Alpujarra) si sigue la ley de Mahoma. El rey cristiano le replica que venga el moro a hacerse cristiano y lo designará general de su reino. Marchan al campo de batalla y son vencidos los cristianos, que huyen. El rey cristiano se ve obligado a entregar el castillo. Los moros dan gracias al profeta Mahoma.

II. De nuevo los graciosos, moro y cristiano, fanfarronean y se desafían; pelean entre sí. El rey moro, en el castillo, celebra su victoria. Llega en embajada el general cristiano, conminando al rey moro a hacerse cristiano antes de la puesta del sol; dice explícitamente que lo que el cristiano se propone es ganar la provincia de Granada y hacer que los moros desalojen los pueblos de la Alpujarra. El rey moro desafía a los cristianos y envía a su general a espiar el campamento enemigo; regresa asustado. El abanderado moro arenga a las tropas y marchan a la batalla. Vencen los cristianos. Luego ponen sitio al rey moro en el castillo y lo derrotan también. El rey cristiano amenaza de muerte al moro, si no se hace cristiano. El rey moro se convierte. Ambos reyes se abrazan. El cristiano responde a las objeciones del moro acerca de la virginidad de María. El rey moro acaba pidiendo el bautismo y aleccionando a los suyos a seguir la ley de Cristo.

Esta versión, aparte de más breve, da la impresión de ser más transparente, de efectuar un menor enmascaramiento de la verdad histórica. Lo cual no la convierte en crónica fidedigna. Las referencias contextuales que recoge dejan entrever el momento de la guerra de las Alpujarras, la sublevación morisca, a pesar de los anacronismos e incoherencias, por ejemplo, cuando llama al rey cristiano Fernando, y luego, en la segunda parte, Don Alfonso (en épocas dispares ambos se distinguieron en batallar contra los musulmanes, pero hubiera sido Felipe II el que mejor cuadraría históricamente). Esa incoherencia,

junto con otros indicios, muy probablemente traicionan que el texto es un refundido de varias fuentes; lo cual explicaría también la duplicidad de batallas (una en campo abierto, otra para tomar el castillo) y la inserción del mismo tema del castillo, un poco a contrapelo. En efecto, aunque, tal como está el texto, pertenece a la modalidad de pérdida y recuperación del castillo, no obstante el relato resulta un tanto confuso, al mencionar otros castillos y otras batallas. Al comienzo de la relación son los moros los que se aprestan a defender sus castillos y tierras frente a la agresión cristiana. Pero, curiosamente, al final de la primera parte, es el rey cristiano quien rinde el castillo (reinsertándose aquí el castillo como símbolo principal), cuando, en coherencia con el relato previo, lo ocurrido es que los cristianos han sido rechazados en su tentativa de conquistar la Alpujarra. En fin, cabe destacar en esta versión de Tímar la confluencia de una fuente más verídicamente histórica, que nos revela al escenario real del trauma reelaborado por la conciencia y el inconsciente colectivos: la derrota y el destierro de los moriscos. No aparece el tema de la imagen, objeto de cautiverio y rescate; sí las menciones de Cristo, del «Nazareno», contrapuesto a Mahoma. El mensaje permanece el mismo que en las demás versiones. Y el final feliz imaginario, la conversión del otro, reaparece aquí como en Zújar y en Valor.

En la provincia de Jaén son contadas las poblaciones con fiestas de moros y cristianos. Demetrio Brisset registra cuatro (1988a: 625-632), situadas todas en la comarca de Sierra Mágina, colindante con el norte de la provincia de Granada. He escogido la de Bélmez de la Moraleda, villa de unos dos mil habitantes. La historia nos cuenta que fue conquistada, en 1488, por los Reyes Católicos, en una batalla real de *moros y cristianos*, en la que algunos eruditos quieren ver el origen inmediato de la fiesta. Dejando los orígenes en la penumbra, lo cierto es que parece muy antigua la representación del *Misterio dramático de la prisión y rescate de nuestro Señor de la Vida*, según se denomina oficialmente. La celebración acontece los días 20 y 21 de agosto, en honor del patrón de la localidad, el Señor de la Vida, cuya imagen se venera en un cuadro, llevado en hombros durante la procesión. La primera jornada del drama se desarrolla a la puerta de la iglesia. La segunda, comienza a la entrada del pueblo y en seguida se traslada a la plaza. El texto existente fue recopilado de la tradición por el poeta local don Antonio Guzmán Merino. La acción, tal como transcurre en esta variante, puede resumirse así:

I. El rey cristiano y sus huestes, con el cuadro del Señor, llegan a las inmediaciones del pueblo, caído en poder de los moros, con el propósito de reconquistarlo. Un teniente abanderado arenga a la tropa cristiana. El rey cristiano dirige sus súplicas a la imagen. El rey moro y el cristiano intercambian imprecaciones y amenazas. Se desata la refriega entre ambos bandos, terminando con la derrota de los cristianos, el apresamiento de su rey y el secuestro de la imagen del Señor de la Vida, que son llevados al castillo.

II. Mientras los moros celebran el triunfo, acude un nuevo ejército cristiano, acudillado por el infante don Sancho, hijo del rey. Ambos reyes disputan, amenazando el moro con quemar en la hoguera el lienzo del Cristo. Pero entra en escena el infante, atacando y derrotando a los moros, que huyen, y haciendo prisionero a su rey. Son liberados el castillo, el rey cristiano y la imagen, que es conducida a la iglesia; tras la imagen va el rey moro encadenado. Se da a entender que los moros de Bélmez de la Moraleda reniegan del Islam, y que los cristianos los perdonan.

Si supusiéramos que hubo una difusión de la fiesta de moros y cristianos de norte a sur, siguiendo la misma dirección de la conquista castellana del reino nazarí de Granada, postularíamos que esta versión de Bélmez de la Moraleda sería más antigua que las que encontramos al sur de Sierra Nevada, como las de Válór o Tímar. Pero ni en cuanto a la antigüedad hay pruebas, ni en cuanto a la fidelidad histórica se dan aquí más indicios que en otras versiones. El planteamiento inicial podría evocar cualquiera de los innumerables pérdidas y tomas de ciudades fronterizas, por un bando y por otro; y la mención del infante don Sancho descartaría que se trate de la toma definitiva por la corona de Castilla. Las relaciones de Bélmez, que se singularizan de las anteriores por la ausencia de los graciosos (o los criados/escuderos que ocupan su lugar en Zújar), aparecen en tan alto grado estereotipadas que su propia opacidad histórica realza aún más la estructura invariante y su sentido: el antagonismo intercultural, la incompatibilidad entre la Cruz y el Corán explicitada por el texto. La trama narrativa pertenece más bien al tema del cautiverio y rescate de la imagen, pero la misma acción lo hace equivalente y simultáneo con el de la pérdida y recuperación del castillo, y el del apresamiento y liberación del rey, corroborando así la afirmación enunciada más arriba en el sentido de que no hay propiamente dos «tipos» o «familias» diferentes de fiestas de moros y cristianos, sino medios expresivos intercambiables, alternativos o acumulativos, que apuntan por igual a la misma significación. Como en otros casos, el final de la obra queda almibarado con el perdón otorgado a los moros y una conversión de éstos en términos menos claros que en las variantes anteriormente reseñadas.

Los textos de moros y cristianos, con sus «papeles», «parlamentos» y «embajadas» ofrecen un variopinto precipitado de tradición oral,

abierto a la inventiva popular, con retazos de romances y de obras dramáticas; frecuentemente se trata de textos fijados por escrito en épocas recientes por alguna pluma reconocida de la comunidad. Tal es el caso de los cuatro ejemplos entresacados aquí.

Después del primer examen de esas cuatro representaciones (podría extenderse a varios cientos y resultar interminable), proseguimos con análisis comparativos que lleguen a reconstruir finalmente la *secuencia* completa de un relato o texto virtual de moros y cristianos, del que todas las versiones no son más que variantes más o menos incompletas, a las que les falta uno o varios eslabones de la cadena. Para eso es preciso atender más a las relaciones que a los elementos sueltos. No bastará, por ejemplo, identificar personajes y decir que aparece un rey, un embajador, un espía, Mahoma o Santiago Matamoros; es más importante y pertinente resaltar qué hacen, qué dicen, como se interrelacionan. Demetrio Brisset establece lo que llama la «secuencia teatral» de las escaramuzas actuales de la Alpujarra (cfr. Brisset 1988b: 84-85), que puede exponerse como sigue:

[Acto primero]

1. Aparecen los enemigos turcos/moros desembarcando en la costa.
2. El embajador moro exige a los cristianos la entrega del castillo y de la imagen del santo.
3. Los cristianos se niegan a entregar nada y los moros los retan.
4. Se entabla una batalla entre ambos bandos.
5. Los moros obtienen la victoria, apoderándose del castillo y de la imagen y apresando a algún cristiano.

[Acto segundo]

6. Diálogo entre los graciosos de un bando y otro.
7. La embajada cristiana ofrece dinero por el rescate de la imagen del patrono.
8. Los moros no ceden y los cristianos los desafían.
9. Se libra una nueva batalla.
10. Los cristianos invocan al santo.
11. Los cristianos consiguen el triunfo propiciado por el santo.
12. Los moros, vencidos, se convierten a la fe cristiana.

Brisset propone una fórmula para dar cuenta de la estructura formal de esa secuencia:

$$R^m B^1 (O+C^n)_m - H R^c S B^2 (O)_c D$$

Los signos significan: R^m = Reto moro. B^1 = Batalla primera. O = Objeto disputado (el castillo, el santo). C^n = Cristianos apresados. H = Intervenciones humorísticas. R^c = Reto cristiano. S = Súplica al santo patrón. B^2 = Batalla segunda. O = Objeto recuperado por los cristianos. D = Despojo del enemigo moro que se convierte y bautiza.

La asimetría entre los actos primero y segundo queda marcada por la referencia en forma de súplica al Santo, que simboliza una relación trascendente que sanciona y decide el resultado final: la derrota del enemigo en todos los frentes. El tema central es el de la *superioridad* de la civilización cristiana sobre la islámica. Los moros o turcos (amalgama de las figuras del nazarí conquistado, del morisco rebelde deportado y expulsado, y del turco otomano que desembarca -el imperio islámico más floreciente y amenazante, hasta la batalla de Lepanto, en 1571-) son presentados como una amenaza para la identidad cultural cristiana, desde las tierras hasta el castillo o el rey como símbolos del poder político y la imagen como símbolo religioso. La victoria del bando moro en un primer momento entraña el reconocimiento de su alta civilización y su poderío, lo que, en consecuencia, encumbrará aún más la victoria posterior del bando cristiano. Se diría que humanamente están niveladas las fuerzas. Entonces se sitúa la clave de la victoria cristiana en la relación con los símbolos mayores de su fe (el santo patrón, la Virgen, el Cristo), en los que se cifra la propia identidad cultural y a los que se atribuye el triunfo. Así, se exalta la superioridad del Dios cristiano (de sus vicarios o intermediarios) como determinante de la superioridad de la civilización cristiana y de su dominación sobre el otro. Esta misma idea se plasma proyectada en los otros, escenificando cómo los moros reconocen la superioridad del cristianismo, se convierten, se bautizan y se unen a las filas cristianas dando culto al santo. Evidentemente esto último constituye una palmaria falsedad histórica (salvo que se aluda inconscientemente a la porción de moriscos conversos que se integraron hasta diluirse entre nuestros antepasados andaluces durante el siglo XVII y XVIII). El duro destino de la mayoría morisca fue primero la dispersión y luego el destierro fuera de España, es decir, el desentendimiento más radical entre ambas civilizaciones.

Desde esa perspectiva, al drama representado subyace una auténtica *tragedia*, una insuperable contradicción, una relaciones consumadas de exclusión mutua, de recíproca infravaloración. Más aún, el desenlace final imaginario, consistente en la asimilación de los moros convertidos, no significa ninguna aceptación del otro como tal, sino la forma más acabada de la negación del otro en su alteridad, la negación de su religión, de su civilización, de su diferencia. Contra las apariencias, se consagra el más absoluto *no* reconocimiento del musulmán como otro verdaderamente humano, a quien sería posible aceptar tal como es, y del que quizá uno tenga algo que aprender («¡Infame moro e inhumano!», se exclama en la versión de Zújar); para ser aceptable tiene que dejar de ser él mismo y hacerse cristiano.

Diversas circunstancias han incidido en la paulatina extinción de numerosas fiestas de moros y cristianos, contrarrestada por otros condicionamientos recientes que han avivado el interés por la conservación y recuperación. Las representaciones actuales tienden a modificar su significado y funcionalidad. El simbolismo del *moro*, como contrafigura frente a la cual la civilización *cristiana* se identifica socioculturalmente, sigue muy vivo en la conciencia andaluza. Supone una frontera simbólica a la vez que histórica y geográfica. No obstante, los rituales de moros y cristianos, que fueron secularmente el soporte más expresivo de ese simbolismo, están corriendo suertes muy dispares. Ha desaparecido en bastantes sitios. En Tímar, como se ha visto, se perdió la fiesta pero quedó el texto. En otros pueblos se habrá olvidado el texto y habrán quedado fragmentos de la acción ritual, como pueden ser exhibiciones, alardes, o danzas de moros y cristianos, con la única finalidad del lucimiento lúdico o estético, como especie de peñas carnavalescas. Esto último parece ser la tendencia en la zona de Levante. Algo parecido se observa en algunos festejos populares, donde ocasionalmente se imitan, desgajados de su contexto, bailes «de moros y cristianos» acompañados de músicas que se caracterizan por cualquier alusión a la *morería*, por heteróclita que sea (por ej., «El Mustafá...»). Serían las últimas huellas desdibujadas de los grandes acontecimientos ocurridos hace cinco siglos, entre fines del XV y principios del XVII, con la definitiva expulsión de los moriscos de España.

