PEDRO GÓMEZ GARCÍA

LAS ESTRUCTURAS DE LO SIMBÓLICO

PERSPECTIVAS SOBRE LA CULTURA POPULAR ANDALUZA

GRANADA, 2005

Colección:

Cultura y Sociedad

Coordinación:

JOSÉ ANTONIO GARCÍA SÁNCHEZ

© Pedro Gómez García

Editorial COMARES

Polígono Juncaril, c/. Baza, parcela 208

Tlf. 958 46 53 82 · Fax 958 46 53 83

18220 Albolote (Granada)

http://www.comares.com

ISBN: 84-8444-984-X · Depósito legal: GR. 904-2005

FOTOCOMPOSICIÓN, IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: COMARES, S.L.

La tarea es ensanchar nuestra razón para hacerla capaz
de comprender lo que en nosotros y en los demás
precede y excede a la razón.
MAURICE MERLEAU-PONTY

ÍNDICE GENERAL

Introducción 8

PRELUDIOS TEÓRICOS

1. EL PENSAMIENTO SIMBÓLICO-MÍTICO SUPONE UNA CONSTANTE ANTROPOLÓGICA 13
Las interpretaciones teóricas del mito, su estructura y su función social 14
La pregunta por la significación del pensamiento mítico-simbólico 17
La innegable pervivencia del mito a lo largo de la historia 20

2. EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LA CULTURA COMO MODELO TEÓRICO 24
La estructura como modelo teórico y las condiciones que debe cumplir 28
El tipo de verdad que pretende descubrir el análisis estructural 30
Las discusiones en torno al alcance del método estructuralista 32

3. UNA MIRADA DISTANTE SOBRE LA CULTURA POPULAR Y LA 'IDENTIDAD ÉTNICA' 39
La revalorización de lo popular con los cambios del entorno sociopolítico 40
Las fiestas son exponente privilegiado de la cultura popular 41
La paradoja de una cultura popular promovida por las instituciones 45
La cultura popular, manipulada como emblema de identidad étnica o cultural 47

MITIFICACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA

4. LAS RELACIONES DE 'MOROS Y CRISTIANOS' EN GRANADA: LA HISTORIA MITIFICADA 50
Una trágica historia de conquista, rebelión y destierro 50
Los textos granadinos de las representaciones de 'moros y cristianos' 53
El problema del significado de estas codificaciones míticas de la historia 57

5. LAS *RELACIONES DE MOROS Y CRISTIANOS DE LAROLES*. TRANSCRIPCIÓN Y ANÁLISIS 60
Los criterios seguidos en la transcripción literal del manuscrito 60
Un esbozo de análisis estructural del relato: el esquema de la conquista 64
El contexto histórico y su influjo en las mutaciones simbólicas del argumento 74
El texto transcrito de las 'Relaciones de moros y cristianos de Laroles' 77

6. EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL Y EL SENTIDO DE LOS DRAMAS DE 'MOROS Y CRISTIANOS' 118
El origen histórico y literario de las representaciones y los textos actuales 119
Un pensamiento dualista subyacente como estructura mental y social 120
La función social de legitimación de la conquista y autoafirmación frente al otro 132
El sofisma de la 'superioridad moral' plasmada simbólicamente 134
La alteridad oculta en el interior de la propia identidad 139

EFICACIA SIMBÓLICA DEL RITUAL

7. EL OFICIO DE CURANDERO: CREENCIAS, PRÁCTICAS CURATIVAS Y EFICACIA SIMBÓLICA .. 142
La configuración cultural de la enfermedad y de la curación 143
La medicina popular y su engañoso supuesto primitivismo 146
Las creencias étnicas sobre la curación en el curanderismo tradicional 147
Las prácticas curanderiles, combinación de técnica y magia 151
La trama de relaciones sociales en las que se inscribe el curanderismo 156
El enfrentamiento entre la etnomedicina y la biomedicina científica 162

8. LAS TEORÍAS ÉTNICAS Y ETNOLÓGICAS ACERCA DE LA TERAPÉUTICA POPULAR 171
La terapéutica tradicional de los curanderos 172
La caracterización del curanderismo andaluz y su legitimación social 182
Tres modelos teóricos en la concepción del curanderismo 186
El punto de vista reticente por parte de la ortodoxia médica oficial 189
La terapéutica curanderil desde una perspectiva etnológica 190
La eficacia simbólica es real y puede producir verdaderas curaciones 196

9. LO EMPÍRICO Y LO SIMBÓLICO EN LAS ACCIONES RITUALES DE LA ETNOMEDICINA 205
La acción ritual está socialmente codificada como un lenguaje 206
Las creencias míticas y las prácticas rituales de la etnomedicina 210
Los casos de curación de la culebrilla, las verrugas y el 'mal de ojo' 215
La estructura del ritual, y diferentes hipótesis acerca de su eficacia 224
Anexo. Material etnográfico de entrevistas a curanderos 231

10. LA AMBIGÜEDAD DEL RITO RELIGIOSO Y SU FUNCIÓN SOCIAL DE ADOCTRINAMIENTO ... 243
El rito como paralenguaje actuado y la pregunta por su naturaleza 243
Un ritual católico con ocasión de la inauguración del curso académico 247
La función del rito es reforzar simbólicamente la integración social 252
Los mecanismos profundos comunes a todo proceso ritual 256
La ambigüedad del ritual resulta inseparable de su eficacia 259

DISOLUCIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL

11. LOS ÍDOLOS DE LA TRIBU. ¿ANDALUCÍA COMO RAZA, ETNIA Y NACIÓN? 264
El invento de la identidad como 'etnicidad' propaga por doquier la etnomanía 265
Una muestra etnicista: la farsa del 'andalú' como lengua distinta del español 268
El hecho de la diversidad cultural ha de entenderse en otro marco teórico 273
Discontinuidad de la diversidad cultural respecto a la diversidad genética 275
La idea de «pueblo» se contagia de la patología de la raza y la etnia 279

12. BALANCE DE UN SIGLO DE ESTUDIOS EN TORNO A LA CULTURA POPULAR ANDALUZA 281
Cien años de pesquisas en torno a de la cultura popular en Andalucía 282
Los significados polisémicos de la expresión 'cultura popular' 286
La pretendida cultura popular se disuelve en la cultura normal 290
La evolución cultural desde el folclore hasta la mundialización 297

Epílogo. Conclusiones críticas sobre la identidad cultural 302
BIBLIOGRAFÍA 311

Introducción

Observar y describir una cultura particular o algunos de sus rasgos no tendría hoy mucho sentido, si no fuera con miras más amplias. Analizar la cultura andaluza sólo obtiene su justificación en un marco teórico antropológico y en el encabalgamiento de contextos sociopolíticos que nos remiten a la vertebración de España, a la construcción de la Unión Europea y a una mundialización que se plantee la problemática del conjunto de la humanidad. Tal enfoque se vuelve imprescindible para evitar las aberraciones del etnicismo, sea en sus formas de etnocentrismo regionalista o de nacionalismo étnico. Porque ni siquiera Andalucía está libre de tentaciones de ese tipo, acaso por un mimetismo malsano, bajo la máscara del agravio y el victimismo, o por puro desnorte político.

El acercamiento, que este libro efectúa, a determinados manifestaciones concretas de la cultura popular andaluza, con interés en su estricta particularidad, va en la dirección opuesta al enfoque particularista o diferencalista, que pretendería entificar y etnificar una «identidad andaluza» singular, ya se conciba inmune al paso de los siglos, ya como cristalización de un proceso histórico privilegiado. De este modo, participa en el debate actual entre el comunitarismo multiculturalista y el universalismo reilustrado y humanista, tomando partido por éste último.

El desarrollo de la sociedad andaluza y su cultura está inscrito en procesos históricos generales, de España, Europa y el mundo, a la par que vinculado a las estructuras locales e incluso a la incidencia de los comportamientos individuales de la población. Lo pertinente, desde un punto de vista teórico, es indagar las relaciones sistemáticas y los acontecimientos, a veces aleatorios, en sus interacciones complejas. Queda fuera de lugar toda mitología del «alma del pueblo» andaluz, toda ensoñación de un «ideal andaluz» (a lo Blas Infante), tanto como la altanera teorización de la famosa «holgazanería» del andaluz como «fórmula de su cultura» (Ortega *scripsit*). Tampoco las numerosas monografías de los antropólogos sociales, extranjeros o autóctonos, publicadas a lo largo del pasado siglo XX (véase el último capítulo),

parecen escapar a los límites de un funcionalismo de corto alcance, o a la reclusión en un culturalismo sectorial, de resabios identitarios.

De ahí la importancia que concedo a los aspectos teóricos de la investigación antropológica, a la hora de afrontar cualquier trabajo de campo; en este caso, el estudio de unos retazos de la cultura popular en Andalucía. Resulta obligado adoptar un punto de arranque etnográfico, centrarse en la documentación de campo, aunque ésta verse sólo sobre un fragmento o una modesta pieza del complicado tejido social. Pero, al mismo tiempo, es imperativo no quedarse en la descripción, superficial o detallista, regida por unos estereotipos castizos, a menudo sobreentendidos. Por eso, me propongo, como exigencia de objetividad y autocrítica, indagar en los supuestos no expresos, desde los que estoy analizando el fenómeno cultural, o -lo que viene a ser lo mismo- plantear cuáles deben ser las bases epistemológicas que guíen o inspiren la investigación antroposocial. En el fondo, tan malo sería perderse en los pormenores descriptivos como extraviarse en las abstracciones, quedando atrapado en una órbita especulativa que no permita volver a aterrizar en la realidad concreta.

En estas páginas presento varios trabajos que, más allá de su origen a veces heteróclito, giran en torno a una misma línea de investigación, en la que la cultura andaluza, sobre todo en ciertas facetas que se consideran populares, constituye el objeto de estudio en el plano empírico. De hecho, he organizado el contenido del libro en cuatro secciones, sin contar esta introducción. En la primera parte, *Preludios teóricos*, abre la obra con el afán de destacar la importancia que entraña el planteamiento epistemológico y metodológico para la observación y el análisis sociocultural. El *capítulo 1* se inicia con una disertación sobre el pensamiento simbólico-mítico-mágico, presentándolo como una constante antropológica, por su omnipresencia en las sociedades humanas. Se trata de su interpretación, su estructura, su función social y su significado. El *capítulo 2* se detiene en precisar el concepto de «estructura» y su valor, ya que desempaña un papel crucial como modelo teórico que servirá de pauta, o al menos de inspiración estratégica, a los análisis subsiguientes. Mientras que el *capítulo 3* hace de puente hacia los estudios más concretos, que seguirán después, al revisar las nociones de «cultura popular» y de «identidad étnica», en sus condiciones sociales de formación y evolución.

Bajo el lema de *Mitificación de la memoria histórica*, la segunda parte agrupa tres textos, basados en el trabajo de campo, referentes a representaciones de «moros y cristianos»,

que tienen lugar con ocasión de fiestas patronales o populares. Constituyen un caso ejemplar en el que la gente vuelve a contar, cada año, la historia de los orígenes de su sociedad y su identidad cristiana, en contraste con *el otro*, musulmán. El *capítulo 4* explora los orígenes de esos dramas históricos, mitificadores de la conciencia histórica; examina la difusión geográfica los textos en el área granadina y se interroga por su significado. En el *capítulo 5*, que recupera el manuscrito de una versión antigua, lleva a efecto la transcripción, ofreciendo el texto completo; a la vez, se esboza un análisis estructural del relato, asociado al esquema mental legitimador de la conquista, y se hace ver el influjo del contexto social en la distorsión de la historia y en las mutaciones simbólicas del argumento a lo largo del tiempo. Esta parte concluye con el *capítulo 6*, donde se ahonda aún más en el análisis estructural de estos dramas de moros y cristianos, a partir de un texto actual de la Alpujarra (zona epicentro de esas representaciones); se descubre la forma dualista del pensamiento subyacente y, a través de la comparación con las danzas de la conquista americana, se desvela un mecanismo mental y social mucho más general.

La parte tercera, bajo el rótulo de *Eficacia simbólica del ritual*, se recogen tres ensayos sobre un fenómeno como el curanderismo tradicional, mucho más extendido de lo que se cree. El trabajo de campo se extendió por las provincias orientales de Andalucía, atendiendo a unos modos de acción terapéutica en los que predomina el simbolismo ritual. Un cuarto ensayo, sobre un rito católico, señala la difusa frontera entre unos ritos y otros, e incluso entre lo popular y lo oficial. El *capítulo 7* se adentra en el oficio de curandero, las creencias que lo sustentan, relativas a la concepción de la enfermedad y la curación, sus prácticas curativas en el entorno actual de nuestra sociedad, así como el antagonismo y complementariedad de hecho entre la etnomedicina y la biomedicina científica. El *capítulo 8* parte de una caracterización del curanderismo «tradicional» andaluz, para avanzar hacia una comprensión de su terapéutica, tanto desde la visión o las explicaciones subjetivas de los propios curanderos como desde la teoría etnológica del antropólogo, planteando la cuestión de cómo la «eficacia simbólica» puede curar realmente, al menos en casos determinados. El *capítulo 9* profundiza en la actuación ritual que ponen en práctica los códigos curanderiles, tratando de descifrar los mecanismos de la curación, en los que no sólo de da una confluencia de factores empíricos y simbólicos, sino que unos y otros interactúan, poniendo en evidencia verdaderos efectos biológicos de lo simbólico. A modo de estrambote, el *capítulo 10* cierra

esta tercera parte, diseccionando un ritual católico, celebrado con ocasión de la inauguración del curso universitario; esto da pie a repensar la naturaleza de los ritos, sus mecanismos profundos, su función social de adoctrinamiento y su ínsita ambigüedad.

La cuarta y última parte, *Disolución de la identidad cultural*, comporta a la vez una constatación histórica y una tesis antropológica, aunque acaso con un inconfesado deje de nostalgia por unos modos de vida cada vez más arrasados o arrinconados por la modernización. El *capítulo 11* denuncia los «ídolos de la tribu», esto es, las idealizaciones identitarias o etnicidades o nacionalidades, tan adoradas por algunas clerecías políticas y académicas y las plebes que concitan. Así, se ironiza sobre Andalucía «como raza, etnia y nación», para mostrar la artificiosidad de toda tipificación étnica y para postular otro marco teórico en el que entender la diversidad cultural. En fin, el *capítulo 12* pasa revista a un siglo de estudios sobre la cultura popular andaluza; luego problematiza el propio concepto de «cultura popular», para demostrar que, en último análisis, la cultura popular no es sino la cultura normal, o parte de ella, y como ella sujeta a la evolución histórica.

En el epílogo, vuelvo a recalcar, a manera de conclusión, las críticas a toda visión estrecha de la identidad cultural, convertida en reificación o idealización o mitificación de un puñado de diferencias, a veces sólo imaginarias, esgrimidas como bandera de discordia.

A lo largo de todo el libro, subyace una preocupación reflexiva sobre el enfoque del método que sirve a la organización de los datos y que regula los análisis particulares, rastreando en lo particular sus perspectivas de universalidad, que lo inscribirán en el ámbito de la teoría. Ahora bien, el vuelo teórico no se satisface con alcanzar el nivel de los mecanismos explicativos o la inteligibilidad de unos principios estructurales, sino que su meta es poder comprender mejor también, desde ahí, importantes problemas prácticos, sociales y antropolíticos, a los que, como humanos, nos encontramos a todas luces confrontados. En suma, el propósito más deseable será contribuir a la eliminación de ideologías necias, nocivas, como lo son el racismo, el etnicismo y la xenofobia.

PRELUDIOS TEÓRICOS

1

El pensamiento simbólico-mítico supone una constante antropológica

Desde sus orígenes, el pensar conlleva imaginación, crea fábulas y mitificaciones. Si la historia real es la del acontecer temporal de las sociedades humanas a lo largo de los siglos, en todas esas sociedades se han desarrollado historias de relatos míticos, a manera de narración de hechos suprahumanos acaecidos en otro tiempo extraordinario, sacralizado o eternizado, y que además queda instaurado como modelo paradigmático para orientación del tiempo histórico.