Indios y españoles

Con motivo de ciertas fiestas tradicionales, los indígenas de determinados lugares de las regiones mesoamericana y andina organizan la representación de unas piezas denominadas *Tragedia de la muerte de Atahualpa*, en Perú y Bolivia; *Danza de la conquista*, en Guatemala; *Danza de las plumas*, o *Danza de la gran conquista*, en México. Me baso en algunos aspectos del estudio realizado por Nathan Wachtel de lo que él llama de forma genérica «la danza de conquista» americana, y que en paralelismo con las de moros y cristianos he etiquetado como *fiestas de indios y españoles*. Estos españoles son históricamente el mismo sujeto que aquellos cristianos, mientras que los indios ocupan respecto a ellos una posición semejante y diferente a la de los moros¹⁵.

Wachtel analiza tres tradiciones, correspondientes a tres áreas con su respectivo substrato prehispánico y el peculiar traumatismo producido en cada caso por la irrupción española. 1) En Perú y Bolivia, los indios dramatizan la muerte del último emperador inca, Atahualpa, ejecutado en 1533 por orden de Francisco Pizarro. 2) En Guatemala, el héroe nacional de los mayas es Tecum Uman, rey quiché, quien presentó batalla al español Alvarado, en 1524, y acabó muerto violentamente. 3) En México, la acción presenta notorias variaciones relativas al tema de la resistencia del imperio azteca y su emperador Moctezuma frente a Hernán Cortés, que venció y eliminó a Moctezuma en 1520. Sus análisis estructurales son clarificadores (cfr. Wachtel, 1971: 63-92). Por mi parte, y por razones de brevedad, me voy a referir sólo a la muerte de Atahualpa.

Los indios del área inca conservan poemas, danzas y dramas, frecuentemente escritos en lengua quechua, que evocan la conquista de los españoles y que giran en torno al acontecimiento de la muerte del último Inca. Entre las múltiples variantes «se ha podido identificar un ciclo muy antiguo, que data sin duda del siglo XVI» (Wachtel: 65). De él existe un texto muy completo en Chayanta (de 1871, en quechua arcaico); en Oruro hay una variante bilingüe, que se representa en honor de la Virgen del Socavón y durante el carnaval. En Toco, se interpreta durante la fiesta del Espíritu Santo. Wachtel

¹⁵ Prescindo aquí del hecho de que, en las Américas de habla española y portuguesa se encuentren también, aparentemente fuera de contexto, variados dramas de moros y cristianos, importados por los conquistadores. Volveré sobre este punto más adelante, en otra nota.

resume el drama tal como se desarrolla en la variante de Chayanta, haciendo ver cómo, a través de complicados episodios, permanece un esquema relativamente simple. Ese resumen puede condensarse así:

I. Atahualpa cuenta un sueño en el que se le anuncia la llegada de guerreros barbudos que vienen a destruir su reino. Pide al sacerdote que interprete el sueño; luego evoca a los antepasados y jura defenderse. El sacerdote adivino, Huaylla Huisa, confirma el peligro. El Inca lo manda a vigilar, en compañía de un oso, pero se queda dormido. El coro anuncia la llegada de los enemigos por mar.

II. Se producen encuentros preliminares entre indios y españoles. Almagro, embajador de Pizarro, entrega al sacerdote una carta para el Inca; los indios la ven como una «hoja de maíz» cuyo mudo mensaje ninguno de ellos logra descifrar. Acude el embajador del Inca, Sairi Túpaj, ante Pizarro, conminándole a que abandone el país. Pero Pizarro sólo «mueve los labios» (no se entienden, y es traducido por Felipillo). Atahualpa se prepara para la guerra.

III. Pizarro irrumpe de improviso en el palacio de Atahualpa. El Inca se resiste, pero acaba rindiéndose. Después ofrece oro y plata para salvarse de la condena a muerte, sin éxito. Atahualpa se despide de los suyos, haciendo prometer a su hijo que no reconocerá la dominación española y que un día expulsarán a esos enemigos barbudos. Maldice a Pizarro. El padre Valverde intenta convertir al Inca y le muestra la biblia, pero él no entiende absolutamente nada. Pizarro mata a Atahualpa con la espada.

IV. El coro eleva sus lamentaciones por la muerte de Atahualpa y lanza una maldición contra Pizarro. «La escena final reúne al rey de España y a Pizarro: éste ofrece a su soberano la cabeza y el *llautu* [símbolo de la dignidad imperial] de Atahualpa. El rey de España se indigna por el crimen, elogia al Inca y anuncia a Pizarro que será castigado. Este maldice su espada y el día que le vio nacer. Luego cae a tierra, muerto.» (Wachtel, 1971: 68).

Si comparamos este guión con el prototípico de moros y cristianos, observamos que aquí no se da una doble jornada, como doble tiempo para una alternancia entre vencedores y vencidos. La representación contiene sólo una única jornada, que se asemeja a la primera de moros y cristianos en cuanto que los autóctonos son derrotados por los que llegan a través del mar, o bien puede asimilarse a la segunda por cuanto son los españoles los vencedores. No obstante, cotejando con ésta de Chayanta las versiones de Toco y Oruro, se puede enriquecer la secuencia de los episodios, insertando otros que completan el drama y permiten aclarar algunos puntos oscuros: La versión de Toco señala al principio que el sacerdote que ha tenido los sueños adivinatorios «permanece en tierra, muerto, y fracasan todos los esfuerzos para despertarlo», expresando que el quedar dormido significaba el sueño de la muerte, el total fracaso en su papel de mediación con los españoles y de mediador con los dioses. Más

interesante aún resulta el pasaje del texto de Oruro, al afirmar, después de los encuentros preliminares entre indios y españoles, que los indios rechazaron con las armas a Almagro (mientras la versión de Chayanta indica sólo que Atahualpa preparó a sus guerreros). Ahí se explicita el episodio de una victoria de los indios sobre los españoles, homóloga a la de los moros sobre los cristianos. La suerte es, en un primer momento, propicia a los pueblos autóctonos, pero se vuelve adversa a ellos y favorable a los españoles o cristianos, en la hora decisiva¹⁶.

Estas consideraciones y las que seguirán más adelante vienen a evidenciar el íntimo parentesco entre el ciclo ibérico de moros y cristianos y el ciclo azteca, maya e inca de *indios y españoles*. Ya Nathan Wachtel demostró que «desde los Andes a México, una estructura común ordena los temas de la *Danza de la conquista*» (pág. 91). El mismo Wachtel subraya varias veces la similitud argumental con las relaciones de moros y cristianos. Por lo que a mí respecta, creo que la tesis de la unidad estructural debe hacerse extensible al conjunto de ambos ciclos, con toda su variabilidad.

Estructura, significado y función

Un análisis exhaustivo sería enormemente complejo y prolijo. En este momento debo limitarme a elucidar algunas estructuras comunes subyacentes a esas manifestaciones de la cultura tradicional, sorprendentemente similares, que encontramos a uno y otro lado del Atlántico. Aquí y allá el pensamiento popular ha ido elaborando su propia memoria colectiva, utilizando recursos intelectuales de una herencia común, dentro de un devenir histórico confluyente, en tesituras sociales de confrontación interétnica, si bien con adaptaciones a los contextos particulares y con diferentes matices en la significación. Todo ello puede explicar la semejanza estructural de fondo.

Lo representado en dramas y danzas tiene que ver con la historia, pero distan clarísimamente de ser una crónica. Se comprueba que los hechos históricos más palmarios aparecen deformados, cosa que tal vez cabía esperar dada la lejanía de tales hechos; pero algunos son tan

¹⁶ Me remito a la obra citada de Nathan Wachtel para un análisis más amplio de las danzas de la conquista, sus estructuras y sus transformaciones.

del dominio común que lo que se deduce es que no se ha pretendido hacer historia. Las torsiones que se le infligen tienen sus motivos, obedecen a cierta lógica, quieren decir algo. El modo de decirlo es lo que más acerca a un único esquema las fiestas de moros y cristianos y las de indios y españoles. La problemática que plantean también es idéntica, ya que los hechos evocados remiten a dos capítulos fundamentales, y a la vez fundacionales, de la historia de España y de la modernidad.

Para los *moros*, como para los *indios*, la fecha más simbólica, aunque por ambos lados haya otra serie de fechas demarcatorias, sin duda es 1492, año de la toma de Granada y del desembarco en el Nuevo Mundo, es decir, punto de partida para la destrucción de varias civilizaciones: la islámica en la Península ibérica, la azteca, la maya y la inca en el Continente amerindio.

Se produjeron sendos procesos de conquista, con precedencia inicial de la guerra contra el Islam andalusí, que, con amplios precedentes medievales, alcanzó su clímax en la capitulación del reino Nazarí, siguiendo luego la insurrección morisca de 1568 y finalmente la expulsión de los moriscos en 1609. Para el área de las civilizaciones americanas precolombinas, los principales hechos del traumatismo originante se jalonan entre 1520 (caída de Moctezuma y los aztecas), 1524 (derrota de Tecum Uman y los mayas) y 1533 (rendición de Atahualpa y los incas). Habría luego numerosos levantamientos indígenas, sobre todo en los Andes peruanos, siempre aplastados y sin desenlace estable hasta nuestros días.

Pero regresemos al análisis comparativo de las fiestas y consignemos diferencias significativas. El grupo social depositario de la tradición a la vez que actor de la representación no es el grupo que desempeña el mismo papel en las fiestas de moros y en las de indios. En las primeras son los españoles/cristianos, o sea, *los vencedores*, quienes cuentan la historia; mientras que en las segundas, en las danzas de la conquista, el sujeto social son *los vencidos*, los indígenas. Aquéllos lo hacen en ausencia total de moros de verdad, en una sociedad completamente castellanizada, por lo que el problema del conflicto intercultural está muerto. Los indios se encuentran de hecho en una sociedad todavía dominada por los descendientes de los españoles y en la que ellos ocupan una posición subordinada o marginal; por eso, ahí la problemática sigue viva.

Entrando ya en el planteamiento dramático, ambos ciclos se abren

con el anuncio del desembarco de enemigos llegados por mar. Aquí de nuevo están invertidas las posiciones: En las fiestas de moros se dice que son éstos quienes llegan¹⁷. En las fiestas de indios, más acordes en esto con la historia, es claro que ellos están viviendo en sus propios países y que son los españoles los que arriban a aquellos reinos más como intrusos que como descubridores del continente.

Todo el mundo conoce de sobra los dos mitos que circulan con referencia a esos dos frentes de choque entre civilizaciones: El de la *Reconquista* y el del *Descubrimiento*, cuya idéntica finalidad legitimadora estriba en esconder o hacer olvidar el hecho de que el otro (el moro, el indio) se encontraba allí antes y con plenitud de derechos. Estos mitos corren una suerte dispar con respecto a la representación, ya que la de moros, interpretada por descendientes de los cristianos, *incluye* el mito de la reconquista; en tanto que la de indios, actuada por descendientes de los propios indios -y sin duda por eso mismo-, *excluye* cualquier concesión al mito del descubrimiento de América. Para una mirada objetiva no hay propiamente ni descubrimiento (pues lo es tan sólo para la subjetividad europea) ni reconquista. Se trata, en realidad, de dos procesos de conquista, con presupuestos ideológicos peculiares en cada caso.

Algunas versiones indígenas, tanto aztecas como incas, desvelan cómo los indios creían, conforme a lo que predecían sus mitos, que los españoles eran una especie de «dioses» que *regresaban*: Aquí son los conquistados quienes imaginan que los conquistadores regresan (creencia extraña a los conquistadores castellanos y a los hechos). En cambio, las católicas huestes que conquistan el reino de Granada, a fines del siglo XV, creen ideológicamente «reconquistar» una tierra sobre la que no pueden aducir otro derecho que el de la misma guerra de conquista. Aun trasladándonos al contexto de la rebelión morisca, en la segunda mitad del siglo XVI, serían los moriscos más que los castellanos quienes podrían utilizar con propiedad el concepto de *reconquista* de un país que era el suyo, en aquel entonces. En este

¹⁷ Con frecuencia se les identifica como «turcos», extrayendo esa imagen de las incursiones costeras de navíos turcos otomanos, que ocasionalmente hubo antes de su derrota en Lepanto. Pero, por muchos desembarcos moros que hubiera, incluida la época de la rebelión morisca, el motivo del arribo de los moros se utiliza confusamente, para encubrir el argumento histórico central que subyace, y que no puede ser otro que la conquista cristiana de las tierras moriscas. ¿O tal vez expresa un miedo real, soterrado durante años entre los repobladores del reino de Granada, a un regreso, un desembarco de los musulmanes, cuyo fantasma se trataría de ahuyentar mediante la dramatización ritual del triunfo cristiano?

caso, no obstante, eran los cristianos conquistadores de un país ajeno quienes creían regresar, es decir, reconquistar (creencia obviamente extraña a los que iban siendo conquistados).

Otro tema nodal de la representación es el teológico. Las peripecias y batallas de la trama se presentan como juicios de Dios, o como justas entre los dioses de una y de otra civilización. Los símbolos supremos de cada una intervienen en favor de los suyos, de manera que la victoria de las armas se les atribuye, decidiendo no sólo la supremacía militar sino también la superioridad y la verdad de la religión de los ganadores. En los dramas de moros y cristianos abundan las mutuas acusaciones de blasfemia, las polémicas sobre la falsedad del dios del otro; se encona el enfrentamiento de la media luna y la cruz, el corán y la biblia, Mahoma y Jesucristo o Santiago apóstol. La mayor afrenta consiste siempre en que los moros se apoderan del símbolo religioso (la imagen del patrón), cuya mediación resultará decisiva para alcanzar la victoria. La incompreensión entre civilizaciones y sus respectivas visiones del mundo da la nota dominante: Pizarro habla, pero sólo lo ven mover los labios. Y, al desconocer la escritura, cuando le ofrecen la biblia a Atahualpa le resulta un objeto exótico; el Inca la agarra, la abre, se la acerca al oído, no oye nada y la tira al suelo; entonces se desata la masacre...

La falta de entendimiento junto a la intolerancia religiosa y cultural se encuentran en el trasfondo ético e ideológico desde el que se sancionarían históricamente la serie de medidas que culminaron con la expulsión de los moriscos; aunque, como se ha visto, la representación ignora ese final trágico y expresa la misma intolerancia camuflada, haciendo que los vencidos se conviertan a la religión cristiana. Ya he subrayado cómo las danzas de la conquista americanas emplean un recurso teatral semejante. Ahí también se hunde la religión de los antepasados y se convierten al cristianismo; la diferencia, en el plano histórico, radica en que en vez de expulsión se produce un destierro interior de los indios. Este paralelismo estricto en el desenlace dramático queda patente. Sirva de ilustración de ese imaginario final feliz expresado con la conversión del rey moro el último parlamento que éste pronuncia según el texto inédito de Tímar:

Basta, valiente cristiano,
que bien vencido me quedo
de la ley de Jesucristo
y de tu brillante acero.
Llévame donde reciba

el bautismo en breve tiempo,
 confesaré la fe
 de Cristo Redentor nuestro.
 Y vosotros mis vasallos
 seréis dignos de mi aprecio
 si os volvéis cristianos
 y creéis en Dios verdadero,
 que la ley de los cristianos
 es la que rige en el cielo.

Este mecanismo de reconciliación en un plano irreal ostenta una coincidencia sorprendente en la *Danza de la conquista* guatemalteca:

«Desde Utatlán, el rey Quiché envía a los jóvenes príncipes a Alvarado para anunciarle que desea convertirse. (...) Los españoles se dirigen en seguida a Utatlán, donde el rey Quiché les recibe con humildad, declarándose vasallo del rey de España y contando que se le apareció el Espíritu Santo en sueños bajo la forma de una paloma. Los antiguos adversarios se reconcilian entonces, y los indios reciben el bautismo en medio del entusiasmo general. La pieza finaliza con alabanzas a los santos y a la Virgen.» (Wachtel: 76).

E igualmente, al final de la *Danza de la gran conquista* mexicana:

«El curso del combate ha demostrado la potencia del dios cristiano. Moctezuma expresa de nuevo su amor por Cristo, y la pieza termina con alabanzas a Cortés: 'Que quien nos ha reunido aquí nos reúna también en el Paraíso. ¡Viva Don Fernando!'" (Wachtel: 81).

Recuérdese asimismo aquella última escena, tras la muerte de Atahualpa, donde surge, como *deus ex machina*, el rey de España castigando a Pizarro. Constituye otra forma de idealización imaginaria que hace buenos y reconcilia finalmente a ambos reyes¹⁸. Esa escena supone una ingeniosa solución de compromiso: Aparentemente da la razón a los indios, que así dan suelta a su deseo de vengarse del conquistador, pero en el plano imaginario. Con todo, el significado decisivo es otro (coincidente con el de la conversión del rey moro). Pues no son los dioses incas los que castigan a Pizarro, ya que han muerto, sino el símbolo del poder conquistador, asumido de ese modo paradójico por los indígenas. La misma venganza simbólica implica el sometimiento al universo hispano conquistador.

Por lo demás, el mecanismo de mediación simbólica o imaginaria en la «solución» del conflicto es siempre el mismo; quizá responda a

¹⁸ La realidad histórica es que Pizarro fue asesinado por seguidores de Alvarado, a quien él a su vez había mandado ejecutar.

una artimaña ideológica universal; pero de lo que no cabe duda es de que constituye un modo de operar del pensamiento popular ante ciertos callejones sin salida. Consiste en el recurso a una instancia proyectada por encima de los acontecimientos y que, desde fuera de ellos, inclina su curso, los sanciona y legitima. Se trata en concreto de la invocación a Cristo, a la Virgen, al Santo patrón, al Rey (o bien a la teología, la filosofía o la ciencia) que otorga la superioridad al español, demostrándola en su victoria. El universo simbólico del vencedor proporciona un marco de referencia y sentido de validez presuntamente universal, enmascarando así las destrucciones irreparables que, en el terreno de los crudos hechos, van siendo perpetradas, salvando sólo en la ficción el abismo que continúa separando a una civilización de la otra. Como una fuga por la tangente, sólo logra escapar ilusoriamente a la contradicción, ocultando la tragedia del más completo fracaso en el entendimiento intercultural, al tiempo que levanta una cortina de humo ante los atropellos efectivos que no han cesado de llevarse a cabo.

El contexto histórico y social aclara la etiología de las representaciones de moros y cristianos y las danzas de la conquista; un contexto que genera eso que algunos antropólogos denominan *cultura de conquista*¹⁹. Responde a la encrucijada de confrontación entre civilizaciones, y a las catástrofes que, tras la imposición de la cultura de los vencedores, se originan en la conciencia colectiva de la población resultante. Fiestas como las aquí estudiadas convierten esa conciencia en memoria colectiva, en un afán por salvarla.

¹⁹ Esa identidad contextual explica perfectamente el que en la América hispana arraigaran simultáneamente las danzas de la conquista y los dramas de moros y cristianos. ¿Qué sentido tienen unas fiestas de moros y cristianos allí donde nunca ha habido moros? Esa dualidad se debe, evidentemente, a la difusión cultural, explicable por la historia. Pero el motivo que favoreció esa difusión y ha avalado su permanencia reside seguramente en que estas fiestas constituyen una traducción de las otras, y en que en el fondo vienen a expresar el mismo mensaje. Sería un caso de *quid pro quo*, una sustitución de significantes sin variación del significado global. Allí, la fiesta de moros y cristianos es como una metáfora de la de «indios y españoles». Ambas responden a situaciones de conquista, si bien con una perspectiva cruzada: las de moros adoptan el punto de vista del cristiano; las de indios, aunque ambiguamente, el del indio. ¿Se corresponden con grupos sociales diferentes? Tal vez el símbolo del moro sirva para enmascarar al indio ante la conciencia de la civilización dominante.

La estructura ritual esconde el esquema de relaciones impuesto socialmente²⁰. El esquema común básico, subyacente a los mismos eslabones de la secuencia dramática, funciona como un operador lógico para la elaboración de una experiencia históricamente traumática y puede formularse como un paradigma de las relaciones sociales dominantes:

A - La civilización europea (cristiana/española) se encuentra frente a frente con una civilización extraeuropea (morisca/indiana). Los europeos pretenden imponerse por vía de negociación. Téngase en cuenta que este primer elemento aparece invertido en los textos de moros y cristianos, que suelen presentar a los moros como los invasores (si bien hay versiones menos claras al respecto).

B - Fracasada la negociación, los no europeos derrotan a los europeos, en una primera batalla: Los moros vencen a los cristianos; los indios, a los españoles. Se connota que los otros están en un nivel parejo, que su victoria es posible.

A₁ - Un segundo intento de negociar por parte de los europeos/cristianos/españoles, ahora desde una situación desventajosa, pero en el fondo con la mismas pretensiones iniciales, también fracasa.

B₂ - En una nueva batalla, los cristianos ganan definitivamente sobre los moros; y los españoles triunfan sobre los indios. Esto se atribuye, como ya señalé más arriba, a la intervención sobrenatural, lo que conlleva finalmente la derrota de los dioses de la otra civilización (el simbolismo de Mahoma ahogado, o del sacerdote inca muerto), confirmando la superioridad de la Cruz sobre la Media Luna y sobre el Sol inca (*Inti*).

Estos componentes se interrelacionan así: *A* es a *B* como *A₁* es a *B₁*, pero *A:B* es inferior a *A₁:B₁*. Como el primer par (adverso al europeo) es reemplazado por el segundo (favorable al europeo), eso implica que éste prevalece y es *superior*. En otras palabras: Dada la confrontación, es posible que los moros venzan a los cristianos, y que los indios venzan a los españoles. Es igualmente posible que los cristianos venzan a los moros, y que los españoles venzan a los indios. Puesto que esta segunda alternativa se impone de hecho por las armas, el hecho arrastra consigo la valoración acerca de la superioridad cultural. Un círculo vicioso se alimenta a sí mismo: La

²⁰ Algunos han señalado que los indios planteaban un esquema de relación diferente, dada su cosmovisión, que les llevaba a englobar a los europeos, a acoger, a convivir, en vez sentir necesidad de remarcar la distinción y de excluir a los otros. Quizá esta mentalidad propició su indefensión y precipitó su ruina.

preeminencia de nuestro Dios/civilización se muestra en nuestra victoria militar, y sólo el triunfo de nuestras armas demuestra dicha preeminencia. Parece deducirse la máxima de que «lo que no alcanza la negociación lo consigue la guerra», que hace de la guerra el supremo árbitro en las relaciones humanas.

Lo que esos ritos tratan de solucionar es el problema de la integración de una *etnia dominada* en el universo social existente. Tanto las danzas de la conquista como los moros y cristianos surgen en contextos de choque interétnico. Desarrollan sendas líneas de dramatizaciones que evocan la historia y la recrean simbólicamente, en el empeño de asumir ciertos acontecimientos fundacionales. Pero, como todo lenguaje simbólico, se caracteriza por la ambivalencia, el múltiple sentido. Aun cuando los vencidos tienen la palabra, como es el caso de los indios americanos, la balanza simbólica acaba inclinándose del lado de la legitimación de los dominadores. De todos modos, la etnia dominada se hace allí presente, es protagonista de la acción, revive cómo la suerte pudo quizá ser otra... Aunque, en general, la ambivalencia esté al servicio de la integración, no siempre es necesariamente así. La enorme diversidad de las versiones, de las tramas y de innumerables detalles ponen de relieve el forcejeo de esas ritualizaciones por conseguir a un tiempo la coherencia interna y la adaptación al medio social. Ahí está en juego la memoria colectiva, con un grado mayor o menor de fidelidad a la historia objetiva.

Ya he apuntado algunas de las frecuentes transposiciones, omisiones, lapsus, desdoblamiento, sustituciones, anacronismos, alteraciones de muchas clases a que es sometida en el relato la realidad históricamente conocida. En este punto, cabe discernir en los textos su menor o mayor fidelidad histórica, como lo hace Nathan Wachtel con las danzas de la conquista. Comprueba que la fidelidad histórica puede ser «fuerte» o «débil» y que se ordena en un eje, desde México (donde es muy débil la fidelidad) hasta los Andes (donde la fidelidad es muy fuerte). ¿Ocurre algo semejante con los relatos de moros y cristianos? Probablemente, aunque habría que estudiarlo más despacio. Una primera impresión es que en estos relatos hay un gran descuido por la veracidad de los hechos. En cualquier caso, las metamorfosis operadas por la mentalidad colectiva se explican, o son seleccionadas, por la función étnica y social que cumplen esos rituales: En el caso americano, en un contexto real adverso, dominado por la civilización europea, tienden a reafirmar más o menos encubiertamente la propia identidad indígena, india. Mientras que el caso español y andaluz, en un contexto sin

adversarios, reitera la recusación de la otra civilización, presente ya sólo en el plano simbólico.

Más en concreto, el grado de veracidad histórica se correlaciona, como también ha demostrado Wachtel, con el grado de conciencia de la propia identidad y la presencia de movimientos mesiánicos de rebelión y liberación étnica: «Durante el período colonial, los movimientos mesiánicos son, por así decirlo, constantes en los Andes, y casi inexistentes en México» (Wachtel, 1971: 91). Al final de los dramas de la muerte de Atahualpa, el coro indígena reza por la resurrección del Inca... lo que inspiró la imagen de un Inca futuro que acaudillaría a los indios peruanos. Efectivamente, en la región andina esos levantamientos, cuyas causas son complejas, entre los que destaca por su importancia el de Tupac Amaru, atestiguan también ese mesianismo soterrado (una de cuyas derivaciones se reflejaría hoy en el fanatismo terrorista de Sendero Luminoso). Distintas experiencias históricas modelan de manera diferente la memoria colectiva. Donde hay opresión y un callejón sin salida social se da un contexto donde surge la esperanza en un libertador²¹, cuya intervención mediará para salvar la contradicción, pese a que a veces sólo logre reproducir la tragedia.

En consecuencia, según la presencia o ausencia de sentido mesiánico, las representaciones oscilan entre el polo *utópico*, que con mayor o menor intensidad encierra una carga de resistencia, autoafirmación y emancipación india frente a la aculturación europea, y el polo claramente *ideológico*, que refuerza la integración étnica y la disolución de la propia identidad, convirtiendo ese tipo de memoria colectiva alienada en una forma de olvido.