Como si el despliegue cósmico y natural escondiera el sentido de la humanidad, los mitos que ésta forja desde su origen siempre intentan descifrar el sentido de la vida y el universo. Las religiones constituyen el ámbito por excelencia de la mitología; aunque elementos religiosos suelen estar dispersos y camuflados por todas las actividades humanas. En las sociedades ágrafas, los mitos se han transmitido oralmente. En los pueblos civilizados, las grandes mitologías han cristalizado en textos escritos sus mitos canónicos.

El relato mítico es menos efímero que la novela, menos histórico que la leyenda, más trascendente que el cuento, al mismo tiempo que constituye la forma más común en que la sociedad humana concibe y transmite sus creencias de generación en generación. El mito puede definirse como una narración simbólica de acontecimientos reales o imaginarios, referidos a los remotos orígenes y a las grandes transformaciones del mundo y de la sociedad. La narración mítica tiene su propia temporalidad: se trata de un tiempo arquetípico, fuera del tiempo ordinario (Eliade 1968). Según Lévi-Strauss, el mito alude a acontecimientos que se supone ocurridos en un pasado remoto, pero su valor intrínseco proviene de que tales acontecimientos conforman una estructura permanente, referida también al presente y al futuro (Lévi-Strauss 1958). Surgido en el tiempo social, el relato mítico vuelve sobre él para

configurarlo. El universo mitológico produce un desdoblamiento del mundo, simbolizado en un plano imaginario, en el que se cifra y descifra el sentido profundo de lo real.

Un sistema de creencias se asemeja a la codificación simbólica de un dogma. Incluye una cosmología, expresada generalmente en mitos, en la que aparece un panteón de seres o entidades sobrenaturales (dioses, espíritus, profetas, ideales...). Incluye asimismo unos valores o normas morales inherentes, con frecuencia marcados por nociones del tipo «tabú» (lo que no debe tocarse o hacerse, que acarrea un peligro), o del tipo «mana» (lo que posee un poder favorable).

Las interpretaciones teóricas del mito, su estructura y su función social

Las teorías antropológicas que se han propuesto para explicar el mito son dispares. Edward B. Tylor (1871), James Frazer (1911) y, más tarde, Lucien Lévy-Bruhl (1923) consideraban el mito como una forma de explicación casi literal de ciertos fenómenos, propia de sociedades primitivas. El mito trataría de explicar hechos naturales o sociales desde una mentalidad *prelógica*, que se relaciona con las cosas mediante una participación afectiva en vez de objetivarlas racionalmente. Ya hace tiempo que esa tesis de una «mentalidad primitiva» como «prelógica», concebida como característica del alma de los pueblos no europeos, fue descartada por los antropólogos (a partir de las críticas de Franz Boas, 1938) y abandonada por el propio Lévy-Bruhl (en los cuadernos de 1949), quien había sido no de sus principales adalides.

Émile Durkheim (1912), desde el punto de vista de la sociología, interpretó el mito como parte integrante de la religión: algo que expresa con palabras lo que el ritual expresa en actos. El rito y el mito tienen la misión de exhibir y mantener la solidaridad social. Representan simbólicamente ciertos valores de la sociedad, que están vinculados con ciertos rasgos de la estructura social. Los mitos simbolizan la unidad del grupo, su identidad frente a otros grupos. Aportan a su modo una categorización del mundo, por lo que son precursores de la filosofía y de la ciencia.

Bronislaw Malinowski subraya más el aspecto funcional -que no el simbólico-. El mito opera a modo de carta fundacional legitimadora de las instituciones sociales. Puesto que

las normas que gobiernan la vida cotidiana suelen ser incoherentes y ambiguas, el mito posibilita trascender esas contradicciones y facilita la aceptación del orden social vigente. Otros, como Edmund Leach, sostienen también la unidad profunda del mito con el ritual. Ambos son modos diferentes de comunicar el mismo mensaje acerca de la estructura social. Por ejemplo, los mitos sobre los antepasados y el culto a ellos apuntarían por igual a una idealización de la filiación unilineal.

Claude Lévi-Strauss objeta que los mitos no pretenden ni explicar ni categorizar la naturaleza ni la sociedad, aunque contengan numerosos elementos de conocimiento objetivo sobre ellas. Para explicar, los pueblos primitivos disponen de otros medios apropiados. Y aunque es innegable que el mito y otras creencias cumplen una función social, su clave está en proporcionar un *modelo lógico*, capaz de salvar las contradicciones que soportan los individuos en sociedad.

Para abordar el análisis de los mitos, supusieron un gran avance las reglas propuestas por Lévi-Strauss y su extensa aplicación en *Mitológicas*. El análisis va descubriendo la organización estructural de cada 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 espíritu humano, en el «pensamiento popular», que, en todas partes, se las ha ingeniado desde siempre para descubrir analogías y trazar correspondencias. Mediante cierta «actividad mental», 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.

La mitología *desdobla* lo que ocurre en el mundo inmediato, proyectándolo en otro mundo construido con una lógica propia. En su construcción, el mito obedece a una «polilógica», que a su vez está gobernada por unos principios organizadores supremos o *paradigmas*» (Morin 1986: 174). Éstos determinan el uso específico de la lógica, el sentido del discurso y la visión del mundo. El primer paradigma del pensamiento mítico hace que éste se rija por categorías de lo *viviente*, lo *singular* y lo *concreto* (en lugar de por lo físico, lo general y lo abstracto). El 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.

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

A partir de esas directrices paradigmáticas, se van articulando las grandes categorías del pensar mitológico, como son la de lo divino y la del sacrificio, la del sentido de la vida y la muerte. Las categorías mitológicas se sitúan en las brechas abiertas por las interrogantes sobre el misterio del mundo.

En palabras de Mircea Eliade, la función del mito 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.

En el fondo, se trata de un recurso del pensamiento para enfrentarse con el sinsentido y para salvar la contradicción que surge entre dos planos: el de los significantes disponibles para el propio pensamiento y el de los significados concretos conocidos en el mundo objetivo. El hecho es que el pensamiento simbólico y el lenguaje disponen siempre, más allá de los términos objetivos o científicos, de otros términos (nociones del tipo «mana», etc.; o más cerca de nosotros: duende, ángel, gracia), con un significado impreciso, cuyo papel es el de *significante flotante*, presto a cumplir su función semántica cargándose de cualquier contenido simbólico, en el empeño por superar la contradicción propia de todo pensamiento finito.

Las nociones tipo «mana» *nombran*, pero no explican (no producen ciencia). Se constituyen con un «valor simbólico cero», que hace posible pensar lo desconocido, lo sorprendente, la totalidad inabarcable. El conjunto de significantes que utiliza el pensamiento es siempre mayor que el conjunto de objetos (significados) que proporciona la experiencia del universo. Esta contradicción entre el sistema de *significantes* y el sistema de *significados* se subsume en un nuevo sistema de referencia construido por el pensamiento simbólico, mítico-mágico.

Evidentemente, esa resolución simbólica no aporta un progreso en el terreno del conocimiento objetivo, que sólo avanza mediante la mutua adecuación del sistema de significantes y el de significados, y no mediante un tercero imaginario.

Las funciones clásicas del mito acaso las ha tomado en relevo, en parte al menos, el cine, la novela, la música..., formas menos grandiosas de conferir un valor a la vida, de transmitir una filosofía de la vida; formas de codificar un sentido comprimido del tiempo humano, meta de la estrategia milenaria del pensar mítico.

De alguna manera, las categorías míticas 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. Por eso cabe encuadrar en este género las falsificaciones históricas que pretenden fundar y legitimar las identidades étnicas o culturales, al igual que «el mito paterno/materno del Estado/Nación mantiene la sustancia comunitaria de nuestras sociedades contemporáneas» (Morin 1986: 189). En realidad, se podría sostener que, de alguna manera, todo proyecto humano presenta una estructura de mito y cumple para la vida práctica la función de un mito.

La pregunta por la significación del pensamiento mítico-simbólico

Más allá de su funcionalidad social, la interpretación última del sentido del mito es objeto de interminable controversia. 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-. 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. En definitiva, los mitos nos hablan sobre otros mitos, sobre la sociedad de donde proceden y, ante todo, sobre el funcionamiento del espíritu humano. Por ellos fluye profundamente la savia que nutre el sentido de la existencia humana.

El sentido de lo vivido se expresa en la vida cotidiana, en la danza y el rito, pero éstos necesitan un momento de pregunta y respuesta, explicitadas a través del lenguaje y por encima de él: tal es lo que se traspone alegóricamente en las figuras y hazañas y peripecias de

la narración mítica. ¿Qué sentido tiene la mitología? Es decir, ¿qué sentido tiene lo que da sentido? Cada tradición mitológica aporta una específica visión del tiempo mundano y humano; cuenta una historia que trata de revelar el sentido del paso del tiempo, del decurso de la vida social e individual. Incuba modelos simbólicos para interpretar la existencia, lo verdaderamente real.

A modo de breve sugerencia: Los de la Grecia clásica son mitos olímpicos, de dioses antropomorfos y ahistóricos, sustentadores de la ilusión de un eterno retorno, agazapados tras la filosofía griega y su anulación de la realidad ontológica del tiempo. Los hebreos, en cambio, son mitos históricos, con un sentido irreversible del tiempo; presentan la historia de la creación del mundo, la del origen de la humanidad, la historia de Abrahán, la de Moisés, la de los profetas, la de Jesús. Por otro lado, la mitología amerindia conlleva una filosofía y una ética que entraña una apertura hacia el otro y el reconocimiento de su irreductibilidad (Lévi-Strauss 1991); mientras que la mitología del hombre occidental, como su filosofía y su moral, sustenta el impulso a igualar lo diverso y borrar las diferencias, sin dejar lugar al otro como otro.

El mito constituye un relato sagrado, capaz de ser utilizado para sacralizar cualquier cosa. Al creer dar sentido, consagra tanto lo mejor como lo peor. Aunque igualmente puede servir para desacralizar, para sustraer o relativizar el sentido de las cosas (como los relatos del génesis bíblico desdivinizan o secularizan el mundo, al afirmar un solo Dios, creador y trascendente). Hay mitos que sacralizan el territorio, y así alientan guerras por su conquista: La Alemania nazi justificaba míticamente su expansión territorial. Los judíos ultraortodoxos invocan viejas citas bíblicas para arrebatar tierras a los palestinos. Los ultranacionalistas servios sostienen que donde haya tumbas de servios es territorio de Servia, y han asesinado o despojado a cientos de miles de indefensos ciudadanos para conquistarlo. ¿En cuántos lugares no se evocan míticas genealogías, en rigor generalmente falsas, para postular como valor absoluto tal o cual componenda territorial, étnica o política? Y el territorio no es sino el más tangible y demarcable de los espacios que la mitología pretende ordenar... en cuanto recurso para la legitimación de la vida social y hasta del orden cósmico.

Las civilizaciones esgrimen mitos, como las clases o los movimientos sociales: mitos anarquistas, socialistas, comunistas, liberales, fascistas, tercermundistas...; mitos hindúes, hebreos, búdicos, cristianos, islámicos. Los dioses y héroes de cada cultura son los principales

protagonistas de su mitología, y viceversa. La tendencia puede ser politeísta, que entonces capta la diversidad, o trata de integrarla en un panteón. O bien un monoteísmo, que insiste en la unidad del mundo y de la sociedad humana. Por lo demás, hasta de las mitologías más humanizadoras caben versiones sectarias, es decir, fanáticas, frente a versiones universalistas, dialogantes y abiertas.

Los mitos actuales son más bien politeístas, en ese neopaganismo representado por el mercado mundial, como Zeus tonante con su panteón comercial. Sus dioses fácticos son caprichosos y nefastos para la inmensa mayoría de los humanos. Desde hace un siglo y medio está en ciernes un nuevo monoteísmo, nueva mitología mundial, planetaria, panhumana, sistema de creencias y valores necesario para asegurar a toda la humanidad la supervivencia, la salvación posible, cuyas invocaciones aluden a la solidaridad, la justicia, la libertad.

Por su parte, la *utopía* es una especie de mito proyectado en el futuro. No hay que ver peyorativamente ninguna forma del pensamiento simbólico. Lo pernicioso es el fanatismo, el sectarismo, la inhumanidad, que puede asociarse a cualquier mitificación, sea ideológica, científica, amorosa, religiosa, o deportiva.

Hasta los más excelsos mitos y utopías pueden degradarse y volverse destructivos, cuando se alejan de la finalidad socializadora y humanizadora, cuando se inmunizan ante el pensamiento crítico, y degeneran en formas integristas, fundamentalistas. Así extravían a sus adeptos, como víctimas y verdugos de temibles prácticas de terror, psicológico y político. En nuestro mundo, menos secular de lo que se piensa, cunden formas mitológicas destructivas, como aquéllas que sustentan identidades a menudo amañadas, fragmentarias y distorsionantes. La identidad cultural, étnica, racial, religiosa, política, deportiva a veces convierten sus mitos en combustible para el fanatismo, la ofuscación respecto a la identidad compartida con los otros (e incluso respecto a la propia identidad real), la exaltación de diferencias no rara vez arbitrarias, y la legitimación del hostigamiento hacia el estigmatizado como «enemigo», lo que en casos extremos desemboca en su exterminio. Como uno de los casos espantosos del siglo XX, recordemos la utopía ultraizquierdista ruralista del régimen camboyano de Pol Pot, genocida de tres millones de personas, que mandaba fusilar por el hecho de saber leer. Cuánta masacre humana, en ese siglo de barbarie, auspiciada por mitos y utopías con pretensión salvífica, imbuidos de creencias comunistas totalitarias, fascistas, capitalistas.

Es verdad que el pensamiento simbólico-mítico se presta a una exacerbación semántica; pero puede ocurrirle lo mismo al pensamiento empírico-racional, cuando degenera en racionalización.

La innegable pervivencia del mito a lo largo de la historia

La mitología no retrocede con el avance de los conocimientos científicos, como pensaba ilusoriamente Auguste Comte, sino que, muy al contrario y a pesar del tópico positivista, todas las civilizaciones desarrollan mitos y conceptos racionales a la vez y en razón directa.

El anunciado fin de los grandes relatos (cfr Jean-François Lyotard 1984) pretende levantar acta del final de los grandes mitos, el ocaso de las ideologías, el fin de la historia. Pero lo que debe morir de ellos no es sino la miseria inhumana que acarreaban. Es ilusorio pensar que puede eliminarse lo mitológico en el hombre. Sólo puede sustituirse su contenido. Y hay que preguntarse, entonces, por la cualidad de las mitologías sustitutorias. Lamentablemente el reemplazo masivo en expansión no supera el nivel del fetichismo del mercado.

La solución frente a las aberraciones de la destructividad amparada en ciertos mitos o utopías no es el intento, imposible, de extirpar el pensamiento mítico-simbólico. Como la respuesta a los desmanes ecológicos y humanos provocados por la tecnociencia industrial del último siglo no puede estar en el rechazo del conocimiento científico. En ambos casos es imprescindible reflexionar sobre las implicaciones y las consecuencias en relación con ciertos valores básicos, preservadores de la diversidad de la vida, la supervivencia de la humanidad, los derechos humanos, las libertades individuales... La mitología y la ciencia y la poesía y la política que favorezcan tales valores serán bienvenidas.