La multitud de versiones evidencia que los mitos y los ritos, pese a su porte estereotipado, se transforman a lo largo del tiempo y al difundirse a lo ancho del espacio. A eso están expuestos siempre. Aun en el caso de que la presión social no les afecte en su estructura, los cambios socioculturales pueden hacer que se modifique su sentido y su función. Los motivos, funcionalidad y significación de las acciones

²¹ Desde otro punto de vista, la idea del desembarco de norteafricanos en la costa granadina debió ser, sin duda, durante bastantes años, la forma de mesianismo alentada por la población morisca, sojuzgada por Castilla y luego desterrada por otras zonas de la Península, antes de la expulsión. Quizá quede un vestigio en el refrán «Hay moros en la costa», que ha pasado al lenguaje coloquial andaluz para aludir a la cercanía de virtuales enemigos, o a la presencia de alguien con el que hay que andarse con cuidado.

simbólicas no son intrínsecos a la acción misma; están vinculados a la ecología social.

Para explicar la variabilidad observable entre las representaciones rituales de conquista, Demetrio E. Brisset propone una «ley de la disgregación», según la cual «A medida que un ritual se va diluyendo por la paulatina pérdida de sentido de su código simbólico, desaparecen sus elementos 'cristalizados' o incorporados evolutivamente, para quedar sólo el núcleo psicológico inicial, pero tan descontextualizado que se ignora su significado» (Brisset, 1988a: 533). De manera que el último «vestigio del antiguo ritual, según la recién enunciada *ley de la disgregación* sería su núcleo original» (*Ibidem*: 537). Es cierto que en muchos casos los rituales se irán descomponiendo, en contextos alejados en el espacio o el tiempo, hasta permanecer sólo algún «elemento simbólico» o «vestigio» desgajado, pero no es ya tan claro que lo que vaya quedando coincida precisamente con su «núcleo psicológico inicial», su significación original. Lo que queda al final de un proceso, en un momento dado, puede ser cualquier cosa, motivada quizá por la casualidad o por ser aquello que más probabilidades tiene de encajar con el nuevo uso que se ha ido imponiendo a los elementos rituales sobrevivientes en un nuevo contexto, en el que todo significado anterior puede haberse esfumado. Por ejemplo, el deslizamiento de la fiesta de moros y cristianos hacia un desfile carnavalesco, en el que, omitido todo el texto hablado, priman casi en exclusiva la vistosidad de las comparsas de danzantes y sus ostentaciones. ¿Hay pruebas para afirmar que ahí se preserva el núcleo original -suponiendo que sepamos ya cuál es éste-?

La transformación del simbolismo obedece a su propia lógica interna, en busca de coherencia, acusa el impacto de la alteración en los restantes subsistemas simbólicos de la sociedad, y reacciona a los condicionamientos históricos, económicos, políticos, religiosos, que operan como factores de selección del ecosistema social. La transformación puede ser muy polifacética. Resulta curioso a veces el deslizamiento, aun conservando intacta la representación, en el uso social que se hace de los códigos para significar otra cosa distinta: En el caso de Válor, presentado más arriba, desde principios del siglo XX hasta los años sesenta, la fiesta se mantuvo estableciendo una división social de papeles en la representación. Los organizadores eran la gente más pudiente e influyente del lugar, que se reservaban los personajes principales de ambos bandos; ensayaban con dedicación los diálogos correspondientes y los interpretaban montados a caballo, mientras que la gente humilde hacía de tropa de a pie, interviniendo

sólo con tiros y empujones.

A partir de los años setenta, sin embargo, con los cambios socioeconómicos y el regreso de los emigrantes, se alteró el reparto tradicional de papeles, de manera que otras gentes (emigrantes, jóvenes) comenzaron a representar los principales personajes, aun a costa de cierta desorganización. En otro pueblo de la Alpujarra se ha venido a establecer una equiparación entre «moro» y *rojo* (de izquierdas) y, del otro lado, entre «cristiano» y *de derechas*, debido al hecho de que personas con esa connotación política desempeñan los respectivos papeles. A partir de ahí, las relaciones sociales modernas, que oponen derechas e izquierdas han encontrado en la oposición de cristianos y moros el modo de expresarse y ritualizarse.

Tampoco hay que confundir la historia de los códigos, de los significantes, con la historia de su significado (como no se confunde el estudio filológico y semántico de una palabra con su etimología literal). Las danzas y fiestas transmiten una memoria colectiva, pero los significados, si es que no los significantes, de lo que recuerdan no dejan de variar con el tiempo, alterando su sentido y cumpliendo socialmente otras funciones. Aun cuando se preserve el simbolismo, la característica polisemia de lo simbólico hace que los significados se agolpen y superpongan unos a otros, y el cambiante contexto provoca que unos se actualicen, pasando a primer plano, y que los demás sean potencializados, pasando al estado virtual. Más allá y más acá caben la mutación innovadora y la extinción.

Pero, mientras persistan esas representaciones, el mayor riesgo vendrá de su *folclorización*, como modo mediante el cual las instituciones o la industria turística se apropian de esa visión autónoma de la historia cristalizada por el rito, el mito, la tradición de un pueblo. El proceso de folclorización conduce hacia la pérdida de la propia memoria histórica, hacia la amnesia colectiva, que es una forma de muerte cultural.

En definitiva, lo que está latente en representaciones como las analizadas en este trabajo es algo que dista demasiado del folclorismo y que el pensamiento popular plantea a su modo. Radica en el problema antropológico suscitado por el (des)encuentro entre civilizaciones, entre Castilla/España/Europa/Occidente y esas otras verdaderas civilizaciones, como lo eran, al filo de los tiempos modernos, la islámica andalusí, en una vieja frontera, y la incaica, la maya y la azteca, en el nuevo horizonte americano. En ambas coyunturas,

la misma incapacidad de encuentro, sea con el morisco, sea con el amerindio. Esa incapacidad manifiesta el problema estratégico que aqueja a las relaciones de Europa con las restantes civilizaciones y culturas. Desemboca en el fracaso del encuentro, en algún sistema de violencia contra el otro, cuyo prototipo lo ofrece la conquista. En el plano historiográfico, la conquista de Granada, con el colapso del Islam que pronto le seguiría, y la conquista de América constituyen momentos tan trascendentales de la historia europea como lo pueda ser la revolución francesa. Aún marcan nuestro presente.

Ese esquema de relaciones excluye el diálogo y se basa en la negación del otro, hasta llegar al canibalismo cultural, al etnocidio, al genocidio.

La visión eurocéntrica se encierra en una falsa totalidad que imposibilita el diálogo de civilizaciones, y legitima la política de fuerza que hace prevalecer el propio proyecto particular de civilización como sucedáneo del modelo universal de humanidad.

Para la resolución pragmática del desencuentro y la absorción o supeditación de los otros en el seno de la falsa totalidad, se han empleado dos procedimientos antagónicos: Uno *antropoémico*, como en Andalucía, vomitando del territorio a los moros al otro lado del estrecho de Gibraltar. Y el otro *antropofágico*, como en el área de las civilizaciones amerindias, engullendo a los indígenas en la trastienda de los estados nacionales de Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala, México, etc. Digestión harto difícil, enquistada después de medio milenio. Pero, ¿cuántas son las latitudes del planeta que no han sufrido los estragos de ese esquema bárbaro?

Todos los horizontes donde el rostro del otro (no sólo el musulmán y el amerindio sino el negro, el asiático, el palestino, el gitano y tantos otros) nos afronta con su mirada inquietante delimitan las fronteras de confrontación, de desencuentro generalizado entre culturas. Hasta ahora sólo la violencia ha asegurado la prosperidad, la victoria, el imperio del llamado Occidente, es decir, el Oeste (¿no representan las «películas del Oeste» una versión modernizada de las danzas de la conquista, pero contada por los conquistadores *yanquis*?). Hace ya tiempo que el mundo entero se convirtió en el Oeste, con el doble sentido que implica. Quinientos años de violencias generadoras de desintegración sociocultural, de paralización histórica, de incompreensión y subdesarrollo deberían bastar. Como debería callar ese discurso sordo de los filósofos de la modernidad que han exaltado y hasta

fundado ontológicamente la sedicente superioridad y universalidad de la humanidad europea. Lo que hoy es cada etnia, cada nación, cada pueblo es resultado del sistema de relaciones impuesto, en el interior de una totalidad en la que nadie ya es exótico, salvo en la medida en que no es reconocido. Al revés de lo canonizado por la tradición, el final feliz, o mejor, el principio de la verdadera reconciliación residiría en que el rey moro no tuviera que hacerse cristiano y bautizarse, en que el emperador indio no se viera obligado a abandonar el culto a sus dioses... Sin el reconocimiento de la alteridad, sin el respeto a la identidad del otro como otro, no cabe alternativa a la conquista.

OBRAS CITADAS

BERNABEU RICO, José Luis:

1981 *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*. Elche, Publicaciones de la UNED.

BRISSET MARTIN, Demetrio E.:

1984 «La toma del castillo: análisis de las escaramuzas de moros y cristianos de Granada», S. Rodríguez Becerra (coord.): *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura, 481-488.

1988a *Representaciones rituales hispánicas de conquista*. (Tesis doctoral). Madrid, Universidad Complutense.

1988b *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada, Diputación Provincial.

CASAS, Bartolomé de las

1542 *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona, Fontamara, 1974.

DOMINGUEZ MORANO, Carlos:

1989 «Moros y cristianos en Zújar. La mirada de un psicólogo», C. Alvarez Santaló (y otros): *La religiosidad popular, III*. Barcelona, Anthropos, 128-146.

GALEANO, Eduardo

1981 «La conquista continúa: Crimen y resurrección de los indios de Américas», *Nicaráuac* (Managua), nº 4, 121-127.

GUASTAVINO GALLEN, Guillermo:

1969 *La fiesta de moros y cristianos y su problemática*. Madrid, CSIC.

JAULIN, Robert (coord.)

1972 *El etnocidio a través de las Américas. Textos y documentos*. México, Siglo XXI, 1976.

RICARD, Robert:

1932 «Contribution à l'étude des fêtes 'Moros y cristianos' au Mexique», *Journal de la Société des Américanistes*. (Paris), vol. XXIV, 51-84.

1958 «Otra contribución al estudio de las fiestas de moros y cristianos», *Miscelánea Paul Rivet, II*. México, UNAM, 871-877.

RODRIGUEZ BECERRA, Salvador:

1980 «Cultura popular y fiestas», *Los andaluces*. Madrid, Istmo.

1984 «La fiesta de moros y cristianos en Andalucía», *Gazeta de Antropología*. (Granada), nº 3, 13-20.

WACHTEL, Nathan:

1971 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza, 1976.

WARMAN, Arturo:

1972 *La danza de moros y cristianos*. México, INAH, 1985 (2ª).

CAPÍTULO 9

SOBRE LA IDENTIDAD CULTURAL DE ANDALUCÍA

Al plantear estas cuestiones en torno al problema de la identidad cultural del pueblo andaluz, no está de más, como aclaración previa, ya tópica, señalar que empleo el término *cultura* en el sentido que le da la antropología, es decir, no referido solamente a los saberes, al mundo de los símbolos, valores o ideas, sino entendiendo la cultura de una manera global. El concepto de cultura alude al sistema común de vida de un pueblo, que es resultado de su historia, de la adaptación entre esa población humana y el medio ambiente en que habita, y transmitido socialmente; un proceso que se va realizando mediante técnicas productivas, mediante estructuras organizativas a nivel económico, social y político, y mediante concepciones de la vida, de tipo científico, mitológico, ético, religioso, etc. Por tanto, defino la cultura globalmente, abarcando todos los niveles que componen el sistema social, en su complejidad, interrelacionándose entre sí, operantes de modo consciente o inconsciente. Así, al hablar de cultura andaluza, me referiré a toda esa globalidad.

Hecha esta aclaración de rigor, quisiera formular tres preguntas a las que, seguidamente, intentaré proporcionar ciertos elementos de respuesta, que contribuyan al debate que hoy sigue planteado. Primera: ¿Existe realmente una cultura andaluza? Segunda: ¿Cuál es la identidad cultural del pueblo andaluz? Y tercera: ¿Qué futuro aguarda a Andalucía como forma de cultura?

¿Existe realmente una identidad?

Al preguntarnos por la existencia de la cultura andaluza, lo que inquirimos es si se puede hablar, propiamente, de *lo específico andaluz*, en cuanto diferenciable de lo español genérico, como un conjunto de caracteres que serían comunes a granadinos, malagueños y almerienses, sevillanos, gaditanos y onubenses, cordobeses y jienenses. Pues bien, no todo el mundo reconoce que exista. Hay

autores, alguno de cierto renombre, que niegan la existencia de una cultura andaluza como tal. Por ello mismo -piensan-, Andalucía no puede tener una «conciencia regional» (Castilla del Pino, 1974: 14). Al adoptar un punto de vista tan estrecho, que sólo reconoce la existencia de modos de producción, discontinuos entre sí, en cada uno de los cuales se agota de modo unilateral y *reduccionista* la explicación de una sociedad, no cabe hablar de ninguna cultura específicamente andaluza.