El pensar mítico, por tanto, no pertenece a estadios arcaicos de la evolución del espíritu humano, sino que expresa una *forma universal*, constitutiva suya. Pervive en todas las épocas, aunque se transforme incesantemente. Los mitos cambian, el mito permanece. El mito es algo antiguo, pero también moderno y posmoderno. Vattimo, filósofo de la posmodernidad, habla del «mito reencontrado», pues hay campos de la experiencia humana

que escapan al método científico y la razón demostrativa, que requieren ese tipo de saber representado por el mito. Ante experiencias que resultan inefables o incomunicables en términos racionales o del lenguaje pragmático, el simbolismo mitológico sirve a la expresión de lo profundamente humano y de lo que desborda los límites humanos.

La clásica oposición entre *mythos* y *logos* representa una bifurcación derivada, y no un relevo del primero por el segundo. 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 presentan 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*b*: 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» (*ibídem*: 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», que no se aparta de las cualidades sensibles; otra «supremamente abstracta», que adopta el punto de vista de las propiedades formales. 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.

Tanto en primitivos como en modernos, se desarrollan los dos modos de conocimiento y de acción, representados uno por el pensamiento empírico-técnico-racional, y otro por el pensamiento simbólico-mitológico-mágico. Ambos forman 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.

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.

Por consiguiente, existe una raíz común al pensamiento simbólico y al pensamiento empírico. Existe, a la vez, antagonismo y complementariedad entre ambos. La evolución o transformación de la realidad social depende tanto de la actitud empírica de los humanos como de su creación imaginaria. Así, lo mitológico forma parte del tejido de la realidad social y personal. Incluso las infraestructuras y el curso económico resultan inconcebibles sin sus profundas interacciones con las superestructuras míticas e imaginarias.

El espíritu humano pasa constantemente del pensar simbólico-mítico al pensar empírico-racional, y con frecuencia los combina ambos en el mismo discurso. Es preciso reconocer la diferencia y a la vez el mutuo cuestionamiento y la necesaria cooperación. Se trata de rehabilitar el pensamiento mítico y de ponerlo en comunicación con el pensamiento racional y crítico. Cada vertiente del pensamiento, en contraste con la otra, cobrará conciencia de su parcialidad constitutiva, así como de sus peculiares riesgos de irracionalismo (que no están en exclusiva del lado de la mitología). La racionalidad objetiva puede degradarse en racionalización dogmática, como la mitología puede degenerar en fanatismo: en ambos casos afloran formas de lo irracional y el disparate, frente a lo cual tanto el pensar simbólico como la razón científica deberán estar precavidos.

Por último, por extraño que parezca, la ciencia, que tuvo necesidad de expulsar el mito y luchar contra él para desarrollarse independientemente, ve hoy desfasado su paradigma clásico de simplificación y reducción, debido a los avances de la física y la biología. Hasta tal punto que las estructuras del universo descubiertas por la microfísica y la macrofísica se asemejan más a las estructuras del mito que a las leyes mecanicistas y deterministas de la física newtoniana. Se da un reencuentro de la mitología y la física actual en su respectiva visión del universo. En la evolución del cosmos hay una flecha del tiempo irreversible (véase la obra de Ilya Prigogine); los acontecimientos caóticos participan en la formación de las leyes sistémicas, en la autoorganización del mundo en todos los niveles, físico, biológico y antroposocial. De modo que concurren hechos singulares e irreversibles no sólo en el origen o las encrucijadas del ser humano, sino en los de todo cuanto existe. El universo y la vida tienen historia. Una vez más, el mito se anticipó a la ciencia en desvelar ciertas estructuras de la realidad. El mundo sobrehumano que desvelan las ciencias, más allá de lo que aparece en nuestro mundo ordinario, presenta las mismas propiedades y paradojas que el mundo de los mitos.

2

El análisis estructural de la cultura como modelo teórico

Desapareció, hace ya bastantes años, la euforia estructuralista y la proliferación de su fraseología como moda intelectual. Pero no hay razón para el olvido de las aportaciones de su estrategia de investigación en el campo de las ciencias humanas y sociales. De hecho, el «estructuralismo» revolucionó los dominios de la lingüística, la etnología, la sociología, la literatura, el psicoanálisis, la filosofía, la economía, etc. Aunque no siempre se planteó como un método riguroso, objetivo y consecuente, sino que se vio contaminado con toda clase de ideologías. Así surgieron tantos estructuralismos, y tan dispares, que se hace necesario aún hoy delimitar cuál es estrictamente el núcleo duro del análisis estructural y su concepto clave, el de *estructura*.

Ante todo, el estructuralismo no es ninguna escuela, propiamente hablando. Tampoco se lo debe confundir sinmás con el uso de cierto léxico, más o menos enigmático («nivel estructural», «sincronía», «armazón semántico», etc.). Se le debe asimilar más bien a un enfoque, a determinados principios epistemológicos y metodológicos. Fundamentalmente, la cualidad de un estructuralismo dependerá de su definición de estructura y de su formulación del método.

En un sentido vago, una definición de estructura que se queda en generalidades no aporta nada específico de un estructuralismo que merezca tal nombre. Así ocurre cuando se da a la «estructura» una extensión máxima y un común denominador mínimo: la ordenación de las partes en un todo, o algo por el estilo.

Hay incluso autores especializados que, no obstante otras precisiones adicionales, adoptan un concepto todavía amplio de la estructura o del método estructural: por ejemplo, Jean Viet (para quien se aplica a la psicología, la antropología social y cultural, la sociología, la economía, la ciencia política), o Jean Piaget (que trata de estructuras matemáticas y lógicas, físicas y biológicas, psicológicas, lingüísticas, sociales, filosóficas). Quizá peca también de

manga ancha Roland Barthès, al entender el estructuralismo esencialmente como una actividad (cfr. Viet 1970, Piaget 1968, Barthès 1973).

Precisa, en primera providencia, excluir del campo del estructuralismo verdadero las ciencias físicas y naturales. Hablar de estructuralismo es referirse al campo de las disciplinas sociales y humanas. No que en la realidad natural no haya estructuras, sino que las «estructuras» del estructuralismo se sitúan por definición en el plano de la cultura, en la configuración de cuyos sistemas ha intervenido la mente humana.

Pero incluso dentro de las ciencias sociales y humanas, hay que volver a escudriñar el puesto de las estructuras.

La postura más radical es, sin duda, la de Raymond Boudon. Constata la polisemia del término estructura y, a continuación, delimita su noción en dos tipos de contextos: en el contexto de una definición intencional, el término estructura es convencional y lo podrían sustituir otros sinónimos, como «totalidad», «organización», «sistema de relaciones», etc.; alude a algo profundo del objeto, por contraposición a lo superficial. Por el contrario, en el contexto de una definición efectiva, la noción de estructura no es reemplazable por ningún sinónimo; designa una construcción teórica que hace aparecer un objeto como sistema, «como una totalidad compuesta de elementos interdependientes»; el objeto está estructurado, es sistemático, a nivel inconsciente. Sin embargo, sus conclusiones, confesadamente pesimistas, niegan toda peculiaridad al método estructural. Como teoría explicativa, el estructuralismo apenas sería algo científico o siquiera nuevo. «Ni Lévi-Strauss ni Chomsky llegaron a los resultados que obtuvieron utilizando no se sabe qué 'método estructural'. Más modestamente se han beneficiado de una larga tradición investigadora, a la que han aplicado una imaginación científica fecunda y han podido disponer de un instrumental mental más refinado que sus predecesores» (Boudon 1968: 214). Tanto es así que «no hay un 'método estructural'. Sólamente hay teorías estructuralistas particulares» (*ibídem*: 215), con mayor o menor grado de cientificidad.

Sin tanto extremismo, J. B. Fages aclara bastante el sentido específicamente estructuralista de la palabra «estructura» o «estructural», centrándose en aquellos casos en que no admite sinónimos. Contra R. Boudon, mantiene la referencia a un método estructural para deslindar cuál es el estructuralismo auténtico. Reserva «la denominación de *estructuralismo* para las ciencias humanas que, inspirándose en el modelo lingüístico, adoptan

el punto de vista de la inmanencia, que estudian las reglas internas de los sistemas de significación» (Fages 1968: 85). Estructural es todo análisis que procede con las categorías básicas de la lingüística, reconstituyendo códigos y relaciones entre códigos de significación.

Puede tenerse por epistemología estructural la que recorta como objeto concreto de estudio un sistema cultural observable, capaz de constituirse en sistema de signos, conforme al patrón lingüístico. Tal es el criterio que funda la perspectiva específicamente estructuralista. Desde ahí se enfoca. Desde ahí se emprende la analítica del parentesco, de la organización social, de la religión, del mito...

Lévi-Strauss, por su parte, aboga también por un concepto restrictivo de estructuralismo. Sostiene que el análisis estructuralista sólo es viable aplicado a «fenómenos de límites muy restringidos». En cambio, «actualmente, existe una irreprimible tendencia a aplicar estructuralismo (o lo que se designe con ese nombre) a fenómenos muy complejos, muy extendidos y muy próximos a nosotros, ante los que no podemos -me parece a mí- hacer otra cosa que describirlos, ya que no existe el distanciamiento necesario para interpretarlos» (Lévi-Strauss 1973*b*: 76). El autor reivindica para sí los fueros de un estructuralismo absolutamente riguroso.

Semejante actitud contrasta con la de otros preconizados magnates de la corriente. Michel Foucault se autoexcluye de lo que se entiende por «estructuralismo» (Lévi-Strauss 1969: 69-70). Louis Althusser abomina de que se relacionen sus escritos con la ideología «estructuralista» (cfr. su advertencia a la edición revisada de *Para leer El Capital*).

Por lo que respecta a Jacques Lacan, se sorprende Lévi-Strauss de que se asocie el nombre de Lacan y el suyo: «Nuestros trabajos me parecen divergentes, ya que si uno se aleja de la filosofía, el otro se acerca a ella» (Lévi-Strauss 1973*c*: 28). Las interpretaciones estructuralistas a las que se dedica el psicoanálisis difieren de las interpretaciones estructuralistas auténticas, debido sobre todo a la prevalencia que se otorga a una cierta idea de génesis (cfr. Lévi-Strauss 1971: 560-561). Lo mismo se diga de las escuelas llamadas genéticas, que pretenden reducir la estructura a su génesis, concebida como actuando desde fuera.

En cuanto a los críticos literarios y los historiadores de las ideas, opina Lévi-Strauss, se apropian indebidamente de un análisis estructural que, en vez de investigar formas invariantes en contenidos diferentes, busca unos contenidos recurrentes tras las formas

variables (cfr. Lévi-Strauss 1973*a*: 322-323). Se abisman en un ilusorio juego de espejos entre la obra y la subjetividad del crítico. Para enderezar sus esfuerzos les falta un doble control objetivo, el primero situado en el nivel del análisis lingüístico e incluso fonológico; el segundo, en el nivel de la historia externa, de los datos tecnoeconómicos y sociológicos. Por eso, «no reconozco inspiración estructuralista en la mayoría de las empresas de crítica literaria que se ponen esta etiqueta» (Lévi-Strauss 1973*c*: 29). Es imprescindible el control, algún modo de verificación. Es contradictorio, además, que la nueva crítica, si quiere ser estructuralista, hable de «obra abierta», cuando un axioma del estructuralismo es el considerar su objeto como «objeto cerrado».

Anda por ahí demasiado *estructuralismo ficción*, protagonizado por pescadores en río revuelto. «Uno puede preguntarse incluso si este pretendido estructuralismo no ha nacido para servir de coartada al insoportable aburrimiento que exudan las letras contemporáneas» (Lévi-Strauss 1971: 573). Tales falsificaciones pervierten la genuina intención estructuralista.

¿Dónde se encuentra, entonces, el auténtico estructuralismo? Fundamentalmente, en el que hacen los lingüistas y en el que hace el propio Lévi-Strauss. Sin descartar, por supuesto, otras empresas que se atengan a la epistemología de la estructura. Frente a tanto estructuralismo herético o desviacionista, se trata de demarcar una especie de ortodoxia: «El estructuralismo auténtico busca captar sobre todo las propiedades de ciertos tipos de órdenes. Estas propiedades no expresan nada que les sea exterior. O, si se quiere a toda costa que se refieran a algo externo, habrá que volverse hacia la organización cerebral, concebida como una red cuyas propiedades -tales o cuales- traducen los sistemas ideológicos más diversos en términos de una estructura particular, y cuyos modos de interconexión revelan cada uno a su manera» (Lévi-Strauss 1971: 561). En definitiva, el estructuralismo «ortodoxo», con aspiraciones serias a convertirse en científico, en el campo de las ciencias del hombre, se identifica con aquél que respeta las reglas básicas del método estructural y los principios hermenéuticos que permiten sintetizar los aspectos concretos con las formas más abstractas, aquél que no desborda el umbral de la explicación estructural y cumple las condiciones de cientificidad en cuyo marco adquiere validez el modelo teórico expresamente diseñado. Aquí ortodoxia es seguir una estrategia.

La estructura como modelo teórico y las condiciones que debe cumplir

En antropología social, la estrategia estructuralista de Lévi-Strauss se funda en la capacidad heurística y explicativa del concepto de «estructura», entendiendo ésta no empíricamente, sino al modo de un *modelo* construido a partir del sistema o subsistema cultural estudiado.

No basta cualquier idea de estructura. Recordemos las características que nuestro antropólogo requiere para su concepción de la estructura:

«En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos conlleva una modificación en todos los demás.

En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.

En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten prever de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique.

En fin, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los fenómenos observados» (Lévi-Strauss 1958: 51-52).

Este modelo estructural lévistraussiano constituye la matriz epistemológica que subyace a la antropología estructuralista y que la sustenta teóricamente. Da cuenta no sólo del estado del sistema, sino también de su cambio diacrónico, que obedece a una combinatoria, a una ley de transformación estructural. Hay, pues, que incluir, en el concepto estructuralista de estructura, el de transformación; y postular para el modelo estructural la posibilidad de formalización.

En el supuesto de que la estructura y su transformación se resuelven en relaciones significativas, estas relaciones son formalizables. El modelo estructural resulta matematizable. La noción de estructura se acerca a la noción matemática de estructura, al tiempo que las reglas de transformación pueden enmarcarse dentro de grupos matemáticos. Ese modelo explicativo de las realidades humanas «debe poder dar lugar a una formalización. Sólo que es necesario entender bien que esa formalización es obra del teórico, en tanto que la estructura es independiente de él, y que dicha formalización puede traducirse inmediatamente

en ecuaciones lógico-matemáticas, o pasar por la intermediación de un modelo cibernético» (Piaget 1968: 11). No es que la realidad cultural se preste a un riguroso cálculo matemático; éste se sitúa en el plano modélico, no en el empírico. Sólo tiene validez una *matemática humana* en los niveles determinados como estructurales.

Ya en *Las estructuras elementales del parentesco*, como apéndice a la primera parte, aparece un ensayo de matematización de un sistema de matrimonio (sistema Murngin), realizado por André Weil: «En estas pocas páginas escritas a pedido de Claude Lévi-Strauss, me propongo señalar de qué modo leyes de matrimonio de un cierto tipo pueden someterse al cálculo algebraico y cómo el álgebra y la teoría de los grupos de permutaciones pueden facilitar el estudio y la clasificación de esas leyes» (en Lévi-Strauss 1949: 278-286). En esta línea, se abren anchas perspectivas con la aplicación de la informática y la cibernética. Lévi-Strauss habla de «las matemáticas del hombre», en un artículo titulado así (1970). Además del ensayo de A. Weil, se produjeron ulteriormente el de H. White (1963) y el de P. Courrège (1965). Pero se trata tan sólo de pasos iniciales que sólo se superarían con el desarrollo de los ordenadores y de programas específicos, unos decenios después, pero ya alejados del marchamo estructuralista..

Una vez concebido el modelo estructural como conjunto simbólico que sustituye a las observaciones empíricas, «no se ve por qué el tratamiento algebraico de estos símbolos -por ejemplo los que expresan reglas de matrimonio- no podría, a condición de que se les manipule correctamente, enseñarnos mucho sobre la manera como funciona un sistema matrimonial, haciendo resaltar propiedades que no eran inmediatamente accesibles a la observación» (Lévi-Strauss 1973*a*: 99). Es precisamente en el estudio de los sistemas de parentesco donde el análisis lógico-matemático va progresando con más éxito. En otras áreas, encuentra muchos obstáculos, como es el caso del análisis estructural de los mitos.

A este propósito, hay que hacer hincapié en la advertencia que el mismo Lévi-Strauss plantea, al principio de su tetralogía *Mitológicas*, respecto a los símbolos lógico-matemáticos que allí se utilizan y respecto a ciertos conceptos y fórmulas que se manejan. No constituyen, en absoluto, una verdadera formalización; a lo más, una lejanísima aproximación a lo que un día podrá realizarse. Los símbolos tomados de la matemática se emplean por razones de comodidad: «no pretenden probar nada», sino retintar los contornos de la exposición o resumirla. «Tenemos mejor que nadie conciencia de las acepciones muy flojas que damos a

términos tales como simetría, inversión, equivalencia, homología, isomorfismo... Los utilizamos para designar voluminosos paquetes de relaciones en las que percibimos confusamente algo en común» (Lévi-Strauss 1964: 39). No es todavía más que una preformalización, hecha a ojo de buen cubero, o de sagaz estructuralista. Al final del recorrido, la intuición parece que se refrenda: «Se vio en esas ocasiones que mitos o variantes de mitos se ordenaban a la manera de grupos de Klein, incluyendo un tema, lo contrario del tema y sus inversos. Se obtenían así conjuntos de estructuras con cuatro términos encajados unos en otros y guardando entre sí una relación de homología» (Lévi-Strauss 1971: 581). Tras este primer desbrozamiento, el trabajo se remite a los antropólogos del futuro. Como en los juegos de cartas, de damas o de ajedrez, el número de combinaciones posibles resulta tan enormemente voluminoso que abordarlo requiere métodos de computación.

El modelo formalizado poseerá mayor precisión, pero no sobrepasará los límites explicativos de los modelos más rudimentarios. Su validez se circunscribirá, también, a un determinado umbral.

El tipo de verdad que pretende descubrir el análisis estructural

¿Cuál es el concepto de verdad que maneja Lévi-Strauss? El de aquella verdad que se predica del modelo estructural; no tanto de su correspondencia directa a la realidad objetiva, cuanto de su operatividad con vistas a explicarla. No ambiciona una correspondencia efectiva de las estructuras con las cosas. La cuestión no reside en saber el índice de realidad del modelo, sino en que éste constituya el mejor medio para comprender esa realidad. Esto es conocer, para el estructuralista, explicar por modelos: «reducir un tipo de realidad a otro» (Lévi-Strauss 1955: 46), ir del fenómeno social al esquema simbólico que lo clarifica.

Puesto que el conocimiento según el método estructural va de lo vivido a lo real, de lo subjetivo a lo objetivo, de lo consciente a lo inconsciente, de lo sensible a lo inteligible, hasta construir modelos que ofrezcan la «síntesis objetiva» del primer y el segundo término de cada una de esas parejas homólogas entre sí, la *verdad* se dará en esa conjunción de lo sensible (vivido, consciente) con lo inteligible (real, inconsciente), expresada modélicamente. El modelo que mejor resulte «será siempre el modelo *verdadero*, es decir, aquél que, siendo el

más simple, responderá a la doble condición de no utilizar otros hechos fuera de los considerados, y de dar cuenta de todos» (Lévi-Strauss 1958: 353). Así, pues, en el aspecto pasivo, todo viene de los datos; en el activo, el modelo verdadero es el que más sencillamente explica las transformaciones de esos datos. De ahí que la verdad no se cifre en la coincidencia con las cosas, sino en la explicación de las cosas. Conocer es saber relacionar bien los datos, elevados -con base en sus caracteres distintivos- al rango de signos, cuya estructura hay que obtener y plasmar en la construcción de un modelo. Si éste no diera cuenta de los hechos suficientemente, es que el análisis no ha progresado suficientemente.

A la verificación del modelo no se llega como en las tesis filosóficas tradicionales, por medio de razones y argumentos; se logra cuando se encuentran casos concretos en que las hipótesis aparecen realizadas; es la experiencia la encargada de verificar o falsar.

Equivale a una concepción de la verdad mediada por la epistemología del modelo, el cual representa una estructura construida, no empírica, como ya dije. El problema que queda pendiente es el de la correspondencia entre esa estructura construida, propuesta tras el análisis como modelo de inteligibilidad, y la realidad misma.

Esto significa plantear ya una problema que desborda la epistemología hacia la ontología, la ontología de la estructura. Al no coincidir directamente el modelo con la realidad, se desprende que su correspondencia es indirecta: el modelo estructural responde a las estructuras mentales, y las estructuras constituidas de la mente -se postula- responden a estructuras constituidas de la realidad objetiva. «El conocimiento (...) consiste en una selección de los aspectos *verdaderos*, es decir, los que coinciden con las propiedades de mi pensamiento. No porque, como lo querían los neokantianos, éste ejerza una verdadera compulsión sobre las cosas, sino más bien porque él mismo es un objeto. Siendo *de este mundo*, participa de su misma naturaleza» (Lévi-Strauss 1955: 44). Se da «una homología de estructura entre el pensamiento humano en ejercicio y el objeto humano al cual se aplica», con lo que se fundamenta «una integración más esencial: la del método y la realidad» (Lévi-Strauss 1962*a*: 134). Hasta el punto de que aparece el modelo hecho consciente como la afloración de lo inconsciente, lo vivido como la realización de estructuras de orden real, la cultura como prolongación de la naturaleza. Las estructuras del modelo no reproducen las de la realidad, sino que, al existir entre ambas una homología, las primeras ayudan a comprender las segundas.

Por consiguiente, la verdad del modelo teórico se funda en su dependencia de la estructura mental, que es homóloga con la estructura de lo real. Pero esa verdad del modelo se viene a reducir, de hecho, a su instrumentalidad operativa, a los resultados positivos de una verificación que no pretende otra cosa que comprender mejor los hechos, es decir, relacionarlos lo más satisfactoriamente posible. Que la realidad sea, o no, en si, tal y como aparece en el modelo importa poco.

Este último aserto sirve para diferenciar, más allá de cualquier analogía que pudiera establecerse, la noción de *estructura* -según Lévi-Strauss- y la noción de *esencia* (de X. Zubiri, por ejemplo, o de otros filósofos esencialistas). La esencia zubiriana se presenta como la «esencia» misma de lo real, como momento último y momento fundante de la sustantividad, de la realidad sustantiva en cuanto tal; es aquello según lo cual la cosa es real, en el orden trascendental o de la realidad en cuanto realidad (Zubiri 1962: 195, 264, 372); etcétera. Nada de esto cabría atribuírselo a la estructura: no aspira a tener valor ontológico, sino tan sólo a ser un modelo epistemológico, con valor puramente instrumental para la comprensión de la realidad sociocultural. No abriga Lévi-Strauss el más mínimo interés metafísico. Si propugna una teoría unitaria de la realidad lo hace en términos estrictamente físicos o en forma puramente hipotética. El modelo estructural intenta explicar las cosas, no reproducir lo que son en sí, aunque esto parezca paradójico. Si resultara que, además, ese modelo revela la esencia misma de la cosa, más a su favor; pero ¿quién podrá probarlo? Es necesario reconocer que estructura y esencia se refieren a dos niveles estratégicos completamente distintos e incomparables entre sí.

Las discusiones en torno al alcance del método estructuralista

Pese a los esfuerzos de clarificación manifestados reiteradas veces por Lévi-Strauss, no ha cesado, durante una larga década, un temporal de opiniones controvertidas, en torno al alcance y límites teóricos del modelo estructural, como vamos a ver. Y cuando parecía llegar la calma, al filo de los ochenta, ha arreciado la polémica, con la irrupción, en el campo antropológico, de una nueva estrategia de investigación, denominada «materialismo cultural»,

cuyo principal representante es Marvin Harris, duro adversario del estructuralismo. Pero vayamos paso por paso.

Se ha entendido lo específico del estructuralismo, con alcance ecuménico, como una actividad intelectual. Así lo hace Roland Barthès: «Puede decirse, pues, que en relación con *todos* sus usurarios, el estructuralismo es esencialmente una *actividad*, es decir, la sucesión regulada de un cierto número de operaciones mentales» (Barthès 1973: 256). Esta actividad implica un doble momento: descodificación y recodificación, o lo que es lo mismo, el recorte de las «unidades» significativas y su nuevo ensamblaje de acuerdo con ciertas «reglas de asociación». De este modo, se elabora la estructura como *simulacro* del objeto indagado. La actividad estructuralista se apoya en una visión del hombre como «homo significans»: hombre que reconstruye el sentido latente remontándose al punto de partida del «camino del sentido». No obstante, Roland Barthès piensa que semejante actividad responde a una actitud pasajera, a un talante de época que, en última instancia, se irá con el tiempo.

A los ojos de historiador de la antropología Paul Mercier, lo destacable de la teoría estructuralista lévistraussiana es el *método*, idóneo para analizar conjuntos culturales relativamente homogéneos. Subraya los límites de este método, que «corre el riesgo de convertirse en demasiado conjetural al desbordar el estudio de tales conjuntos» (Mercier 1969: 144). Advierte que, sobre la base del estudio de sociedades arcaicas y minúsculas, tal vez se ha edificado una construcción «demasiado grande y prematura» (*ibídem*: 149). Es evidente que el riesgo existe, pero ¿se debe al uso del método? Jean Viet, por su parte, no tiene reparos en lo que al método se refiere, como aparece en su trabajo relativo a los métodos estructuralistas en las ciencias sociales -aunque sigue un criterio muy amplio en la demarcación del estructuralismo-. Constata cómo el método estructural se impone hoy en las ciencias humanas y sociales. Sostiene que la «base filosófica» del estructuralismo se agota en la búsqueda de una más plena inteligibilidad, de modo que «el estructuralismo puede definirse en su totalidad por su método» (Viet 1970: 258). En cambio, lo que Viet cuestiona es si las ciencias del hombre arraigan en él, o bien sólo existe ciencia del hombre fuera del hombre. Pregunta que deja sin responder.

Lo que parece incuestionable es que el estructuralismo supone, por lo menos, como señala Roger Bastide, un avance para las ciencias humanas, en orden a la constitución de su vocabulario técnico. El concepto de *estructura*, «sistema relacional latente en el objeto», no

confundible con el núcleo del objeto (Bastide 1971: 13), es una aportación no sólo para la etnografía, sino para posibilitar el paso entre ésta y las otras ciencias colindantes -lingüística, psicología, economía, estética, religión-, comprendidas como sistemas relacionales.

Jean Guiart ve en Lévi-Strauss y su estructuralismo un gran logro de la etnología francesa, puesta felizmente a la altura de las circunstancias, y que debe marcar la pauta para el futuro (cfr. Guiart 1968: 114-120).

Descendiendo a los análisis estructurales concretos, realizados por Lévi-Strauss, en seguida surgen las impugnaciones. A propósito del parentesco y la mitología, Dan Sperber cree descubrir una contradicción, cada vez mayor, entre la teoría metodológica que Lévi-Strauss formula y el método que de hecho lleva a la práctica (cfr. Sperber 1971: 220). Por si fuera poco, critica radicalmente la definición levistraussiana de «modelo». No es éste el lugar para desarrollar su argumentación, demasiado especializada. En síntesis, lo que intenta es probar que puede haber cambios sectoriales del sistema que no afectan a la totalidad, y que, además de las reglas generales, puede haber reglas particulares que expliquen casos excepcionales. Respecto al «grupo de transformaciones», da las razones por las que no le resulta epistemológicamente necesario: indican sólo posibilidades lógicas que habría que justificar empíricamente; según él, los modelos de permutación sólo son parcialmente adecuados a la realidad y sus criterios de adecuación son muy difusos (Sperber 1971: 144-245). A estas críticas replica Luc de Heusch, antropólogo belga y estructuralista adicto a Lévi-Strauss : Sperber proyecta una serie de equívocos sobre la obra de Lévi-Strauss. Precisamente «lo genial de Lévi-Strauss reside en una demostración, que me parece decisiva (a pesar de las reservas emitidas recientemente desde un punto de vista formal, por Dan Sperber): la extraordinaria variedad de los sistemas de parentesco empíricos no es inteligible sino a condición de reducirla a un número limitado de modelos, que componen juntos un metasistema (una *estructura*), en el seno del cual cada sociedad particular conserva, por razones que no alcanzamos, una forma particular» (Heusch 1973: 113-114). La noción de «grupo de transformaciones» quizá sea apta para integrar también la dimensión diacrónica. Sale en defensa, frente a sus detractores, de la legitimidad del proyecto estructuralista, que mira al «descubrimiento de la razón humana universal en todos sus aspectos» (*ibídem*: 11) y en cuya consecución las investigaciones de Lévi-Strauss -en los niveles del parentesco, el totemismo y el mito- han supuesto un enorme progreso.

En lo que toca a los análisis mitológicos, hay autores que simplemente aceptan el proceder de Lévi-Strauss; por citar sólo uno: A. Glucksmann. Otros, como Joseph Courtès lleva a cabo una aproximación semiótica inversa y complementaria a la que se desarrolla en *Mitológicas*: completa la lectura paradigmática con otra que opta por una perspectiva sintagmática. Se mueve en la misma línea que Lévi-Strauss. Rechaza, con él, la acusación de que *Mitológicas* no sea más que «la sintaxis de un discurso que no dice nada» (Lévi-Strauss 1971: 571); «por el contrario, son sin duda el reconocimiento de un riqueza semántica hasta aquí poco explorada» (Courtès 1973: 176). Desde el área cultural inglesa, el profesor G. S. Kirk juzga que Lévi-Strauss ha conseguido un notable equilibrio entre rigor positivo y especulación teórica, alcanzando una «correcta comprensión» de la infraestructura relacional. Objeta, no obstante, que yerra en una cuestión, en creer que todos los mitos cumplen una función similar en todas las culturas. Esto se le antoja una concepción platónica del mito. Y frente a ella, trata de demostrar, en su libro, la tesis de que la forma y función social del mito difieren enormemente de una sociedad a otra (cfr. Kirk 1973: 21). Uno se queda con la interrogante de si, en realidad, Lévi-Strauss ha negado alguna vez esto.

Por su lado, Edmund Leach, como lo hiciera Dan Sperber, arguye que «en sus estudios americanos, Lévi-Strauss no ha seguido de cerca el programa metodológico propuesto en el artículo original» (Leach 1970: 104). De esta objeción se defendió ya nuestro autor (según quedó reseñado en mi obra sobre Lévi-Strsuss, en el capítulo en torno a la metodología estructural), señalando que en la exposición del libro no reproduce, por razones de brevedad, todos los pormenores del análisis efectuado.

Volviendo sobre la cuestión del modelo estructural, Raymond Boudon lleva a cabo una investigación muy clarificadora acerca de la noción de «estructura». Muestra que cabe un doble sentido de esta noción, según el contexto donde se emplee. En primer lugar, *intencional*, en un contexto de definiciones intencionales: ahí la palabra «estructura» se utiliza para señalar el carácter sistemático de un objeto, pero no «en el marco de una teoría de los sistemas» (Boudon 1968: 35). En segundo lugar, el sentido *efectivo*, en un contexto de definiciones efectivas: el término se «inserta en una teoría destinada a dar cuenta del carácter sistemático de un objeto». La noción de estructura sólo puede ser científica cuando se le confiere un empleo «efectivo» de alcance expresamente teórico. Pero, aun así, es preciso que el analista no se quede en la coherencia interna del modelo, sino que éste debe someterse a

demostración. Aquí, R. Boudon se acoge a la propuesta de Karl R. Popper de reemplazar la noción de «verificación» por la de «falsación»; será científica la teoría cuya falsedad pueda demostrarse, aquella que sea «falsable», mientras que las teorías no falsables se considerarán «metafísicas». Sobre la base de este criterio popperiano, Boudon afina aún más: «Supongamos dos teorías falsables *T* y *T′*, ambas teorías iguales, por tanto, desde el punto de vista de Popper. Si de *T* se sacan numerosas consecuencias C_1, C_2, ... C_n, compaginables con la realidad, mientras que de *T′* no se puede sacar más que una sola consecuencia compaginable con la realidad, habrá que otorgar mayor confianza a *T* que a *T′*» (Boudon 1968: 191 y 193).