En el extremo opuesto de esta postura reductora y un tanto dogmática, encontramos una afirmación contundente de la identidad cultural andaluza, pero concibiéndola de un modo *esencialista*: Existiría, desde siempre, perdiéndose en los tiempos más remotos, una «esencia» de lo andaluz, permanente a través de los siglos, desde Tartesos hasta la actualidad, pasando por las sucesivas civilizaciones, romana, musulmana, castellana. Es lo que parece traslucirse en *El ideal andaluz*, de Blas Infante, donde afirma, por ejemplo: «La vida original, cuya continuidad perpetúa el genio de su antigua ascendencia, es alentada todavía por el pueblo andaluz... Su sangre ha podido enriquecerse con las frecuentes infusiones de sangre extraña, pero sus primitivas energías se han erguido siempre dominadoras» (Infante, 1915: 62). A pesar de los objetivos progresistas que inspiran a su autor, no sobrepasa el molde ahistórico, según el cual habría pervivido esa esencia andaluza cuasi-eterna.

La misma tesis esencialista, en versión no menos mítica, aparece en otras formulaciones, como las de cierto grupo que dice orientarse hacia «un nuevo ideal andaluz» y que invoca repetidamente una presunta «comunidad natural andalusí» (Al-Axan, s.f.), en tales términos milenaristas que no resisten ningún análisis.

Volviendo a la pregunta: entre la rotundidad de un «no» y un «sí» igualmente sospechosos, ¿existe la identidad cultural andaluza? Antes que nada, cabe una contestación afirmativa, empírica: Lo andaluz está ahí, es algo que vivimos, que sabemos diferenciar cuando tratamos con alguien andaluz, algo por lo que nos identifican desde fuera otros que no son andaluces. Es algo manifiesto en costumbres, habilidades para vivir, expresiones artísticas, sentimientos festivos y religiosos, etc. Dicho de otro modo, lo andaluz se nos da en objetivaciones sociales e históricas que ocurren ahí y se pueden observar.

Ahora bien, cuando nos planteamos la cuestión de si existe lo andaluz, lo que nos interrogamos es si corresponde a esa evidencia experiencial una explicación científica, que nos demuestre que, en

efecto, hay unas características específicas, definitorias de una cultura andaluza. No negamos, claro, la experiencia vivida. Se trata de averiguar si es posible esclarecerla mediante un conocimiento científico, si es posible un estudio antropológico de lo andaluz, del pueblo andaluz y su cultura, que resuelva críticamente la cuestión. Pese al estado embrionario de las investigaciones, el empeño parece posible; por más que diste todavía de poder presentar conclusiones.

Un intento ambicioso es el que desarrolla, en algunos de sus escritos sobre la historia y cultura del pueblo andaluz, José Acosta, que nos propone una hipótesis interpretativa de Andalucía, muy sugerente, aunque con un maximalismo harto discutible. Sostiene que ha habido continuidades y rupturas en la evolución sociocultural de Andalucía. En primer lugar, grandes períodos de continuidad y progreso: Estos irían desde Tartesos, que constituye la más antigua civilización del occidente europeo, hasta la Bética romana y hasta Al-Andalus. Durante estos tres períodos no se daría ninguna ruptura estructural profunda, sino una evolución cultural ascendente. Luego, dos épocas de ruptura y retroceso: La primera marcada, a partir del siglo XIII, por la implantación del feudalismo; y la segunda, en el siglo XIX, con la consolidación del capitalismo en la región. A pesar de todo (y aunque podamos relativizar el continuismo tartesio-bético-andalusi), ni siquiera estas rupturas aniquilaron el fondo étnico autóctono, sino que más bien ha habido como una «filtración del pasado» (Acosta Sánchez, 1979: 42; cfr. también 1978), una transmisión subterránea, una supervivencia, que marca la *identidad* cultural del pueblo andaluz, hasta nuestros días. No obstante, la problematicidad de una posición como ésta queda en evidencia cuando nos preguntamos, con el rigor que es debido, qué sentido y validez tiene ahí la «identidad».

Es Fernando Riaza quien ha llevado a cabo un serio análisis crítico del concepto de identidad, desde los ángulos lógico, psicológico, ideológico, filosófico e histórico, al objeto de discernir su valor epistemológico en la expresión «identidad andaluza», que con tanta ligereza y profusión se suele emplear. El resultado es que el concepto llega a disolverse casi del todo: El planteamiento puramente lógico no aclara nada; pues la «identidad andaluza pertenece al ámbito de los valores» (Riaza, 1982: 3). Las interpretaciones ideológica, histórica y psicológica, con sus variantes, tropiezan a su vez con dificultades, si es que no entran en un callejón sin salida, a la hora de definir estrictamente los rasgos constitutivos de esa identidad andaluza. Por tanto, la expresión tiene, a lo más, un alcance valorativo. Y Riaza lo

muestra efectuando un recorrido crítico por el pensamiento de los andalucistas pioneros, los escritos de Blas Infante, los ensayos de Ortega y Gasset, ciertas aproximaciones marxistas, la referencia a la historia de Andalucía.

Por ninguna parte cabe dotar a la identidad de un significado «científico»; sin duda «por defecto del concepto de identidad» (Riaza, 1982: 53). Su significación, potenciada por la necesidad política, viene a limitarse a «un sentimiento de comunión con unos rasgos que de hecho se dan» (*Ibidem*: 63) en la realidad andaluza. Viene a ser lo mismo que una identificación psicológica colectiva: La conciencia de los andaluces en cuanto «etnia» (en sentido amplio) vinculada a un territorio. Otra manera de entenderlo sería como conciencia que asume un mito, una utopía, un proyecto histórico: «Se convierte en identidad lo que no es -aunque sea mucho- sino el conjunto de metas del momento presente» (*Ibidem*: 72). El contenido de la identidad se resume, así, en el estado de conciencia actual, frecuentemente proyectado hacia atrás, en una lectura muy sesgada del pasado.

Por último, F. Riaza remacha esta crítica de la identidad redefiniéndola primordialmente como experiencia estética: «La identidad andaluza puede ser una proyección de la necesidad andaluza de gracia y de armonía. Es una emoción estética...» (1982: 88). Queda, pues, reducida a connotaciones valorativas, inseparable de ellas. La identidad andaluza alude a la «comunión valorativa con la propia región», a la «autoconciencia de cierta originalidad cultural», es decir, al fenómeno emotivo de la identificación colectiva de los andaluces, algo más subjetivo que objetivo.

Esta visión de Riaza, con ser cierta en lo que positivamente afirma, no deja de parecerme minimalista. Puede afirmarse más. Aparte la conciencia de identificación (cuyo objeto y contenido carecerían de objetividad sobre la que fundarse científicamente), es posible sistematizar un conjunto de rasgos socioculturales, susceptibles de objetivar esa identidad histórica, por relativa que sea, reconocible no obstante con el grado de validez objetiva exigido a las ciencias del hombre. Para ello, habrá que seguir la pista de estudios como los de Christian Gras (cfr. 1979), que el propio Riaza menciona, y de manera más general, acudir a la antropología social y cultural (a la que este autor parece no haber prestado apenas atención, pese a ser la vía más indicada para responder a la cuestión de la identidad cultural). A la antropología le corresponde desvelar cuáles son los rasgos socioculturales peculiares del área cultural andaluza, así como

su variabilidad interior y sus relaciones de semejanza y diferencia con respecto a otras áreas colindantes. Aunque esta línea de investigación aún no se encuentre bastante avanzada aquí, existen estudios que han abierto el camino. Por ejemplo, los tres capítulos que el antropólogo Isidoro Moreno (cfr. 1981a, 1981b, 1981c) dedica precisamente al problema de la identidad andaluza, en el último volumen de la *Historia de Andalucía*, publicada por Editorial Planeta²².

Mantendremos, por consiguiente, una tesis más asertiva, sin rehusar a la rigurosidad, en la misma línea optimista con que Antonio Domínguez Ortiz introducía la citada *Historia de Andalucía*, subrayando que es innegable «la evidencia de una cultura andaluza y de una autoconciencia de la peculiaridad del hombre andaluz» (1980: 11). Hay que reconocer el hecho, por más que haya que investigarlo más a fondo. Prosigue Domínguez Ortiz: «Aunque en el poblamiento de nuestra tierra haya habido rupturas de continuidad, algunas muy hondas, han permanecido ciertas constantes a lo largo de siglos y milenios, y esas constantes son las que justifican que podamos hablar de una historia andaluza...» (*Ibidem*: 11). Esas constantes son factores de continuidad, y pueden ser uno de los objetivos en el estudio de la identidad cultural andaluza; sin olvidar que se trata de constantes que se entremezclan simultáneamente con irrupciones nuevas.

Reafirmamos la existencia de un área cultural andaluza, específica, si bien compleja y abierta a otros ámbitos. Tal como ha llegado a nosotros, la cultura andaluza, por debajo, se descompone a su vez en particularizaciones culturales o subculturas: Hay una Andalucía Alta y una Andalucía Baja, hay pervivencias de lo que fueron cuatro reinos medievales (Córdoba, Sevilla, Jaén y Granada), hay una diversidad comarcal perceptible; y el proceso podría prolongarse hasta la multiplicidad de lo individual, en último extremo. Mientras que, por arriba, se da una inserción en otras áreas socioculturales, cada una de las cuales queda englobada en un conjunto de ámbito mayor: La cultura andaluza en la española, en la europea, en la occidental; más las relaciones con áreas extraoccidentales y con la cultura como fenómeno universal, por la que comparte unos universales culturales, caracterizadores de toda vida social de los humanos. Todo lo cual no significa la disolución de ninguno de estos niveles en aquél que lo envuelve. Cada uno preserva cierta autonomía

²² Otras referencias interesantes son Alfonso Carlos Comín (1970) y Juan José Sánchez (1982).

y especificidad propia. En definitiva, la cultura andaluza está ahí, en sus objetivaciones históricas y en determinados rasgos que configuran la manera de ser del andaluz, su subjetividad. La conciencia de esta identidad ha salido reforzada, en los últimos decenios, al agudizarse la explotación y la dependencia de Andalucía.

Las inexorables alteraciones, las irrupciones, quedan luego inscritas en la identidad del pueblo; como también los dualismos, la confrontación, la opresión aportan rasgos identificadores. Es toda una historia, quizá singular, en cuanto marcada por el complejo trayecto a través del que se ha llegado a la forma actual. De ahí, la identidad andaluza como conjunto de esquemas y referencias socioculturales compartidos, constituidos por una combinación estructural, un trasfondo histórico y ecológico, variable con respecto a otras, algunas de las cuales pueden pertenecer al mismo grupo de transformación (a la misma tradición común, original o entrecruzada, etc.); identidad apreciable, sensible e intelectualmente, en síntesis, por cierto aire, cierto sabor singular.

¿Cuál es esa identidad cultural andaluza?

Nos preguntamos, ya en el supuesto de que existe, cuál es esa identidad cultural andaluza y cuáles los caracteres fundamentales de ese pueblo andaluz. Nos interesan, claro está, los principales caracteres constitutivos de su diferencia: lo que denominaré la *etnicidad* andaluza, un concepto más preciso que otros²³, desde el punto de vista antropológico. Alude precisamente a la idiosincrasia, a la personalidad histórica de un pueblo, a su identificación sociocultural.

A la hora de definir la etnicidad de Andalucía, ha habido notorios falseamientos, que han hipostasiado el tópico o le han conferido un espaldarazo «científico». La muestra más conspicua de estos plantea-

²³ Efectivamente, otros conceptos van cargados de connotaciones bastante difusas. No es ya muy científico hablar de *raza*, después de la crítica radical que la propia antropología biológica ha hecho de este término que, por lo demás, no incluye los aspectos culturales. La idea de *nacionalidad* comporta un significado más bien político y jurídico, que sustenta históricamente al estado-nación. El *país* denota sobre todo un sentido geográfico o geopolítico. Es decir, no se corresponden con el concepto de cultura: Hay naciones o países donde conviven varias culturas; culturas que se extienden a varios países; razas diferentes que desarrollan una misma cultura...

mientos pseudocientíficos la encontramos en la frívola *Teoría de Andalucía* que pergeñó José Ortega y Gasset, en 1927, recogida en sus obras completas. En esta «teoría» orteguiana se eleva el tópico más vulgar nada menos que a categoría antropológica desde la que entender Andalucía. Acepta Ortega que Andalucía es «de todas las regiones españolas, la que posee una cultura más radicalmente suya», pero a continuación la define como una cultura de cortijeros, basada durante cuatro mil años en la «holgazanería». Una holgazanería -según él- que «ha hecho posible la deleitable y perenne vida andaluza. La famosa holgazanería del andaluz es precisamente la fórmula de su cultura» (Ortega, 1927: 116). Lo peculiar del andaluz sería -para el preclaro filósofo- el «ideal vegetativo»; su característica principal, el «sentido vegetal de la existencia»: o sea, «la pereza como ideal y como estilo de cultura». En realidad, con este tipo de interpretaciones, lo que se fomenta es la legitimación del atraso y la marginación de Andalucía, achacándosela a la idiosincrasia indolente del pueblo, en lugar de analizar las causas históricas reales, que han intervenido.

Esto es sólo un índice de las muchas manipulaciones habidas, como las que, durante la época de Franco, instrumentaron el folclore andaluz como careta de la España «diferente». Y en el trasfondo, el clisé típico y tópico del andaluz, que lo describe automáticamente como vago, insolidario, individualista, jaranero...