De ahí que se establezcan cuatro tipos de teorías estructurales, en función de los niveles de verificación/falsación que les son aplicables:

1º) Teorías parciales que explican cada una un pequeño número de hechos, sin ser falsables tales teorías.

2º) Teorías parciales numerosas, que explican cada una un pequeño número de hechos, siendo falsables.

3º) Teoría general única, que explica *con probabilidad* un gran número de hechos, siendo falsable.

4º) Teoría general única, que explica *con exactitud* un gran número de hechos, siendo falsable por el cotejo de sus consecuencias con la observación empírica (cfr. Boudon 1968: 201-203).

La gradación va de menor a mayor cientificidad. En el grado 4º, se encuadran las estructuras del parentesco analizado por Lévi-Strauss. Boudon recusa, por este derrotero positivista, la realidad de un método estructural genérico, al que se deberían supuestamente ciertas teorías verdaderas y eficaces. La lingüística y la antropología se han beneficiado fundamentalmente de un cúmulo de investigaciones... Concluye que no existe un método estructural general, que «hay solamente teorías estructurales particulares. Unas de importancia científica fundamental. Otras, menos logradas. Otras, en fin, (...) apenas son hipótesis gratuitas e ingeniosas que no dejan entrever la menor posibilidad de verificación» (Boudon 1968: 215). La cualidad de estas teorías depende del objeto estudiado y de las posibilidades de verificación (falsación). Los análisis científicos no han progresado por el simple hecho de apelar a supuestos métodos estructuralistas «mágicos». Si ciertas disciplinas

se han desarrollado es debido a «la creación paciente y acumulativa de instrumentos de investigación más eficaces y el perfeccionamiento progresivo de los métodos de observación» (Boudon 1968: 217). En pocas palabras, las consecuciones de Lévi-Strauss resultan válidas no por el uso de un método privilegiado, sino tanto cuanto respondan al criterio de verificación reseñado.

Algunos comentaristas críticos de primera hora, como Peter Worsley (1970), Harold W. Scheffler (1969) y Edmund Leach (1970), atacaron el sistema binario sobre el que se funda la construcción de las estructuras. Para el primero, el binarismo sería arbitrario, como lo fue, desde Vico hasta Hegel la tríada, siendo así que -en su opinión- la forma última sería la unidad. Para el segundo, le parece un tanto forzado, demasiado constrictivo. Para el tercero, no es siempre adecuado. Pero Lévi-Strauss concibe que la lógica binaria, fundamentada por Jakobson, queda ratificada por su operatividad explicativa, no sólo a nivel cultural sino en el mismo universo natural.

Más interesante que esa cuestión me parece la relación que Jean Piaget se esfuerza por instituir entre la estructura y la génesis. Después de definir la estructura como «sistema de transformaciones que implica leyes como sistema» y de atribuirle «los tres caracteres de totalidad, transformación y autorregulación» (Piaget 1968: 10), desglosa los diversos tipos de estructuras. Al fijar su atención en Lévi-Strauss, destaca la permanencia del intelecto como constituyente de la naturaleza humana, y el análisis de las estructuras culturales como sistemas de esquemas que se intercalan entre infraestructuras y superestructuras. Pero observa que estos análisis se enclaustran en un «espléndido aislamiento» (Piaget 1968: 102) del que quisiera sacarlos. Con este fin, sostiene que el estudio de las estructuras no puede ser exclusivo: a las estructuras mentales, que Lévi-Strauss considera en estado de acabamiento, ha precedido una *génesis*; una génesis que va de la naturaleza a la cultura, y -en lo cultural- de la infancia a la adultez. Esta es quizá una de las pocas críticas que Lévi-Strauss acoge benevolentemente, y responde que su postura sería, a fin de cuentas, compatible con la de Piaget, toda vez que el estado de una génesis lo forma en cada momento una estructura (Lévi-Strauss 1971: 560-561). Ambos coinciden en la indisociabilidad de génesis y estructura; toda génesis arranca de una estructura para desembocar en otra, de la misma manera que toda estructura representa el término de una génesis. Lo que niega Lévi-Strauss es la posibilidad de

estudiar simultáneamente el punto de vista genético y el estructural, pese a reconocerlos complementarios.

Para terminar (un tratamiento más exhaustivo puede consultarse en Gómez García 1981), agreguemos, sólo por dejar constancia, que se produjo un sonado y persistente enfrentamiento del antropólogo norteamericano Marvin Harris, acuñador del «materialismo cultural», con el estructuralismo lévistraussiano, al que llegó a tildar de «hegelianismo francés» (Harris 1968: 444). En su obra *El materialismo cultural* (1979), desarrolla M. Harris una crítica radical de la estrategia estructuralista, en la cual descubre una variante del mentalismo e idealismo cultural: Pues la última clave que hace inteligibles las estructuras reside (según Lévi-Strauss) en la estructura del espíritu humano. Harris rechaza esta interpretación *emic* o mental de las estructuras en la epistemología estructuralista, así como su carácter binario y dialéctico; porque, con semejante enfoque, se pierden de vista las verdaderas causas de las diferencias culturales (Harris 1979: 188-240). La antropología estructural lévistraussiana es puesta en entredicho, un tanto sectariamente, en puntos importantes de su epistemología y sus resultados. Para dar cuenta eficazmente de la causalidad sociocultural -defiende a ultranza Marvin Harris- hay que centrar la investigación en la influencia de los procesos de producción y otras condiciones materiales, de la presión reproductora y las variables ecológicas. En tales aspectos, la estrategia estructuralista pone en evidencia sus limitaciones. Por lo demás, pueden resultar también interesantes, desde otra perspectiva, las incisivas observaciones expuestas por Clifford Geertz frente a Lévi-Strauss, en el capítulo 13 de *La interpretación de las culturas* (Geertz 1973: 287-298), sin duda un homenaje crítico, que nos alecciona para no quedar presos de ninguna perspectiva.

3
Una mirada distante sobre la cultura popular y la 'identidad étnica'

Mientras no se exija una definición precisa, todo el mundo sabe qué es la cultura popular. Pero delimitar sin vaguedades su significado resulta ya algo bastante problemático. A veces, se la asimila a la cultura tradicional, a cultura rural, a cultura obrera, a cultura regional, en oposición a la que se denomina moderna, urbana, burguesa, dominante y oficial. Surge el mismo escollo que al dilucidar qué es la religión popular. En ambos casos la cuestión tiene que ver con el concepto de pueblo -que también necesitaría clarificación-.

En un sentido inmediato, empírico, cultura y religión popular son las que de hecho se apropia, practica y vive la gente por su pertenencia a una colectividad social, cuya escala puede ser local, comarcal, regional, nacional, etc. Pero sería exceso de empirismo decir que todo lo que hace el pueblo es popular. Cabe formular un concepto teórico que ayude a discernir dónde está lo que puede llamarse con menos ambigüedad *popular*: Reside en aquellas prácticas de todo orden, con los modos de emoción y representación inherentes, vigentes como patrimonio común de una sociedad que los tiene como suyos; aunque no basta el dato necesario de la identificación subjetiva con unas estructuras y unas prácticas socioculturales, sino que lo popular se debe medir por el grado de autonomía en el diseño y la realización, y por el grado de consonancia objetiva con los intereses de los de abajo, la base del pueblo. Equivale entonces a lo vernáculo (como la lengua que todos hablan y entienden), a lo convivencial (para uso inmediato de los protagonistas), a lo que es competencia de todos no expropiada por ningún poder extraño.

Quede claro que, en las sociedades complejas, lo popular no se da nunca en estado puro. En su propia génesis incide un flujo recursivo de intercambio entre cultura popular y cultura oficial, entre tradición y modernidad, entre lo urbano y lo rural, entre lo étnico y lo estatal, entre burguesía y clases trabajadoras, entre cultura dominante y subculturas

regionales. Pero, con todo, «lo popular», o lo que por tal es tenido, puede siempre ser objeto de estudio y análisis.

La revalorización de lo popular con los cambios del entorno sociopolítico

En Andalucía, como en el resto de España, las condiciones sociales de los últimos decenios han supuesto el estancamiento -y en algunos casos un cierto reflujo- del flujo migratorio desde los pueblos a la capital de provincia o a cualquier centro industrial. La reconversión económica, con inflación y crecimiento moderados, ha sostenido el nivel de vida junto a altos índices de desempleo. Pero ha reaparecido la mendicidad a la puerta de las iglesias o en esquinas estratégicas, adoptando con frecuencia alguna forma de reciprocidad. Aparte del tradicional ofrecer un clavel o decir la buenaventura a cambio de «la voluntad», se trata de agradar mediante piezas musicales o pinturas polícromas sobre el suelo, o bien facilitando algún pequeño servicio como pañuelos de papel o limpieza del parabrisas.

La transición política consiguió finalmente una estabilidad democrática sin precedentes, instaurándose un amplio marco de tolerancia ideológica y moral, en el que lo popular parece encontrarse más a sus anchas que en ninguna otra época. En el contexto de estos años resulta evidente que ha cambiado el clima de la cultura popular: la calle está despejada de represión; los ciudadanos y las instituciones gastan más en diversión y festejos, cualquiera que sea el significado que se le dé a esto. La misma *habla andaluza*, con su peculiar prosodia, debida a un sistema fonológico algo diferente, va dejando de ser motivo de desprecio e infravaloración; aunque los medios de difusión por lo general sigan emulando un sibilante hablar castellano, discordante del que se oye por las calles.

La cultura popular, que no hay que confundir con folclore, presenta múltiples facetas. Subyace transversalmente a un maremágnum de actividades consuetudinarias de todo orden, que van tejiendo los más dispares hilos del entramado social. Por entre el atasco creciente de coches en calles y plazas, se delata en el ambientecillo de bares y tertulias, pasando por hábitos alimenticios y eróticos, relaciones familiares, pandillas, peñas deportivas o de cazadores, grupos teatrales o musicales, asociaciones de vecinos, veladas a la intemperie,

corrillos callejeros de las noches de verano... Cada día reinventa artificios suplementarios en los submundos del desempleo y la picaresca.

El desarrollo de la cultura no se corresponde tal cual con el crecimiento económico. La economía, cada vez más dependiente de la tecnociencia, procede por la vía de la máxima abstracción respecto al saber del hombre ordinario y respecto a sus necesidades espontáneas. Mientras que el saber tradicional, el sentido comunitario y la sensibilidad personal se ven arrinconados en terrenos lejanos de las fuerzas coercitivas que mueven la sociedad, y emplazados ante un dilema: O guiarse por la moral del mercado, lo que desembocará fatalmente en el desarraigo y el nihilismo moral de un consumo insolidario; o bien refugiarse en un sistema de valores y creencias que ya poco o nada tiene que ver con el curso real de los acontecimientos.

Esta última posibilidad es el riesgo que acecha a la cultura popular, cuyo exponente más visible lo podemos encontrar en las fiestas.

Las fiestas son exponente privilegiado de la cultura popular

En efecto, entre las manifestaciones más reveladoras de la cultura de un pueblo están sin duda sus ritos festivos. Permiten acercarse a su realidad y tomarle el pulso.

La festividad, por lo demás, aparece estrechamente vinculada a la religión popular; aquí, al catolicismo popular: devociones variopintas, cultos patronales, cruces de mayo, semana santa, romerías... A la vez que se ambienta con el toque estético y el espíritu de lo andaluz. La fiesta pertenece al sistema de las categorías colectivas. De ahí que el renacimiento de la conciencia andaluza haya conducido estos años a una esperanzadora labor de recuperación de fiestas cívicas y religiosas. Demos un ojeada a algunos rasgos significativos de la última década.

Un primer capítulo de festejos es el de fiestecillas de tono menor que salpican el calendario. Las hay de ciclo largo, generalmente anual (ciertas romerías no organizadas institucionalmente, *merendicas* -que prolongan el antiguo jueves lardero-, cruces de mayo en poblaciones pequeñas o medianas); y de ciclo corto: mensual (primeros viernes o miércoles, tal día de cada mes), o incluso semanal. Aquí resalta la espontaneidad, una mayor

autenticidad de lo vivido y la autogestión por parte de los protagonistas. Esas romerías campestres, verbenas de barrio o calle, son las que presentan un carácter más autónomo, más cercano a la definición de lo popular. Si bien han de pagarlo a veces con el abandono a su suerte por parte de las autoridades. Pese a que parecían destinadas a una inminente extinción, muchas de estas fiestecillas se han visto revitalizadas.

Los *carnavales* entrarían dentro de ese apartado del festejo autoorganizado. Pero han contado con más respaldo oficial. Han pasado de la prohibición al resurgimiento bajo la tutela de los nuevos ayuntamientos, recobrando el arraigo popular de otros tiempos, que en bastantes sitios no había desaparecido del todo. Hay casos, como el de las comparsas de Cádiz, en que despliegan un colorido y un ingenio asombrosos. En ellos se explaya la picardía popular, generalmente dentro de un orden.

Las *fiestas patronales*, por su lado, son las que vienen siendo apoyadas más decididamente por las corporaciones municipales democráticas. Representan en cada localidad tal vez el principal mecanismo de integración simbólica de todos los sectores sociales. Las autoridades intervienen en la organización de la celebración, como tratando de controlar el poder simbólico o asociarse a él de alguna manera -por ejemplo, en los desfiles procesionales y otros actos-. Aunque haya conflicto entre la estructura sociopolítica y la estructura ritual, a su modo ésta deja traslucir a aquélla.

Los festejos locales conocen estos años un gran esplendor, donde se reafirman conjuntamente lo local y lo andaluz. Nuevos recintos feriales, casetas, colores blanco y verde, cante y baile por sevillanas constituyen algunos de los rasgos comunes más extendidos. Lo andaluz está en alza. Por ejemplo, no falta en ninguna fiesta el *traje de volantes* (de gitana, falda rociera, etc.), difundido por ciudades y pueblos de todas las provincias, hasta lugares donde hace unos años hubiera parecido una rareza. Ahora proliferan las tiendas de trajes típicos. Se nota una evolución del gusto musical, con un apego tal por las *sevillanas* que hoy predominan sobre el *pop* anglófono no sólo en las casetas feriales sino en tascas y discotecas. Es notoria su penetración en el oriente de Andalucía.

Otro motivo que tiende a difundirse, por determinadas zonas, son los episodios de *moros y cristianos*. Han alcanzado tanta prestancia que comienzan a ser incorporadas al repertorio festivo de otras poblaciones, sin duda por la riqueza semántica que entrañan con vistas a la expresión de una de las características más profundas de la identidad andaluza,

marcada por la oposición a una cultura que, simultáneamente, se lleva dentro al menos como horizonte respecto al cual se autodefine.

Hay que llamar la atención sobre el hecho singular de que para muchos emigrantes andaluces en Cataluña, Francia o Alemania sus verdaderas fiestas han seguido siendo las de sus respectivos pueblos de origen, adonde regresan con tal fin. (Este ha sido un motivo decisivo para el traslado al verano de muchísimas fiestas patronales.) No es raro que lleguen a desempeñar papeles importantes en la celebración. Estos años se han producido reajustes en la jerarquía y la composición de las entidades organizadoras de fiestas, respondiendo a la decadencia de antiguos prohombres y, como es el caso repetido en tantos pueblos, para dar cabida a la nueva categoría social de emigrantes retornados o que han venido asiduamente a pasar su temporada vacacional coincidiendo con las fiestas. Esta costumbre denota que, para estas capas populares, el referente simbólico no está en Europa; reside en esas raíces tradicionales a las que se agarran, con tanto más fervor cuanto menos les ha satisfecho espiritualmente un entorno urbano e industrial que, pagándoles con dinero, les ha dejado sin alma.

La fiesta y la liturgia del *Corpus Christi* (salvo casos como el de Granada, donde cumple funciones típicamente patronales) conserva más que ninguna otra su aire tradicional, sin mutaciones apreciables, si exceptuamos pueblos de pocos habitantes, donde ya había decaído en los años sesenta. El símbolo supremo del cristianismo, sacramento de la presencia divina de Cristo, recorre las calles adornadas con juncia y colgaduras, bajo una florida lluvia de pétalos... Pero la integración simbólica vivida emocionalmente corona al mismo tiempo el imperio de las jerarquías sociales y la desigualdad, codificadas en el mismo cortejo procesional.

Por lo que toca a la *semana santa*, constituye sin duda el acontecimiento más sobresaliente de la religión popular andaluza. Se encuentra también en años de esplendor, sobre todo en las capitales y en pueblos grandes. Destaca la formación de nuevas hermandades y cofradías, así como el aumento de la filiación a asociaciones cofradieras (incluyendo una incipiente presencia femenina entre los penitentes). Este fenómeno ha sido promovido más desde abajo que por iniciativa del clero. Constituye un incremento en la participación que contrasta con lo que ocurre en asociaciones sindicales, políticas, artísticas, literarias o científicas. Y es que esta celebración, con los desfiles procesionales que la

caracterizan, pone en juego las imágenes y símbolos más impresionantes desde el punto de vista estético y más cargados de significación para la memoria religiosa popular y para la propia identidad étnica.

Esa paraliturgia procesional que escenifica varios cuadros de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, atrae muchedumbres de todo signo. Poco importa que una encuesta (de 1987) diga que, en Andalucía, la semana santa sigue teniendo un sentido predominantemente religioso sólo para un 46% de la gente. Todos viven a su modo esta expresión viva de la cultura popular andaluza que moviliza, además, a millones de extraños y turistas.

Por último, hay que hacer hincapié en la fuerza fascinante del símbolo maternal en la mentalidad y la religión popular. Es la *tierra de María Santísima*, según se dice. La figura de la Virgen María, madre de Jesús y madre del pueblo, que está presente en primer plano en casi todas las cofradías de semana santa (Virgen de los Dolores, de la Soledad, de la Esperanza, etc.), es venerada como patrona o copatrona en casi todos los pueblos y ciudades, bajo un sinnúmero de advocaciones.

La antigua costumbre de la peregrinación a lugares sagrados persiste aquí en forma de romería a santuarios marianos. Son no pocas las advocaciones tremendamente populares: La Virgen de la Cabeza, de la Fuensanta, del Saliente, de Araceli, de las Angustias, del Rocío... Más de una de las principales romerías con irradiación supraprovincial aspira a convertirse en centro de culto para toda Andalucía. Pero tal vez sólo la del Rocío parece conseguirlo. En 1980 se cumplió el centenario de la fundación de la hermandad del Rocío, y desde entonces proliferan hermandades rocieras hasta por las provincias orientales. La «Blanca Paloma» atrae a Almonte (Huelva), el día de Pentecostés, a cientos de miles de peregrinos y ocasiona un gasto estimado en torno a los quince mil millones de pesetas.

Este culto casi de latría a la Madre no ha variado, a pesar de los intentos posconciliares de renovación católica. Suscita tales fervores que, en los dos o tres últimos años, está resucitando el rosario de la aurora, en fechas señaladas y con masiva asistencia. Da la impresión de que para muchos la práctica religiosa queda anclada en este arquetipo materno, cuyas implicaciones socioculturales apenas vislumbramos.

En suma, el ciclo festivo anual marca el ritmo de la vida, de la relación entre trabajo y descanso; pero además constituye un lenguaje donde se expresa no sólo la red de relaciones sociales y sus escalas de prestigio, sino sobre todo las creencias y valores que dan sentido a la

vida. Toda fiesta viva es obra del pensamiento popular, que se sirve de imágenes sensibles extraídas de su propia experiencia, acumuladas y remodeladas a lo largo de la historia. Este pensar ha elaborado así una lógica de las cualidades sensibles, que escoge y combina esas imágenes en diferentes registros sensoriales para transmitir mensajes profundos, sustentadores -y eventualmente impugnadores- del orden social.

En Andalucía no se observan síntomas de impugnación. Sí las ganas de vivir y festejar, pase lo que pase. Como resumen de las tendencias de la década, cabe recordar: El resurgir de los carnavales; el auge de la semana santa; el florecimiento de las fiestas y ferias patronales; la expansión de los signos típicos andaluces en las ocasiones festivas; la mayor atención de las instituciones a los fenómenos populares; el realce del sentido sociocultural y laico de la fiesta frente a la absolutización del sentido oficialmente religioso; y tal vez una nueva sensibilidad de las generaciones jóvenes para hacer más cotidiano el aire festivo.

La paradoja de una cultura popular promovida por las instituciones

La cultura popular está supeditada a los altibajos del mercado, por supuesto. Pero pende cada día más de la política, de los medios y de los presupuestos de las instituciones. Los ocios de la gente los ocupa el fútbol, los toros y el cine, tan populares como seudopopulares, espectáculo y no fiesta, sea en directo o por arte de magia televisiva. La *televisión*, sobre todo, coloniza la imaginación colectiva abrumadoramente con fantasmas producidos por la industria cinematográfica extranjera. Una enorme proporción de horas de descanso se emplea en el consumo masivo y pasivo de televisión, sea lo que sea lo que pongan. No sabemos a ciencia cierta, salvo en lo tocante a la publicidad comercial, las repercusiones de esta droga blanda en la ciudadanía, pero se puede aventurar que el televisor ha llegado a ser el instrumento más importante en el cultivo de lo imaginario, un factor ineluctable de la cultura popular, en la misma medida en que la elimina o la suplanta. (Eso sí, cuenta con una ventaja imprevista, si supiéramos aprovecharla, la de darnos facilidades para ofrecer el oficio de etnólogo, ya que no pasa día sin la oportunidad de observar minuciosamente el modo de vida de otras sociedades. ¿A quién, por ejemplo, no le resultan más familiares las calles de San Francisco que las de la capital de provincia más próxima?)

Habría que preguntarse hasta qué punto el apoyo y las subvenciones del Estado, en todos los niveles administrativos, a diversos aspectos de la cultura popular contribuyen a cimentarla. El criterio de la rentabilidad política sólo puede resultar distorsionante.

En cualquier caso, hay que felicitarse del interés de la Junta de Andalucía por apoyar el estudio científico de la cultura andaluza. La Consejería de Cultura ha patrocinado sendos encuentros, uno sobre *La antropología cultural en la Andalucía de hoy* (Jerez, marzo de 1982) y otro sobre *Religiosidad popular* (Sevilla, mayo de 1987). Ha promocionado publicaciones en esta línea. Y desde esos años se instituyó y ha venido funcionando la Comisión Andaluza de Etnología como órgano asesor en convocatorias de proyectos investigación sobre cultura andaluza. La Universidad de Granada, conjuntamente con la Casa de Velázquez, organizaron un coloquio internacional en torno a *La fiesta, la ceremonia, el rito* (Granada, septiembre de 1987). Por no mencionar al Departamento de Antropología de la Universidad de Sevilla, veterano en esta clase de estudios. En la Universidad de Granada, se instauró la especialidad de antropología social a mediados de la década de 1990.

Interés similar por la investigación de la etnicidad o identidad cultural andaluza anima, en el sector privado, a entidades como la Fundación Machado (que desde 1987 publica *El Folklore Andaluz*), la Asociación Granadina de Antropología (que publica la *Gazeta de Antropología* desde 1982), o la Asociación Andaluza de Antropología (fundada en 1986).

Una posición privilegiada en lo concerniente a la simbólica popular es, a todas luces, la de la Iglesia, dado que el catolicismo popular enmarca buena parte de las celebraciones festivas. Los obispos del Sur han demostrado su preocupación por el fenómeno de la llamada *religiosidad popular* publicando dos documentos importantes: Una carta pastoral sobre *El catolicismo popular* (febrero de 1985) y otra sobre *Las hermandades y cofradías* (octubre de 1988). Pero la jerarquía eclesiástica no oculta su actitud ambivalente respecto a la religiosidad popular. Recelan de una reducción «meramente secular» y de las «interpretaciones culturalistas». Alientan la popularidad creciente de las cofradías, tanto como los recibimientos masivos a la llegada del Papa a Sevilla y Granada (5 de noviembre de 1982). Les proponen como ideal la comunidad cristiana y el compromiso social, pero acto seguido desacreditan al movimiento de comunidades cristianas populares, y abandonan a su suerte a los curas obreros e incluso, hoy día, a los párrocos medianamente progresistas de los pueblos y los barrios pobres. Igual que miran impasibles cómo las jerarquías más conservadoras destituyen y

expulsan a prestigiosos profesores de la Facultad de Teología de Granada, sin tacha de heterodoxia, pero críticos con los abusos del poder eclesiástico y creadores de una *teología popular* de significativa difusión durante pasados años. En definitiva, para esa Iglesia institucional es una manera sutil de optar prácticamente por el folclorismo religioso. Igual que, para el Estado, una cultura popular ritualizada en folclore ya no dará quebraderos de cabeza.

La cultura popular, manipulada como emblema de identidad étnica o cultural

En Andalucía, se puede decir que la cultura popular de nuestros abuelos, vinculada al modo de subsistencia tradicional, murió hace tiempo. Empezó a agonizar el día en que los emigrantes tomaron el tren. Pero curiosamente debe la salvación de muchas de sus formas al apoyo de esos mismos emigrados. Y también al entusiasmo por revivir tradiciones de antaño nacido en una juventud con más estudios y obligada al paro desolador.

La mayoría de la gente, seguida por las instituciones oficiales, se ha apropiado más conscientemente los símbolos de identidad de Andalucía, de los que antes había una vaga e imprecisa noción (la bandera, el himno y el ideal autonómico, siquiera sea en forma de andalucismo ritual). Se ha caminado hacia la recuperación y el aprecio de la identidad étnica, muy especialmente en el ámbito festivo.

Parece como si buena parte de las energía inhibidas por el miedo, durante la dictadura, o canalizadas o través de la oposición política se hubieran liberado para expandirse en los acontecimientos festivos. O más exactamente: la necesidad colectiva de identidad, fuertemente polarizada en torno al logro de la democracia, se ha vuelto en busca de otros símbolos comunes de identificación, situados por encima de una realidad política dominada por el juego de enfrentamientos partidarios dentro del marco constitucional.

Estamos claramente en una época de reacomodo de *lo popular* en la cultura: Se generaliza la uniformidad impuesta por el proceso de urbanización e industrialización en cuanto a patrones de producción, consumo, reglas de convivencia, escalas de valores y mentalidad. Cunde, por tanto, la desaparición de las diferencias estructurales. Pero a la vez crece el afán de patentar emblemas que simbolicen la propia identidad como pueblo, aunque

su índole resulte más bien psicológica y ritual, cosa que no le impedirá cumplir una función integradora tanto en la dinámica social como en la individual.

La tendencia a la homogeneidad se observa igualmente en las fiestas. Aparte del tipismo local -cuando lo hay- se van asimilando estereotipos (indumentaria, cante y baile regionales, casetas feriales, paseos a caballo, conjunto de música moderna, recital flamenco, determinados deportes y concursos, las efímeras modas que cada año llevan consigo los feriantes). Las verdaderas diferencias dejan de existir en realidad, pero no la voluntad de diferir; de manera que el empeño se desplaza a otro plano donde sólo se rivaliza por una más brillante ejecución de lo mismo: Como suele pasar en esos pueblos vecinos donde polemizan sobre cuál ha producido ese año, con motivo de la fiesta patronal, los más ensordecedores tronidos de tracas, cosa en la que cifran su máximo orgullo.

La cultura popular no ha desaparecido del todo en los barrios de las grandes urbes, donde, pese a la sobrecarga demográfica y al confinamiento individualista, impuestos por las condiciones urbanísticas, caben algunas relaciones de convivencia cara a cara entre los vecinos. La pérdida de valores tradicionales puede verse compensada, siempre que no culmine la enajenación de las bases populares con respecto a su cultura.

La preservación de la cultura popular viva exigiría invertir el sentido de esa estrategia que tienta por igual a instituciones estatales y eclesiásticas, y a otros poderes fácticos, tendente a imponer una misma horma, eliminando diferencias y sustrayendo competencias. Un óptimo grado de diferenciación autoidentificadora constituye no sólo una clave de la evolución de la vida sino el mecanismo del progreso social y cultural. Para eso es menester contrarrestar la abusiva presión de la cultura de consumo manejada por mecanismos mercantiles o políticos, a fin de no ahogar la cultura vernácula, la que es fruto de obra propia, de la imaginación autónoma de los convecinos, patrimonio efectivamente común de la ciudadanía de a pie. De no ser así, la función de lo que todavía seguiría llamándose *cultura popular* no consistiría sino en interponer, entre nuestra conciencia inmediata y la realidad de una homogeneización implacable en el modo de vida y de explotación, toda suerte de amortiguadores, fabricados con falaces símbolos y rituales de «identidad étnica».

MITIFICACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA

4

Las relaciones de 'moros y cristianos' en Granada: La historia mitificada

Un cartero alpujarreño, que actúa como general cristiano en la función de Juviles (Granada), se refería a la representación de *moros y cristianos* con la denominación más justa que jamás he oído: «la tragedia de los moros». Aquí, el vocablo *moro* alude concretamente a los moriscos habitantes del musulmán Reino nazarí de Granada, instaurado en 1238 en Andalucía oriental (abarcando las actuales provincias de Granada y Almería, la mayor parte de la de Málaga y una zona del sureste de la provincia de Jaén). En 1492, culminó la destrucción del estado nazarí, con la capitulación de su rey, Boabdil el Chico. Hay que recordar este hundimiento, para comenzar a comprender el contexto preciso de la tragedia, en el que luego se gestarán y difundirán los alardes de *moros y cristianos*, ingrediente de numerosas fiestas locales importantes, como suelen ser las patronales.

En la presente sección, me propongo desarrollar una prospección de conjunto de esas representaciones, así como el análisis textual y estructural de unos casos que pueden servir de paradigma, todo ello dentro de un área estrictamente circunscrita a la provincia de Granada, donde las relaciones de moros y cristianos cuentan con una especial significación histórica. Para un examen más completo y general de las fiestas de *moros y cristianos*, habrá que consultar otros trabajos, sobre todo la tesis doctoral de Demetrio E. Brisset (1988*a*), o el artículo recopilatorio de Salvador Rodríguez Becerra (1984).

Una trágica historia de conquista, rebelión y destierro

En la génesis de estas representaciones se encuentran unos acontecimientos históricos de importancia trascendental para la formación de la España moderna, comenzando por la

conquista del reino nazarí de Granada por parte del cristiano reino de Castilla. Ahí se particulariza una confrontación fronteriza plurisecular entre dos civilizaciones, entre la Cristiandad y el Islam occidental. Su desenlace, en estas coordenadas, constituye la culminación de un proceso que prácticamente estabilizó las fronteras hasta el día de hoy. Andalucía permanece como límite con el mundo islámico. Tal vez esto sea uno de los motivos por los que conservan su actualidad las funciones de *moros y cristianos*. Aquellos hechos fundacionales están siempre presentes en la realidad geográfica, política y cultural, y en la memoria común andaluza, que frecuentemente los evoca a su modo.