Falta, a todas luces, seguir avanzando en el estudio de la historia de Andalucía, y más aún en la antropología de Andalucía, labor en la que andamos empeñados. No obstante, podemos bosquejar ya algunos rasgos antropológicos de lo andaluz, algunos caracteres comunes o invariantes. Citando de nuevo a Domínguez Ortiz, hay ciertas constantes que constituyen factores de continuidad en la historia de Andalucía y, por tanto, componentes de su identidad. La primera constante es el marco natural y geográfico, un marco ecológico muy peculiar: Sus sierras, sus campiñas, sus ríos, sus dos mares, su clima, configuran ya el medio ambiente, en relación con el cual se tiene que plantear y resolver necesariamente la cultura andaluza (sin caer en ningún reduccionismo geográfico). La segunda constante es su población, no identificando población con raza o identidad biológica, sino atendiendo a un poblamiento ininterrumpido compatible con numerosos trasiegos étnicos, a veces cuantiosos, que de alguna manera se han integrado en la población andaluza -como el vino en la solera que lo transforma-. En este proceso no puede excluirse la transmisión de determinados rasgos de una etnicidad fundamental, persistente al tiempo que evolutiva. Pues «la identidad de un pueblo,

como la de un río, es compatible con la movilidad y continua renovación de las partículas que lo componen» (Domínguez Ortiz, 1980: 11). No hace falta la continuidad a nivel biológico de una supuesta raza humana, ni la perpetuación de unas instituciones sociales inmutables.

Sobre estas bases, podemos afirmar que la etnicidad andaluza existe realmente, con un perfil diferenciado, diacrónica y diatópicamente, con respecto a los pueblos circundantes. ¿Cuáles son los trazos más sobresalientes de esta cultura?²⁴.

Según alguna de las hipótesis, serían características de la cultura andaluza, a lo largo de la historia: La apertura y universalidad, la complejidad o diversidad interna, el cultivo de la sensualidad, la tendencia a lo provisional, la sobrevaloración de lo accesorio, la minusvaloración de rasgos muy esenciales en otros pueblos, etc. Tales características «parecen ser rastreables en todos los períodos de nuestra historia, y se manifiestan de forma diversa en esa constelación de elementos que llamamos cultura» (cfr *Gran Enciclopedia*, art. «cultura andaluza», 1979, vol. 3: 1124). Pero tal vez adolezcan de contornos excesivamente imprecisos, abstractos, o poco peculiares.

El ya mentado José Acosta delinea con mayor precisión el carácter sociocultural andaluz, al que atribuye cinco notas fundamentales (cfr. 1979): Primera, la visión universalista, debida al papel histórico de puente entre distintas civilizaciones, que ha realizado Andalucía; lo que la ha llevado a elaborar una síntesis propia, marcadamente abierta, internacionalista, humanista. Segunda, el radicalismo revolucionario, puesto de manifiesto en explosiones colectivas, a lo largo de su historia, y acendrado desde el siglo pasado por las ideologías sociales contemporáneas. Tercera, en contraste con ese radicalismo, un escepticismo político muy acusado, que lleva muchas veces al pueblo a la pasividad, al pesimismo ante los pequeños logros de la política cotidiana; sólo en grandes momentos se moviliza de forma radical. Cuarta, la escasa europeidad, originada por el hecho de encontrarse Andalucía en una encrucijada fronteriza de la llamada

²⁴ Una amiga alemana, afincada durante muchos años en Granada, improvisaba así su imagen del andaluz, en clave psicológica: "Dice las cosas serias en broma, y al revés, las bromas muy en serio; se repite mucho; en seguida acoge al otro, pero no se abre hasta el fondo, aunque es muy sociable; es exagerado; su cultura la hace oralmente, a través de la conversación (más que a través de libros); tiene una mentalidad concreta y realista; es creativo e imaginativo; extremista; supersticioso."

civilización occidental, su identificación con ésta resulta un tanto relativa; hay una carga orientalizante, acumulada desde su nacimiento histórico (todavía hoy se reflejaría en la lidia del toro, ciertas formas del baile y el cante, del arte y la religión popular). Y quinta característica, el predominio del realismo y la sensualidad sobre el misticismo, como puede advertirse en la vida andaluza y en su estética.

Cabrían todavía otros varios elencos de rasgos culturales, correspondientes a otras tantas interpretaciones de la identidad andaluza, y coincidentes sin duda en los principales puntos e incluso en su orientación genérica. Sólo voy a referirme ya a la elaboración de Isidoro Moreno, que anunciaba más arriba.

Para este antropólogo sevillano, el primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza se produce en el período 1868-1890; es decir, a partir de la revolución «gloriosa», que abrió las puertas a nuevas corrientes de pensamiento libre (cfr. Moreno, 1981a). Surgen los primeros antropólogos y folcloristas andaluces, estudiosos de la cultura popular, quienes formulan las primeras definiciones de la etnicidad andaluza. Este movimiento intelectual afirmó la identidad andaluza y trató de investigarla con métodos científicos; pero no lograron la toma de conciencia por parte del pueblo; los importantes movimientos sociales y políticos de la época, tanto de la burguesía como del proletariado, no conectaron con el movimiento cultural andalucista.

Con la restauración canovista, naufragó el proyecto de los pioneros. Hasta que, ya en nuestro siglo, se emprende una nueva búsqueda de la identidad, datable entre los años 1910-1936 (cfr. Moreno, 1981b). Se trata ahora de un movimiento regionalista de carácter político-cultural. Pretenden que el pueblo andaluz adquiriera conciencia de su identidad, si bien la diseñan como «esencia», como aspiración a un ideal andaluz, siguiendo más la senda del ensayismo que de la investigación. Con todo, ponen de relieve las injusticias de la realidad andaluza. Desarrollan una creciente, aunque ambigua, orientación política regionalista. Y a la postre, continúan desconectados de la gran burguesía y de la clase obrera. La identidad de Andalucía no alcanza a formularse teóricamente con coherencia, ni a implantarse en la conciencia y la práctica política de las mayorías andaluzas.

En el tercer período, 1936-1981, sí culminará la larga marcha hacia la generalización de la conciencia de identidad. Y es aquí donde Isidoro Moreno (1981c; cfr. también 1980 y 1981d) configura los rasgos de esta etnicidad. Pese a la manipulación de la cultura andaluza por el régimen franquista, no han podido neutralizarla.

¿Cómo concebir esta identidad cultural? ¿Cuáles son las principales características de la etnicidad andaluza? Escribe I. Moreno: «La cultura andaluza actual (...) es una realidad que expresa la experiencia, básicamente común en sus aspectos fundamentales, de unas colectividades que se han ido convirtiendo en un *pueblo* específico, como fruto de un proceso histórico de varios siglos, que ha terminado de cristalizar precisamente como una de las más importantes consecuencias del proceso de consolidación en España del modo de producción capitalista y la asignación a Andalucía de un papel dependiente y periférico dentro del sistema» (Moreno, 1981c: 281-282). Un pueblo y su cultura han resultado de un proceso histórico específico, en el que se integran constelaciones de elementos materiales y simbólicos, procedentes de pretéritas civilizaciones, sin que esto obste a que haya una discontinuidad tanto biológica como cultural del pueblo andaluz de hoy respecto a aquellas civilizaciones. No hay que olvidar la ruptura violenta de Andalucía, en el siglo XIII, ni su reunificación violenta a fines del siglo XV. A partir de ahí, se gesta un «proceso histórico específico» muy distinto del que siguen otras regiones de la península.

En la edad moderna, crece una experiencia colectiva común, marcada luego enormemente por el papel dependiente y periférico que se le asigna, con la consolidación del sistema capitalista en España. Cristaliza una «etnicidad objetiva» de Andalucía: Aparecen producciones culturales propias, a veces reestructurando elementos anteriores. Lo andaluz queda conformado en torno a dos ejes, el de las formas específicas de las *estructuras* que mantienen el sojuzgamiento de Andalucía, y el de las formas específicas que expresan las vivencias de los andaluces dominados, como *cultura popular*. Una muestra ejemplar de lo que representa este segundo eje sería el cante flamenco: sólo un grito de rebeldía, pero protesta objetiva, cargado de potencial liberador, «uno de los principales signos de identidad del pueblo andaluz» (Moreno, 1981c: 280).

La secular opresión estructural, sobre todo por parte de los grandes terratenientes, explica -según Moreno- dos características culturales muy significativas. Primera, la «tendencia a la personalización de las relaciones sociales», que lleva a formar pequeños grupos muy cohesionados, donde el individuo se siente protegido, respaldado, a la par que implica toda su personalidad. La relación personal es clave, incluso por encima de las ideologías y los intereses objetivos. También en la religión popular entra en juego el mismo principio organizativo. La segunda característica es «la negación simbólica de la subalternidad, el rechazo de la interiorización de la inferioridad». No bastan las tremendas desigualdades para que el andaluz admita *ser*

menos que nadie, y encuentra mil formas de «compensación» cultural que le refuerzan el sentido de autoestima: Blancura de cal, limpieza, flores, amor propio, forma de hablar, celebraciones y fiestas donde se invierten simbólicamente las categorías sociales. Pero si las rebeliones necesitan ser ritualizadas «es porque está presente la posibilidad potencial de que se desarrollen en una dirección no ya simbólica» sino real. El hecho es que, en los últimos veinte años, la gran mayoría de los andaluces han despertado al sentimiento y la conciencia de su identidad como tales.

La identidad andaluza, en suma, está configurada «no solamente por una situación de explotación económica, sino también por unos elementos culturales, dialécticamente relacionados con esa situación» (Moreno, 1981c: 290), lo que a través del proceso histórico concreto ha conducido hasta la emergencia de un nuevo nacionalismo. Se potencian una a otra, recursivamente, la conciencia de explotación y dependencia (con sus secuelas de subdesarrollo, emigración, paro, analfabetismo práctico), y la conciencia de la propia identidad cultural andaluza (con sus maneras de sentir y expresar la común experiencia de la injusticia soportada).

A todo ello hay que agregar, según advierte Isidoro Moreno, tres fenómenos nuevos históricamente, con vistas a perfilar las suertes de Andalucía: 1, la generalización de la conciencia de identidad; 2, la conciencia de que las estructuras causantes del subdesarrollo estriban, más allá del marco andaluz, en la posición dependiente asignada dentro del sistema estatal e internacional; 3, la confluencia iniciada ya entre el movimiento intelectual que indaga la realidad andaluza, y los movimientos político y obrero andaluces, en una línea nacionalista.

Al menos «Andalucía ya existe en el sentimiento y la conciencia de los andaluces» (Moreno, 1981c: 298), por mucho que aún falte para la adecuada explicación antropológica.

¿Qué futuro aguarda a la cultura andaluza?

La historia de un pueblo está vinculada a la conciencia de su identidad, tanto como al dominio sobre sus condiciones de vida reales. Y sabemos que la conciencia de la identidad cultural de Andalucía se encuentra alienada en buena medida, cosa que incide negativamente en su historia. La forma actual de esta alienación sociocultural tiene sus causas recientes en la irrupción del modelo

capitalista, desde mediados del siglo XIX, por señalar un inicio. Es más que probable que esa irrupción haya supuesto el ataque más bárbaro contra la identidad tradicional andaluza. A partir de ahí se van instaurando las condiciones del subdesarrollo en su forma actual, se va demoliendo el modo de vida tradicional y fomentando una amnesia histórica que tocó fondo hacia mitad de nuestro siglo. Sin soberanía política y perdidas las riendas de su progreso económico, Andalucía perdía también la memoria de sí misma, su conciencia histórica como pueblo. Gobernada por una oligarquía «centralista», bajo el sometimiento al imperialismo inglés, primero, y norteamericano después, es acosada por un proceso de aculturación que trae a la vez la enajenación de su identidad cultural. Hay una creciente invasión cultural extranjera, un ataque de modelos socioculturales, modos de producción, instituciones, deportes, valores y modas ajenos, que cada día más arrinconan nuestras peculiaridades en el capítulo del folclore.

Hablar de aculturación es lo mismo que hablar de situación de dependencia, situación semicolonial, cuasicolonial, neocolonial. De acuerdo con la investigación antropológica de los procesos aculturativos, éstos admiten varias salidas: Una de ellas es el repliegue en formas culturales de la propia tradición, en un ademán de defensa reactivo y regresivo.

La segunda posibilidad estriba en la asimilación de los patrones extraños, hasta el punto de disolver por completo la propia etnicidad, que perderá definitivamente su identidad. Y la tercera supone una acogida selectiva de los aportes culturales exógenos, que se adaptan en orden a la reestructuración de la propia identidad cultural, reforzada, modernizada. Pues bien, en el caso del actual proceso de colonización cultural de Andalucía, el dilema parece estar entre la salida segunda y la tercera. Por un lado, vamos camino de homogeneizarnos, conformándonos vertiginosamente al «estilo de vida norteamericano», teledirigido. Pero al mismo tiempo, surge un anhelo de vincular nuestras raíces históricas y etnológicas con la modernidad y una mayor autonomía, mediante lo cual la creatividad del pueblo andaluz busca elaborar una nueva síntesis. Para que se haga posible, habría que reunir complejas condiciones hoy oscuramente previsibles.