Para refrescar un poco la memoria histórica de aquellos gloriosos y luctuosos acontecimientos, cabe consignarlos muy esquemáticamente:

1. Dos siglos y medio después de la formación del estado musulmán de Granada y de las últimas conquistas (pretendidas «reconquistas») medievales llevadas a cabo por los reinos cristianos del norte de la península, los Reyes Católicos, Isabel I y Fernando V, emprendieron la guerra de conquista del Reino de Granada, desde 1481 a 1492, año en que, tras la rendición, se firmaron las *Capitulaciones*, por las que se respetaban derechos de los muslimes, como su lengua, su religión y sus costumbres.

2. La política represiva y sobre todo las coacciones del cardenal Cisneros provocaron la revuelta de 1500, en el barrio granadino del Albaicín, suceso que sirvió de excusa para la anulación de las capitulaciones de 1492. Concluyó la «época mudéjar» (1492-1500) con una gran oleada de exilados al norte de África.

3. Comienza la «época morisca» (1500-1568). Durante los reinados de Carlos I y Felipe II, los intentos de aculturación y asimilación de los moriscos, con la prohibición de usar su lengua y sus costumbres, la obligación de educar a sus hijos en la fe católica, la subida de impuestos y los incesantes conflictos de intereses con la población castellana, hicieron crecer, durante casi setenta años, los problemas y el clima de opresión.

4. La tensión estalló con la sublevación de los moriscos de Las Alpujarras, en 1568, cuando, la noche de Navidad, mientras los cristianos estaban reunidos en la iglesia de Ugíjar celebrando el nacimiento de Cristo, fueron atacados y masacrados por los moriscos (de ahí que se hable de ellos como «los mártires de la Alpujarra»). Los sublevados proclamaron rey a Aben Humeya y resistieron a los ejércitos españoles hasta que Felipe II mandó a su hermanastro don Juan de Austria para «pacificar» el territorio (año 1571). Esta guerra

(relatada por Diego Hurtado de Mendoza) estuvo plagada de horrores, crueldades y venganzas. Tras ella, alrededor de 100.000 moriscos fueron deportados fuera del reino de Granada, dispersos por otros lugares de Castilla, Andalucía occidental y Murcia. Inmediatamente sus casas y haciendas se repartieron entre repobladores, cristianos viejos. Todavía se conservan en numerosos pueblos los *libros de apeos*, que recogen puntualmente quiénes fueron estos repobladores, su procedencia y los lotes que les correspondieron.

5. Por esos mismos años, y en un escenario más amplio pero contiguo, una coalición dirigida por España hizo la guerra contra los turcos del Imperio Otomano, derrotándolos en la batalla de Lepanto (1571). A lo que aún siguió un enfrentamiento hispano-turco en el norte de África (desde 1573 a 1581). Y tan tardíamente como en 1620, todavía ocurrió el hecho insólito de una episódica toma de Adra por los turcos, durante dos días de octubre.

6. La suerte de los moriscos andaluces estuvo echada definitivamente cuando una pragmática (de 1609) del rey de España, Felipe III, sentenciaba el destierro fuera de la Península Ibérica, la expulsión más allá del estrecho de Gibraltar. En enero de 1610, comenzó el éxodo de 2.000 moriscos del reino de Granada y otros 30.000 del resto de Andalucía.

Esta es la historia escueta, verídica e implacable. El espíritu de cruzada contra el Islam español había coronado su última cima. A todo lo largo de ese proceso, y después, una institución híbrida de estado e iglesia, la Inquisición (establecida en Castilla en 1480), veló con celosa suspicacia sobre los conversos de origen judío y musulmán, amenazándolos con tormentos sin piedad. Constituyó el instrumento político e ideológico para lograr la uniformidad, mediante el ejercicio sistemático de la intolerancia, el dogmatismo, la censura, los procesamientos.

El trasfondo histórico que acabo de evocar forma el contexto de hazañas y traumas recogidos por los vencedores en los dramas de *moros y cristianos*. El etnocidio consumado de un reino y su cultura, la destrucción completa de sus instituciones, la conversión forzada de sus gentes o el expolio y la expulsión de los sospechosos de mantenerse fieles a su fe y su civilización difícilmente pueden dejar tranquila la conciencia de los conquistadores, de los que se apoderaron del país, de los que se quedaron con sus casas, sus campos y sus animales.

Tanto la tragedia histórica como la mala conciencia generada por ella se reflejan en los textos que sirven de libreto a la representación.

Los textos granadinos de las representaciones de 'moros y cristianos'

Tal como han llegado hasta nosotros, los papeles o textos de las piezas dramáticas conocidas como funciones de *moros y cristianos* pertenecen a un género didáctico de gusto popular, utilizado sin duda para adoctrinamiento a la vez que esparcimiento de las gentes, y emparentado con el romancero así como con el teatro barroco.

Los precedentes de ese género, aplicado al tema morisco, están atestiguados ya en la segunda mitad del siglo XV, antes de que se iniciara el acoso al reino nazarí. Como recoge Demetrio E. Brisset, en las fiestas del Corpus de Valencia, en 1437, se representó un entremés con batallas de turcos (Brisset 1988*b*: 113); y en Jaén, en 1463, unas «burlas moriscas», reseñadas por la crónica del condestable Miguel Lucas de Yranzo.

Más tarde, el significativo año 1492, hay documentada una representación de la toma de Granada, en Gerona (Brisset 1988*b*: 114). Mientras que, en la ciudad de Granada, el conde de Tendilla organizó, en 1562 y 1569, unas escaramuzas entre dos bandos, uno de ellos formado por caballeros disfrazados de moros (p. 125). Por consiguiente, en el siglo XVI, habían fraguado representaciones de *moros y cristianos*, designadas ya con ese nombre.

En el romancero del siglo XVI, aparecían retos entre moros y cristianos. A mediados de siglo, aparece ya consolidado el género de *moros y cristianos*, sobre todo en zonas que habían sido fronterizas; porque no parece creíble que, en zonas de mayoría morisca del caído reino de Granada, se extendieran tales fiestas, hasta algún tiempo después de la deportación de los moriscos. Uno de los autores que más contribuyeron a crear la literatura legendaria difundida por el área granadina fue sin duda Ginés Pérez de Hita, quien, habiendo participado de joven en la guerra contra los moriscos, escribió una novela histórica, llena de fantasía, titulada *Historia de los bandos de los zegríes y abencerrajes, caballeros moros de Granada, y de las civiles guerras que hubo en ella*, cuya segunda parte (publicada en 1619) relata la rebelión morisca de las Alpujarras. Por otro lado, la obra teatral de Lope de Vega explota el tema del enfrentamiento entre moros y cristianos (*Los hechos de Garcilaso de la Vega y el moro Tarfe*, o *El cerco de Santa Fe*). Durante el siglo XVII, otras obras de teatro reelaboraron el mismo asunto: *El esclavo del demonio* (1612), de Mira de Amescua, canónigo de Guadix; *Buen moro, buen cristiano* (1648), de Felipe Godínez; *La conquista de Cuenca* (1663), de

Pedro Rosete; *Origen de Nuestra Señora de las Angustias y rebelión morisco* (1675) y *La toma de Granada* (1680), de Antonio Fajardo y Acevedo (cfr. Brisset 1988*b*: 103-106). Para entonces, en suma, la temática no sólo está plenamente madura sino que es absolutamente clásica.

Formal e ideológicamente, el argumento está conectado con toda una familia de representaciones públicas similares, que exaltan a los guerreros cristianos frente a los enemigos de la fe católica: como son las obras teatrales *La conquista de Rodas*, o *La destrucción de Jerusalén*; como las danzas o farsas de diablos, vigentes aún hoy en lugares de la América hispana (por ejemplo, la *Danza de Grandiablos* panameña, que enfrenta al Diablo Mayor y al Ángel, según documenta Arosamena Moreno, 1977: 55-65); o como las *danzas de la conquista* americanas, estructuralmente gemelas de los dramas de *moros y cristianos* (Wachtel 1971; Arosamena 1977; Gómez García 1991).

En la región que ocupara en otro tiempo el Reino Nazarí (aparte de la actual provincia de Granada, la de Almería, la de Málaga y una franja sureste de Jaén), se tiene noticia de 89 localidades donde se han celebrado alguna vez fiestas se *moros y cristianos*: 45 en la provincia de Granada, 34 en la de Almería, 5 en la de Málaga y 5 en la de Jaén.

En estas páginas, voy a circunscribirme exclusivamente al estudio de las fiestas de *moros y cristianos* de la provincia de Granada. Estas fiestas, por su contenido y por su implicación con el contexto histórico arriba señalado, cabe clasificarlas como dramas histórico-legendarios, próximos al rito (por la actuación en ocasiones ceremoniales) y al mito (por el estilo de relato fundacional y ejemplar). Los textos de *moros y cristianos* granadinos, unos más barrocos otros menos, despliegan un argumento tan reiterativo, recurrente, obsesivo, tan arquetípico, que se han convertido para el pueblo en un *mito de los orígenes*, cíclicamente evocado, y en realidad siempre presente en las historias de moros que pululan por doquier. La mitificación de la guerra alpujarreña ha sido total. Los acontecimientos históricos han pasado a tener un valor secundario; se echa mano de ellos, sin ningún rigor, siempre que sean útiles para significar lo que se pretende. Aun en las variantes más fieles a los hechos históricos, todo el texto sigue siendo de carácter simbólico, mítico. Retratan a su modo aquellos hechos traumáticos del desmantelamiento del Reino de Granada, los reviven, los interpretan, los tergiversan. Escenifican rapsódicamente aquella historia de conquista, etnocidio y destierro, de la cual los textos de las diferentes localidades suponen otras tantas

versiones sinópticas, o recrean distintos episodios, como tejiendo una misma textualidad sin discontinuidades.

Brisset Martín cataloga 36 fiestas de *moros y cristianos*, en la provincia granadina (1988*b*: 34-35), de las que estudia 26, mientras que Rodríguez Becerra consigna 38 en su catálogo (1984: 18-19). De ellas, 30 son coincidentes en ambas catalogaciones, más 6 que trae en exclusiva la primera, y otras 8 la segunda. De manera que refundiéndolas y agregando la del pueblo de Tímar, desconocida por los citados autores (cuyo manuscrito he hallado en el trabajo de campo y servirá para el análisis estructural abordado en el capítulo 6), suman un total de *45 localidades* granadinas donde se celebra o ha celebrado la dramatización. Sin duda la difusión de este tipo de dramas debió ser aún más amplia, y de ello quedan no pocos indicios documentales. De las 45 señaladas, salvo error o desconocimiento, hay 20 actuales y 25 desaparecidas. Los textos conservados y conocidos parecen ser 29, de los que 20 corresponden a los festejos actualmente en vigor.

Si examinamos la distribución geográfica por comarcas, ateniéndonos en primer lugar a las representaciones actuales, encontramos: En la de *Huéscar*, Orce. En la de *Baza*, Zújar, Benamaurel y Cúllar Baza. En la de *Guadix*, Cogollos de Guadix y Aldeire. En los *Montes Orientales*, Montejícar. En la *Vega*, Quéntar. En la *Alpujarra*, Bubión, Trevélez, Juviles, Válor, Laroles, Picena, Albondón, Mecina Tedel, Cojáyar y Turón. En la *Costa*, Molvízar y Vélez Benaudalla.

Los lugares donde la fiesta ha desaparecido son: En la comarca de *Baza*, Baza ciudad, Caniles y sus anejos Los Olmos, Balax, Rejano y Valcabra; y Pozo Iglesias. En la de *Guadix*, Los Pulidos de Gorafe, Bacor, Las Juntas de Gor, Lanteira y Alquife. En los *Montes Orientales*, Iznalloz. En la *Vega*, Granada capital. En la *Alpujarra*, Pampaneira, Capileira, Pórtugos, Atalbéitar, Nieles, Tímar, Bérchules, Mecina Bombarón y Jorairátar. En el *Valle de Lecrín*, finalmente, Lecrín (antigua Talará) y Béznar.

No por casualidad, se observa la mayor concentración de representaciones en la Alpujarra -que históricamente fue el epicentro de la rebelión morisca-, con 19 incidencias (10 actuales y 9 desaparecidas). En comarcas adyacentes, el Valle de Lecrín muestra 2 desaparecidas, y La Costa 2 vigentes. Por otro lado, la Hoya de Guadix-Baza presenta -aunque es bastante mayor su extensión territorial- una incidencia también grande: 18 lugares (de los que en 12 se perdió y en 6 permanece). Quedan, con una fiesta actual y otra extinguida

los Montes Orientales y la Vega de Granada. Mientras que el resto de la provincia, es decir, la parte occidental (comarcas de los Montes Occidentales, la Vega oeste y las Tierras de Alhama), carece de fiestas de *moros y cristianos*.

La veintena de representaciones actuales cuentan con texto escrito de los *papeles*, *relaciones* o parlamentos. Estos textos son el precipitado de tres siglos de conformación y reformas. Y el parentesco entre ellos es evidente en numerosos casos; hay entrelazamientos textuales, interpolaciones, préstamos, imitaciones. En algunos casos, el texto es prácticamente idéntico (por ejemplo, el de Benamaurel, tomado de Zújar); en otros casos existe más de un texto en la misma localidad (en Válor, en Laroles). La redacción actual es específica y propia de la localidad sólo en contados casos (Zújar, Válor, Quéntar y otros), pero tampoco se puede descartar que bebieron de otras fuentes. Todos los textos actuales son el precipitado de tres siglos de conformación y reformas. El parentesco entre ellos es evidente en numerosos casos; hay entrelazamientos textuales, interpolaciones, préstamos, imitaciones (en parte ha sido investigado por Brisset 1988*a* y 1988*b*). La antigüedad de su composición tal vez se remonte, al menos fragmentariamente, al siglo XVIII, e incluso al XVII. Pero la redacción actual resulta imposible datarla con precisión, salvo en contados casos, cuya fecha oscila entre el último tercio del siglo XIX y principios del siglo XX: Se trata de los textos de Trevélez (1870), Cogollos de Guadix (1876), Montejícar (1885), Molvízar (1890), Aldeire (1906), Picena (1912), Orce (1912), según Brisset (1988*b*: 80). El manuscrito de Cúllar Baza está fechado en 1904, el extenso de Válor en 1907, el de Tímar en 1924, el viejo de Laroles en 1933. Su fijación, por tanto, es bastante moderna. Se llevó a cabo para evitar que se extraviaran, a veces por expreso encargo, o con vistas a su publicación impresa. Pero lo tradicional era -y sigue siendo en algunos pueblos- transmitir los parlamentos por vía oral, de una generación a la siguiente, o a lo sumo contar con la escritura por separado del papel de cada personaje; además, cabía realizar adaptaciones y hasta improvisaciones. La calidad literaria de los textos delata que hubo con frecuencia una composición culta y cuidada, pero al ser luego abandonado el texto a su suerte, menudearon con el tiempo las corruptelas (lo que explica los pasajes ininteligibles que ahora encontramos). Afortunadamente han sobrevivido a trancas y barrancas, pese a la persecución de los ilustrados (prohibiciones del rey Carlos III), gracias a su arraigo popular y, sin duda, porque el clero rural apoyó estas representaciones, vinculadas a celebraciones religiosas y a la defensa de la fe cristiana. Otros impulsos a la

recuperación de las fiestas vinieron, en distintos momentos, del espíritu del Romanticismo, del absolutismo de Fernando VII, de la restauración canovista a fines del siglo XIX y de la victoria nacionalista de Franco. La pérdida y recuperación de las fiestas parece marcar un vaivén cíclico hasta estos últimos años. Gracias a la publicación de los textos (que debiera ampliarse a todos con una edición crítica) y merced al auge festivo subsiguiente a la reinstauración de la democracia en España, junto a la revalorización de los signos propios de identidad cultural regional y local, han vuelto a resurgir las funciones de *moros y cristianos* en varios pueblos. En la localidad de Bubión desaparecieron en 1936 y reaparecieron en 1980. En Juviles, se perdieron en los años 50 y las reanudaron en 1989. En Picena, en 1962, hasta 1976. En Cojáyar, en 1954, hasta 1981. En Cúllar, en 1942, hasta 1983.