El futuro de la cultura andaluza se halla en una encrucijada de incertidumbres, entre determinantes que escapan a nuestro dominio, indeterminismos que nadie controla y unas opciones lúdicas que acertarán o errarán el rumbo. Lo que está claro es que no se trata de reanimar cadáveres, en una reversibilidad históricamente imposible, como ésos que añoran volver a hablar en «aljamía», o la conversión

masiva al Islam (aunque sea deseable comprender el mensaje de esta gran religión); de nada serviría restaurar el despotismo omeya, o la organización tribal, o el modo de producción tartésico. Tampoco basta con predicar un nuevo ideal andaluz, basado en la «recuperación de nuestra identidad como comunidad natural», que no pasa de ser un mito escasamente ilustrado; pues ni hubo ni cabe sociedad «natural», al margen de lo cultural e histórico. Y el afán de «recuperar» la propia identidad es una formulación desafortunada, que quizá quiera decir: volver a hacerse con autonomía (mitificando momentos pretéritos en los que se imagina que la hubo) para determinar el propio destino. Más bien, de lo que se trata es de conducir, desde la realidad presente, un proceso complejo de liberación y a la vez de arraigamiento, en el que la tradición viva preserve sus valores incorporándolos críticamente en lo moderno.

En este proceso de recepción y transformación sociocultural, del que es imposible zafarse, la sabiduría está en ser capaces de lograr estructuras socioculturales que equilibren la convivencia, una síntesis original, tanto por su arraigo en los orígenes, como por su innovación en respuesta a la problemática contemporánea.

La enajenación o la catástrofe no exigen tantos cuidados; pero la vida saludable del pueblo andaluz y su autoidentificación, sí. La antropología y las demás ciencias del hombre deben aportar instrumentos intelectuales que iluminen la acción. Se requiere que el pueblo andaluz extraiga, de la memoria histórica de su pasado, las lecciones que aún no hemos aprendido; que cobre conciencia histórica de la situación y posibilidades presentes, para no desaprovechar las bazas reales, por modestas que sean; y que aplique la imaginación a diseñar un proyecto político de futuro, capaz de polarizar los afanes de la inmensa mayoría de los ciudadanos.

Con ese objetivo, buscar y definir la propia identidad resulta una necesidad social primaria. Al fin y al cabo, toda cultura, toda etnicidad, es un modo de identificación. Pero no hay que dejar a la sombra que la identidad etnológica resulta de la diferenciación, sin que ésta aniquile la identidad básica compartida. Diferenciarse equivale a un proceso de identificación. Autoidentificarse puede entenderse simplemente como hacerse autónomos para diferenciarse/identificarse a sí mismos como pueblo. El concepto de identidad se hace complejo, es biocultural, conlleva dimensiones sincrónicas y diacrónicas. La identidad no está completamente cerrada a la alteridad, sino que se alimenta de ella. Lo que nos

identifica supone una herencia biológica y sociocultural de épocas pasadas, cuyos logros y fracasos forman parte de nuestro patrimonio colectivo. La identidad, pues, implica la diferencia; semeja un concepto «corredizo», múltiple, relativo, radicalmente abierto, casi inasible²⁵ aunque imprescindible, cuya fisonomía se va transformando a lo largo del devenir. Sus estructuras van a reestructurarse en nuevas síntesis, en una reorganización donde permanencia e impermanencia, homogeneidad y heterogeneización se combinan entre sí. Por tales razones, es preciso cuestionar toda visión primaria e inmediata de la identidad cultural, por la que cada grupo humano tiende a dejarse engañar e incurrir en el ingenuo etnocentrismo de la mera identidad subjetiva, autosuficiente, privilegiada, incomparable... Seamos más bien modestos y consideremos toda identidad actual como penúltima, siempre inconclusa.

Los rasgos heredados y vigentes de la etnicidad andaluza no son todos sanos y canonizables; han de ser sometidos al análisis crítico; habrá que discernir siempre entre rasgos alienantes (parte de una historia de opresión y explotación) y rasgos liberadores (preservables para el futuro). Sin que esto obste, antes al contrario, para anudar fuertemente memoria, conciencia e imaginación históricas, como contenido viviente de una identidad cultural que los andaluces han de apropiarse crítica y creativamente.

Esa tarea no progresará mucho, si no se consiguen mayores cotas de autonomía política y autogobierno. Cosa que, a su vez, no resultará real sin una reapropiación de los recursos tecnoeconómicos de Andalucía y su gestión.

Para tales fines, la experiencia histórica del último siglo parece poner en entredicho la validez del modelo de crecimiento y cultura llamado occidental. Pues éste aparece como el que más bárbaramente ha desintegrado la identidad cultural andaluza (y a nivel etnológico, la mayor parte de las culturas del planeta), impidiendo su desarrollo autónomo e imponiendo un subdesarrollo forzoso. Ya se ha demostrado hasta la saciedad cómo este modelo dominante no puede

²⁵ El concepto de identidad no es hermético sino que implica la idea de apertura, como hace notar Edgar Morin (1977: 241-242). Conviene también meditar la afirmación de Claude Lévi-Strauss, en el capítulo de conclusiones del seminario interdisciplinar que dirigió, en 1974-1975, en torno a *La identidad*: «...la identidad es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real» (Lévi-Strauss, 1977: 369).

progresar más que destruyendo otras culturas, homogeneizando, uniformando, es decir: disolviendo lo específico andaluz, confinando «lo andaluz» en la marginalidad folclórica y pintoresca. Si esto fuera así, la conclusión lógica indica que la transformación del modelo de desarrollo occidental constituiría la condición de posibilidad para la afirmación real de la autoidentidad andaluza, en nuestro caso. Y sin duda, también a la inversa: Los esfuerzos por afirmar la identidad andaluza pueden contribuir a vencer ese modelo de subdesarrollo que nos mortifica.

Antropología e historia nos vienen a mostrar que no es imposible la autoidentificación sociocultural de Andalucía, en el contexto de un pluralismo etnológico planetario. Es posible y es deseable. No cabe otra estrategia con futuro que la que conduzca a cada pueblo a determinar por sí mismo sus condiciones globales de existencia, en interdependencia con todos y en especial en solidaridad con los más depauperados.

Únicamente este sendero ético y político conducirá al fortalecimiento de lo que constituye nuestro nivel de identidad específicamente humana, que es el de la cualidad de autodeterminar el sentido y los modos de la vida. O todavía más radicalmente, si queremos poner las cosas en su sitio, deberemos tomar conciencia de otra identidad aún más fundamental, que es la de seres vivientes; sólo sobre esta base somos humanos, y luego todo lo demás: occidentales, europeos, españoles, andaluces. Hasta el punto de que ser andaluz es tan sólo un modo diferenciado y peculiar, provisional, de ser hombre y de existir entre los millones de especies vivas del planeta.

OBRAS CITADAS

- ACOSTA SANCHEZ, José
 1978 *Andalucía. Reconstrucción de una identidad y la lucha contra el centralismo*. Barcelona, Anagrama.
 1979 *Historia y cultura del pueblo andaluz*. Barcelona, Anagrama.
- AL-AXAN, Enmanuel
 s.f. *Hacia un nuevo ideal andaluz* (sin pie de imprenta).

CASTILLA DEL PINO, Carlos

1974 «Andalucía no existe», *La Ilustración Regional* (Sevilla), nº 4, 14-15.

COMIN, Alfonso Carlos

1970 *Noticia de Andalucía*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo.

DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio

1980 «Introducción general», *Historia de Andalucía, I*. Barcelona, Cupsa-Planeta, 10-13.

GRAN ENCICLOPEDIA...

1979 *Gran Enciclopedia de Andalucía*. Sevilla, Promociones Culturales Andaluzas.

GRAS, Christian

1979 *Regiones y autonomías en Europa occidental desde 1918. Carácter étnico, regionalismo y subnacionalismo*. Granada, Instituto de Desarrollo Regional.

INFANTE, Blas

1915 *El ideal andaluz*, Madrid, Tucur, 1976.

MORENO NAVARRO, Isidoro

1980 «Sobre 'lo andaluz' y la identidad andaluza», *Hacia una Andalucía libre*, Sevilla, Edicusa, 212 y ss.

1981a «Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1868-1890)», *Historia de Andalucía, VIII*. Barcelona, Cupsa-Planeta, págs. 233-251.

1981b «La nueva búsqueda de la identidad (1910-1936)», *Historia de Andalucía, VIII*. Barcelona, Cupsa-Planeta, págs. 253-273.

1981c «Hacia una generalización de la conciencia de identidad (1936-1981)», *Historia de Andalucía, VIII*. Barcelona, Cupsa-Planeta, págs. 275-298.

1981d «Rechazo de la dependencia y afirmación de la identidad: las bases del nacionalismo andaluz», *I Jornadas de estudios socioeconómicos de las Comunidades Autónomas*, Sevilla, tomo III: 87 y ss.

MORIN, Edgar

1977 *El método, I: La naturaleza de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1981.

ORTEGA GASSET, José

1927 «Teoría de Andalucía», *Obras completas*. Tomo VI. Madrid, Revista de Occidente, 1952, págs. 111 y ss. (Un anticipo de esta teoría había sido el artículo «Para un libro no escrito», *Obras completas*. Tomo III.

RIAZA, Fernando

1982 *Crítica de la identidad andaluza*. Granada, Instituto de Desarrollo Regional.

SANCHEZ BERNAL, José

1982 «Aproximación al problema cultural de Andalucía. I, El problema y sus raíces históricas», *Proyección* (Granada), nº 126: 223-234.

ÍNDICE ALFABÉTICO

- ABEL 111, 118
 ABENHUMEYA 145
 ABRAHÁN 111, 118-120, 135
 ACOSTA SÁNCHEZ (J.) 185
 ADÁN 118, 135
 AKOUN (A.) 57, 62, 72
 alianza 19, 37, 53, 55, 61, 73, 91, 109, 110, 118-120, 122, 135, 169
 alienación 35, 69, 76, 86, 100, 108, 122, 181
 Almonte 87
 Alpujarra 145, 148, 149, 151, 166
 ALVARADO 154, 160
 ÁLVAREZ SANTALÓ (C.) 36, 168
 AMÓS 14, 22, 29, 41, 44, 69, 78, 84, 130, 150
 astrólogo 97
 ATAHUALPA 154-157, 159, 160, 164
 azteca 154, 156, 157, 166
- bandolero 97, 98
 BARÓN (E.) 72
 BASTIDE (R.) 32, 72, 75, 90
 Bélmez de la Moraleda 96, 149-150
 BEN ZAKKAI (JOHANAN) 66
 bendición 42, 114, 15, 120, 136
 BERNABEU (J. L.) 142, 168
 BERNALDO DE QUIRÓS (C.) 98, 109
 BOAS (F.) 9, 19
 BRANDON (S. G. F.) 64, 66, 72
 BRENAN (G.) 145
 BRIONES GÓMEZ (R.) 21-25, 36, 82, 90, 139
 BRISSET MARTÍN (D. E.) 142, 149, 151, 152, 165, 168
 CAÍN 111, 118
 Candelaria (La) 39, 80, 111, 112, 114, 116, 124, 125, 137
 CARO BAROJA (J.) 21, 36, 125, 138
Carta a los Hebreos 101, 122
 CASARES (J.) 57
 Castilla 150, 164, 166, 172, 185

- CASTILLA DEL PINO (C.) 172, 185
CASTÓN BOYER, (P.) 90
Chayanta 154-156
choto 39, 42, 80, 111-113, 125, 126, 128-135, 137
ciencia 9-11, 15, 16, 26, 28, 37, 57, 96, 97, 161
clerical 59-61, 70, 71, 79, 84, 88, 125
código 18, 29, 31, 34-35, 76, 79, 82, 104, 108, 109, 111,
120, 135, 165, 166
comunidad 12, 14, 35, 45, 52, 62, 66, 71, 78, 94, 101, 111,
114, 123, 124, 127, 128, 132-135, 137, 138,
146, 151, 172, 183
comunidades cristianas 68, 75, 89
CONGAR (Y.) 72, 75, 90
conquista 142, 150, 154, 156-161, 163, 165, 167-169, 187
CONSTANTINO (emperador) 64, 88, 123
Corán (El) 125, 126, 138, 150, 159
Córdoba 22, 175
CORPUS CHRISTI 79
CRISTO 76, 79, 81, 85, 86, 88, 89, 115, 121, 146, 148-150,
152, 160, 161
Cruces (Las) 39, 40, 43, 46, 75, 80
CULLMANN (O.) 66, 73
culto 60, 64, 66, 75, 88, 96, 101, 106, 121-123, 135, 137,
142, 152, 168
cultura andaluza 28, 36, 171-173, 175-182
cultura popular 59, 141-143, 169, 179, 180
curandero 46, 96, 97
Cuzco 141
- danza de la conquista 142, 154, 156, 160, 169
DAVID (rey) 111, 118
descubrimiento de América 158
DESROCHE (H.) 73
DOMÍNGUEZ MORANO (C.) 36, 90, 168, 186
DOMÍNGUEZ ORTIZ (A.) 186
DUMONT (L.) 94, 109
- ELIADE (M.) 9, 10, 14, 19, 31, 36
espectáculo 42, 53, 55, 102, 138, 147
Espíritu 68, 69, 71, 84, 86-87, 89, 116, 122, 124, 126, 134-
135, 137, 154, 160

estatal 45, 53, 59-61, 70, 71, 79, 84, 86, 88, 94, 96, 181
 ESTRADA (J. A.) 90
 etnocidio 167, 168
 EUSEBIO DE CESAREA 88
 EVA 118, 135
 evangelio 66, 83, 87, 111, 115, 116, 122, 123
Evangelio de Juan 37, 65, 72, 74, 83, 90, 95, 138, 175
Evangelio de Lucas 68, 115, 116, 122, 124
Evangelio de Marcos 66, 67, 78, 83, 92, 145
 EVANS-PRITCHARD (E. E.) 21, 22, 29, 37
Éxodo 116, 117, 121
 explotación 65, 108, 176, 181, 184

FIERRO BARDAJÍ (A.) 75, 91, 106, 110
 fiesta 27, 39, 41-55, 79, 80, 87, 92, 103, 104, 111-115,
 125-127, 131, 132, 136-138, 142, 143,
 145-147, 149, 150, 153, 155, 161, 165, 168,
 169, 187
 fiestas patronales 41, 44, 75, 76, 78, 142, 143, 148
 FOERSTER (W.) 66, 73
 folclorización 93, 102, 166
 FRANCO (general) 72, 106, 177

GALEANO (E.) 168
 GALILEA (S.) 66, 73
Génesis 118, 119, 120
 GIBLET (J.) 66, 73
 GILGAMÉS 119
 gitano 97, 98, 131, 167
 GODELIER (M.) 29, 37
 GONZÁLEZ ALCANTUD (J. A.) 91
 Granada 39, 43, 72, 77, 80, 88, 90, 91, 96, 112, 127, 138,
 141, 143, 145, 148-150, 157, 158, 167-169,
 175, 178, 186, 187
 GRAS (CH.) 174, 186
 Guájar Faragüit 39, 80, 112, 114, 115, 125
 Guájar Fondón 80, 112
 Guájares (Los) 45, 116
 guardia civil 97, 98
 Guatemala 154, 167
 GUICHARD (J.) 35, 37

GUASTAVINO (G.) 142, 168

HARRIS (M.) 33, 37, 64-67, 73, 75, 91, 104, 110

Hechos de los Apóstoles 124

HENGEL (M.) 66, 73

HERNÁN CORTÉS 154

Homo sapiens 10

identidad cultural 27, 46, 48, 62, 103, 152, 171-176, 179,
181, 182, 184, 187, 189

ideología 31, 35, 45-46, 48, 51, 54, 60, 62, 105, 108, 109,
132, 138

inca 154-157, 159, 162, 164

indios y españoles 141, 142, 154-157, 161, 187, 189

INFANTE (B.) 150, 172, 174, 186

institución 59, 63, 68, 70, 71, 84, 94, 114, 118, 125, 137

ISAAC 119, 120

Islam 96, 102, 126, 150, 157, 167, 182

JACOB 120

JAULIN (R.) 168

Jeremías 122

Jerusalén 64, 65-67, 83, 109, 116, 118, 122, 124, 136

JESÚS 72, 73

JUAN DE LA CRUZ 72

JUDAS EL GALILEO 67, 83

juego 18, 23, 42, 48, 50, 51, 69, 76, 81, 84, 93, 100, 105,
130, 163, 180

jueves lardero 40, 80

Jun 40

KENNY (M.) 97, 110

LAS CASAS (B.) 35, 37

LASSÈGUE (J. B.) 37

LEACH (E.) 125, 138

legitimación 23, 79, 93, 102, 106, 137, 163, 177

LÉVI-STRAUSS (C.) 9, 10, 12, 14, 17-18, 25, 29-31, 37, 48,

- 49, 55, 79, 91, 100, 104, 110, 135, 138, 184
Levítico 116, 117, 121
 LÉVY-BRÜHL (L.) 9, 20
 Ley de Moisés 68, 116, 117, 120
 liberación 35, 59, 62, 68, 70, 84, 87-89, 95, 99, 103, 116,
 120-123, 134, 136, 137, 145, 150, 164
 LUTERO 71
- magia 10, 16, 97
 MAHOMA 126, 146, 148, 149, 151, 159, 162
 manipulación 177, 179
 Mar Muerto 66
 MARX (K.) 10
 MATEOS (J.) 67, 74, 138
 maya 156, 157, 166
 mayordomía 43, 44, 50, 52, 131
 Mecina Bombarón 21
 mesianismo 33-35, 57, 58, 61-72, 75, 76, 78, 81, 82, 84, 85,
 88, 89, 93, 94, 99-102, 104-107, 109, 164,
 187, 189
 mesías 61-68, 72, 77, 78, 80, 81, 83-89, 96, 98, 100-103,
 109, 116, 122, 135
 mesías pacífico 64, 65-68, 109
 MESLIN (M.) 26, 28, 31, 32, 35, 37
 México 142, 154, 156, 163, 164, 167
 místico 59, 60-61, 70, 71, 72, 77, 84, 86, 88, 94, 95, 96, 144
 mito 9-19, 24, 30, 37, 70, 89, 91, 99, 110, 111, 118, 119,
 158, 166, 174, 183, 187
 MOCTEZUMA 154, 157, 160
 MOISÉS 111, 116, 118, 120, 135
 MORENO NAVARRO (I.) 91, 110, 186
 MORIN (E.) 11-16, 19, 20, 184, 186
 moros y cristianos 141-144, 146-151, 153-157, 159,
 161-163, 165, 168, 169, 187, 189
 MOYA MILANÉS (P.) 91
 MÜHLMANN (W. E.) 33, 37, 73, 75, 91
 MÜNZER (T.) 71
- NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA (P.) 21
 nazari 150, 152, 157
 nihilismo 99

194

NOÉ 111, 118, 119, 135
Números 117

ocultista 97
opresión 26, 35, 51, 62, 63, 65, 85, 103, 121-123, 136, 164,
176, 180, 184
ORTEGA Y GASSET (J.) 174, 177, 186
Oruro 154-156

PABLO (san) 5, 66
Palmitos (Los) 39, 43, 45, 80, 111-116, 125-128, 131-135,
137, 139, 187
pensamiento salvaje 10, 19, 55, 103
pensamiento simbólico 10, 11-12, 17-18, 104
PEREIRA DE QUEIROZ (M^a I.) 30, 33, 37, 73, 75, 91
Perú 154, 167
PIZARRO 154, 155, 159, 160
POLANYI (K.) 43, 55
política 23-24, 30, 44-45, 50-52, 62, 78, 94, 95, 100, 103,
106, 130-131, 133, 141, 166, 167
POPPER (K.) 10
popular 12, 18, 21, 25, 35, 36, 45, 48, 51, 53, 54, 57, 59, 60,
61, 69, 70, 72, 73, 75-77, 79-81, 83-111,
125, 126, 131, 132, 136-138, 141-144, 151,
156, 161, 166, 168, 169, 179, 180, 187, 189
Priego de Córdoba 22-29, 90
primogénito 116-118, 120-121, 126, 133-134
procesión 45, 80-81, 83, 85, 111, 112, 114-115, 124-125,
133, 137, 146, 149
profetismo 75, 89
Pucherico (El) 39, 43, 80
Puente Genil 21, 36
PUENTE OJEA (G.) 69, 73
Pulianas 40

quiché 154, 160

reconquista 146, 158

- religión popular 57, 59-60, 70, 72, 75-77, 81, 88, 89, 93, 95,
99, 100, 103-105, 107-109, 179, 180
- REYES CATÓLICOS 149
- RIAZA (F.) 173, 174, 186
- RICARD (R.) 142, 168
- rito 22, 30, 33, 41, 48, 81, 82, 84, 86, 101, 115, 118-122,
124, 126, 131, 132, 137, 147, 166
- RIVAS RIVAS (J. C.) 92
- Rocío 26, 76, 87-88, 90
- RODRÍGUEZ BECERRA (S.) 73, 92, 169
- romería 22, 26, 39, 41, 76, 80, 87-88, 111, 115, 125-127,
131, 133, 137
- sacrificio 13, 112, 117-129, 133-137
- sagrado 19, 28, 31, 33, 41, 58, 71, 79, 112, 123, 125-127,
137
- SALOMÓN (rey) 111, 117, 118, 121
- salvación 13, 58, 62-63, 69-71, 77, 84-87, 88, 93, 99, 100,
101, 106, 108, 134, 135-137
- SÁNCHEZ BERNAL (J. J.) 186
- SÁNCHEZ RUIZ (V.) 138
- SANTIAGO APÓSTOL 65, 151, 159
- santo 25, 42, 46, 51, 54, 77, 86, 87, 96, 101, 103, 115, 116,
124, 146, 151, 152, 155, 160, 161
- SAÚL (rey) 118
- SCHILLEBEECKX (E.) 66, 73
- SCHÖCKEL (L. A.) 67, 74
- SCHÜRER (E.) 64, 66, 74
- secularización 58, 93, 94, 102
- Semana Santa 21-24, 26-28, 30, 34, 36, 41, 52, 75, 76,
81-83, 85, 86, 90, 91, 102, 103, 107, 110
- sentido 10-13, 15-19, 25-28, 31, 32, 34, 46, 47, 49, 51-54,
58, 59, 62, 65, 68, 76, 79, 80, 83, 85, 88, 93,
94, 99, 100, 101-105, 107, 109, 111, 114,
118, 119, 122, 124, 127, 130, 133-138, 150,
161, 163-167, 171, 173, 174, 176, 177, 181,
185
- señorito 97, 98
- SERVICE (E.) 44, 55
- Sevilla 21, 73, 77, 90-92, 110, 168, 175, 185-187
- significación 13, 17-18, 25, 43, 53, 69, 76, 81, 83, 84, 86,
88, 10, 102, 103, 111, 122, 124, 126, 127,

- 142, 150, 156, 164, 165, 174
 simbolismo 12, 15, 19, 20, 32, 54, 61, 79, 82, 86, 93, 102,
 112, 118, 123-125, 134, 138, 153, 162, 165,
 166
 SMITH (A.) 10
 sobrenatural 12, 28, 31, 57, 77, 144, 162
 SPERBER (D.) 9, 20, 112, 138
- TAWNEY (R. H.) 21, 37
 TECUM UMAN 154, 157
 TEODOSIO (emperador) 64, 123
 TERESA DE AVILA 72
 Tímar 147-149, 150, 153, 159
 TITO (emperador) 64
 Toco 154, 155
 TUPAC AMARU 164
 TURNER (V.) 32, 33, 37, 109
- utopía 14, 35, 58, 62, 70, 89, 136
- Válor 9, 58, 93, 94, 98, 99, 105, 107, 121, 135, 173
 valores 13, 14, 17, 35, 45-49, 51-54, 58, 60, 68, 76, 85, 100,
 101, 105, 106-109, 111, 118, 121, 132-134,
 171, 173, 182, 183
 VARGAS MACHUCA (A.) 66, 74
 VELASCO MAÍLLO (H.) 46, 50, 55
 vernáculo 48, 54, 132
 VIDALES (R.) 107, 110
 VIRGEN MARÍA 39, 86, 88, 96, 101, 112, 114-115, 123-124,
 133, 135, 144-146, 148, 152, 154, 160, 161
- WACHTEL (N.) 142, 154-156, 160, 163, 164, 169
 WARMAN (A.) 142, 169
 WEBER (M.) 21, 37
- zelotismo 64, 65, 67
 Zújar 143-145, 149, 150, 153

ÍNDICE GENERAL

CAP. 1 EL PENSAMIENTO MÍTICO-SIMBÓLICO	9
Unidualidad de lo mítico y lo racional	10
Matriz y función del pensamiento mítico	12
Diálogo entre ambos pensamientos	15
Sentido del mito	16
CAP. 2 ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN TRADICIONAL	21
Análisis socioantropológico: un estudio de caso	22
Una aproximación complementaria	25
El problema de la generalización teórica	28
Religión y transformación social	32
CAP. 3 ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DE LAS FIESTAS	39
Prácticas festivas comparadas	41
Estructuras elementales de la fiesta	42
Fiesta y realidad social	49
De la fiesta al espectáculo	53
CAP. 4 RELIGIÓN POPULAR, MESIANISMO Y CRISTIANISMO	57
Esquema del mesianismo	61
El cristianismo, mesianismo atípico	64
El tetraedro soteriológico	69
CAP. 5 LO MESIÁNICO EN LA RELIGIÓN POPULAR ANDALUZA ...	75
Las devociones individuales	76
Las fiestas patronales	78
Otras fiestecillas espontáneas	80
La Semana Santa	81
La romería del Rocío	87
La estela del Mesías	88

CAP. 6 MUTACIONES SIMBÓLICAS Y ENTORNO PRÁCTICO	93
Radicales y reaccionarios	95
Curanderos y bandoleros	96
Extravío del pensamiento mesiánico	99
El entorno práctico	104
CAP. 7 PALIMPSESTO DE UNA FIESTECILLA POPULAR	111
La fiesta actual de «Los Palmitos»	112
Lectura de las tradiciones subyacentes	114
Retorno al texto evangélico y a los símbolos de la cristiandad	122
Análisis de la procesión de La Candelaria	124
Análisis de la romería de Los Palmitos	125
El fin de la fiesta popular	136
CAP. 8 MOROS Y CRISTIANOS, INDIOS Y ESPAÑOLES	141
Moros y cristianos	143
Indios y españoles	154
Estructura, significado y función	156
CAP. 9 SOBRE LA IDENTIDAD CULTURAL DE ANDALUCÍA	171
¿Existe realmente una identidad?	171
¿Cuál es esa identidad cultural andaluza?	176
¿Qué futuro aguarda a la cultura andaluza?	181
REFERENCIAS DE LA PRIMERA PUBLICACIÓN	187
ÍNDICE ALFABÉTICO	189