Los textos de estas representaciones y su periódica actualización ritual constituyen un material de primer orden para una profundización en las transmutaciones de la memoria colectiva, para captar la reinterpretacón de la historia que esa memoria efectúa, así como para el análisis de los mecanismos que el pensamiento simbólico pone en juego.

El problema del significado de estas codificaciones míticas de la historia

En otro libro (Gómez García 1991), publiqué una aproximación al análisis comparativo entre cuatro versiones de *moros y cristianos*, y entre éstas y una *danza de la conquista* peruana. Ahora, teniendo en cuenta algunas lecciones aprendidas allí, me voy a circunscribir al área granadina, profundizando, tras esta aproximación inicial, en dos casos originales. Primero, la transcripción y análisis de un texto antiguo, que ya no se representa, pero que se ha conservado manuscrito en la pequeña localidad de Laroles (véase el próximo capítulo). Y en el capítulo posterior (el sexto), a partir del texto inédito de utilizado en Tímar (anejo del municipio de Lobras, en La Alpujarra), llevaré a cabo un intento de análisis estructural a fondo, que pretende obtener un valor paradigmático para el conjunto de todos los demás casos.

Como se verá en las páginas siguientes, detrás de los episodios de escaramuzas y enfrentamientos entre moros y cristianos, se esconde un mecanismo estructural muy arcaico y persistente, que rige como norma tácita las relaciones entre culturas, civilizaciones y

religiones diferentes. Se impone un modelo de confrontación, y ésta se eleva desde el plano histórico al plano mítico, constituyendo una mentalidad arquetípica, siempre presente en la vida cotidiana y reactivada ritualmente en las fiestas. En ese plano mítico es donde la confrontación se plantea y resuelve de maneras imaginarias, siempre a favor del que ha codificado la memoria y nutre de ella su conciencia de identidad y su sentimiento de pertenencia particular. Ahí revelan estos rituales su fuerza y su debilidad. Pues, al contar una versión ficticia y dar una solución amañada al conflicto, en la que el otro sale siempre malparado, la satisfacción propia sustrae la posibilidad de pensar la integración conforme al modelo de una cultura pluralista y tolerante.

Ahora bien, la alternativa no debe ser una condena en juicio sumarísimo de esos dramas, por tratarse de alegatos xenófobos y etnocéntricos. Tal vez cupiera reinterpretar la lucha desde otro ángulo. De manera que las mismas representaciones de *moros y cristianos*, si entornáramos los ojos para hacer de ellas una relectura alegórica distinta, podrían pasar a significar (prescindiendo de su moralidad particularista y etnocéntrica, cuya recusación sólo cabe recalcar) la lucha de unos héroes que -en uno y otro bando- orientan la vida con un talante ético.

Claro está que el planteamiento expreso de los textos no es precisamente el planteamiento ético y filosófico del poema de *Baghavad Gita*, donde el idealizado guerrero Arjuna, en la inminencia de la batalla contra los enemigos, conversa con Krisna, encarnación de la divinidad; y a punto de abandonar las armas para no participar en la matanza, el dios lo alecciona a no huir del mundo y sus desórdenes sino asumir la lucha ante la que se halla, pero exento de todo egoísmo. (Como es sabido, el *Baghavad Gita* forma parte de la gran epopeya india *Mahabharata*, que narra el combate mítico entre los pandava y los kaurava, aunque posee un trasfondo histórico. El héroe Arjuna es uno de los jefes de los pandavas, que en medio de la batalla recibe las enseñanzas de Krisna. Dada la filosofía del poema, la batalla se interpreta como una alegoría del enfrentamiento entre el bien y el mal.) A pesar de las evidentes disparidades, puede decirse que los héroes moros y los cristianos, a su modo, se enfrentan subjetivamente a una situación de un gran paralelismo y luchan por su ideal. El problema es que la justificación subjetiva de cada bando impide el nacimiento de una conciencia de la común humanidad.

No obstante, tal como aparece en los textos, el simbolismo de los *moros* muestra tal ambivalencia impide que se les identifique sin más con el mal. Es un valor la ausencia de maniqueísmo. Los caudillos moros, pese a la curvatura ideológica que impone a los textos la mentalidad de los vencedores, pese a los improperios de que son objeto en la dialéctica de los parlamentos, se comportan como grandes guerreros, valerosos, nobles, que combaten heroicamente por su tierra y por su fe. Se trata inicialmente de un duelo épico entre iguales, aspecto demostrado por las derrotas infligidas a los cristianos. El enfrentamiento -aunque esa visión nos parezca hoy insostenible- se presenta como un destino histórico que escapa a la voluntad de los protagonistas (a los que puede incluso unir una vieja amistad, como es el caso de Guzmán y Aben Comat, en la versión de Laroles). Cada bando tiene parte de razón y proyecta la que le falta en la sinrazón del otro. Así, la confrontación entre el bien y el mal se encuentra dislocada, desplazada. Debería resituarse, trasladándose al plano de la vida social, a la lucha por la justicia, la moralidad, la fe, la civilización; es decir, al esfuerzo por crear las condiciones que posibiliten esos valores a todos los seres humanos. La lucha se libraría, entonces, en el interior de cada grupo humano, una vez desmontado el mecanismo que proyecta siempre lo malo en el otro grupo. Lo mismo cabe decir -desplazándonos de nuevo a otro plano- para cada persona, en cuya interioridad pugnan, entonces, simbólicamente *moros* y *cristianos*. Este último espejo revela por fin el escenario donde se dilucida la verdadera superioridad moral: No hay más que la que cada cual alcanza superándose a sí mismo; superación que postula éticamente la apertura al reconocimiento de los otros.

En fin de cuentas, como dice el refrán popular, connotando la exigencia de igualdad de trato para todo el mundo: «Aquí, o todos moros o todos cristianos».

5

Las 'Relaciones de moros y cristianos de Laroles'. Transcripción y análisis

Esta versión antigua, aquí recuperada, transcrita y analizada, fue puesta por escrito, de su puño y letra, el año 1933, por don Antonio Gómez López (fallecido en 1981). El manuscrito me fue facilitado por su nieto, Marcos Antonio Gómez Peláez, en 1990. Dicen que hubo otro texto aún más antiguo y más amplio, cuyo paradero es desconocido hoy, y que también manuscribió Antonio Gómez. En la actualidad se representa en Laroles (provincia de Granada), con motivo de las fiestas en honor de san Sebastián y san Antón, una versión de moros y cristianos que acorta la segunda parte y cambia el final, asimilándolo al de las relaciones que acaban con la conversión del rey moro.

Los criterios seguidos en la transcripción literal del manuscrito

El manuscrito que llega a mis manos, caligrafiado en papel rayado de un antiguo libro de contabilidad y encuadernado con gruesas pastas de cartón y lomo de basta tela, se encuentra en un aceptable estado de conservación, con el desgaste propio de haber sido muy utilizado. En la portada figura el título: *Relaciones de moros y cristianos del pueblo de Laroles (Las Alpujarras)*. La escritura del texto, aunque clara, presenta cierta confusión de lectura, debida no sólo a errores ortográficos y grafías arcaizantes, sino a ciertas palabras a primera vista ininteligibles. Todo ello pone de manifiesto fundamentalmente que las relaciones se tomaron de oídas, perdidos tal vez los textos escritos anteriormente existentes.

Para llevar a cabo la transcripción crítica del texto ha sido necesario depurarlo, sin violentarlo, a fin de volverlo aún más coherente consigo mismo. He puesto correctamente los signos de puntuación desde la primera a la última página, y he realizado una paciente labor masorética, que ha consistido en tratar de restaurar el texto escrito, obviando la laxitud

ortográfica y las paronomasias, y restañando las palabras truncadas y, en lo posible, unos cuantos versos corrompidos, dejando intactos ciertos pasajes enormemente oscuros.

Desde un enfoque literario, no tienen mayor importancia, dado que reflejan básicamente el habla andaluza popular, con su peculiar fonología y sus archifonemas, las confusiones que llevan a poner *b* por *v*; *g* por *j* y viceversa; *r* por *l* y viceversa; *z* por *s*; *h* por nada y a la inversa; *ll* por *y*; o *s* por *x*. Simplemente lo he corregido.

Las principales ocurrencias paronomásticas, es decir, de vocablos que han sido suplantados por otros con casi todas las letras iguales, a veces coincidentes con una forma correcta de distinto significado, a veces no, los he restituido de la siguiente manera: «los ignos», a *los himnos*; «nuestro alverdío», a *nuestro albedrío*; «el legido», a *el egido*; «la dalga», a *la adarga*; «alto», a *harto*; «en la did», a *en la lid*; «acovijan», a *cobijan*; «yelmo», a *yermo*; «recomiendo», a *encomiendo*; «arrendirme», a *rendirme*; «cervín», a *cerviz*; «lelíes», a *lelilíes*[1]. Para estos cambios, he atendido al contexto, así como a *lo que suena* al recitar, con el habla de la tierra, lo que está escrito.

Otra serie de palabras truncadas, que aparecen una sola vez, como si el texto hubiera sido copiado a su vez de otro corroído en algunos puntos. Donde dice «sangrien», debe decir *sangriento*; donde «cier», *cierto*; donde «mis», *mismo*; donde «recha», *rechaza*; y donde «liz», *liza*.

Las corrupciones textuales identificadas son pocas, expuestas a continuación, y se localizan todas ellas por los fallos que ocasionan en la versificación. Así, el manuscrito pone:

> Se juntan igual ardimiento
> y circunstancias iguales.

No observamos ninguna incorrección gramatical, pero las exigencias de métrica aclaran una corrección pertinente: El octosílabo requiere que se diga en singular:

> Se *junta* igual ardimiento...

El manuscrito presenta un pasaje muy deteriorado, el de la arenga que pronuncia el Conde como conclusión de la primera parte. Parecería una interpolación, de carácter

alegórico, barroco y oscuro, innecesaria para el desarrollo de la acción (que hubiera terminado perfectamente con el parlamento de Guzmán, inmediatamente anterior, y el clímax dramático inducido por el gesto de arrojar el puñal desde el castillo). En este pasaje pone:

> ¿Por qué no truena el lúgubre cañón,
> que con su acento de horror y miedo
> los espacios llena? ¿Cómo el *clarín sonoro*
> *y el herrado corcel* que alza valiente
> del rey cristiano el parlamento de oro...

Aquí, las métrica del endecasílabo y el sentido encajan con la siguiente reconstrucción de los versos tercero y cuarto:

> los espacios llena? ¿Cómo el *sonoro*
> *clarín del heraldo* que alza valiente...

Unas líneas más adelante continúa así:

> *Las vírgenes llorosas*
> piden venganza en el desierto llano,
> *en las movibles losas*
> que cobijan los restos del cristiano.
> ¡Guerra!, grabado está. ¡Guerra!, murmura
> el último gemido del anciano
> *flotando en la esperanza*.

En esta cita, los versos 1, 3 y 7 se hallan evidentemente incompletos, les faltan sílabas, por lo que la reconstrucción ha sido puramente hipotética:

> *Por su muerte, las vírgenes llorosas*
> piden venganza en el desierto llano,
> *sollozando ante las movibles losas*
> que cobijan los restos del cristiano.

¡Guerra!, grabado está. ¡Guerra!, murmura
el último gemido del anciano
que agoniza flotando en la esperanza.

Lo mismo ocurre en:

y *rodará el verdugo*
a los pies de la cándida paloma.

Se ha completado con imaginación el verso endecasílabo:

y *ajusticiado rodará el verdugo*...

Por otro lado, en la antepenúltima página del manuscrito, figuran estos versos:

Vi que te era el honor más que el sol
y al de tu hijo osé. Vi que te dejaste
en Burgos a tu padre sin amparo.

Parece bastante claro que hay que añadir «caro» al primer verso:

Vi que te era el honor más que el sol *caro*

De este modo, se completa el número de sílabas y se logra la rima, que también faltaba, de *caro* con *amparo*.

Por último, hay que hacer notar que, aunque las acotaciones que indican los movimientos de la acción y los rótulos que identifican los parlamentos de cada personaje se refieren al «Rey moro», de nombre Amir, no obstante, en ningún momento dice el texto que Amir sea rey; sólo aparece como «caudillo moro», «tu caudillo» y «jefe Amir». En este punto, la identificación regia resulta no sólo históricamente vacía, sino extraña y exterior al propio texto de las relaciones, como una adherencia ulterior. El paralelismo teatral confronta, más coherentemente, al caudillo o general cristiano, Guzmán, con el caudillo o general moro,

Amir (quien, al final, aparece como sedicente enviado de los reyes moros de Córdoba y Sevilla). Por esta razón, y dado que no afecta en absoluto al texto, he rectificado sustituyendo la expresión «Rey moro» por *Amir*, en los rótulos, y por *Jefe moro*, en las acotaciones de acción.

En cuanto al estilo poético, resalta una cuidada elaboración, con aportaciones tanto cultas como populares. Sorprende, en términos generales, la buena versificación, el excelente ritmo y la rotundidad de la expresión. Combina dos tipos de verso, el romance octosílabo, que predomina, y el endecasílabo, reservado para los parlamentos más solemnes, sobre todo de Guzmán, con lo que se consigue un efecto de cadencia más pausada y mayor nobleza. Por otro lado, llama la atención la oscilación entre el tratamiento de *tú* y el de *vos*. Y el leísmo intermitente que caracteriza al texto, cosa absolutamente extraña el habla de la región y de la comarca alpujarreña (lo que podría ser indicio del origen no andaluz de alguno de los compositores o redactores). Ambos rasgos los he respetado en casi todos los casos.

Un esbozo de análisis estructural del relato: el esquema de la conquista

La secuencia de la acción teatral, ritual, casi mítica, presenta, en estas antiguas relaciones, algunas peculiaridades. Por ejemplo, la mención de tres batallas, en vez de las dos consabidas; la ausencia de los graciosos, espías o escuderos, que suelen ser comunes en las versiones de moros y cristianos de la Alpujarra; y el final trágico, con el exterminio del moro, sin lugar para su conversión, como se finge en otros casos. De modo que estas relaciones contienen episodios que faltan en otras, y sin duda otras ofrecen episodios que en éstas podrían bien llenar un hueco, bien reemplazar una variante por otra.

El resumen de la trama es como sigue:

I. El castillo de Laroles está en poder de los cristianos. Guzmán, el caudillo cristiano, arenga a su ejército para el combate, encomendándose al patrón san Sebastián. Llega el Conde y cuenta a Guzmán la batalla en la que han vencido la cruz sobre la media luna, considerándola una gran victoria; pero en ella ha caído cautivo de los moros Pelayo, hijo de Guzmán, junto con otros cristianos. Se acerca al campo cristiano el embajador moro, Aben

Comat, para proponer a Guzmán el rescate de su hijo a cambio de la entrega del castillo. Esta propuesta es rechazada. Hay un duelo verbal y desafíos. Aben Comat regresa al campo moro, acompañado por el embajador cristiano, el Conde. Éste trata con el caudillo moro, Amir, sobre el rescate, sin que haya acuerdo. Se repiten las logomaquias, en las que cada parte sólo oye a la otra para exacerbar su oposición. El jefe moro intenta sobornar al Conde, sin éxito. Se desafían a luchar. Amir entrega al Conde un pliego sellado con un mensaje para Guzmán. Luego, da órdenes para que ejecuten al rehén, si él pereciera en el combate. Guzmán recibe el mensaje, que no es sino un ultimátum, según el cual, si no entrega Laroles, su hijo morirá. Guzmán, tras unas vacilaciones, lo rechaza y arroja a los moros su propio cuchillo. (Se desencadena una batalla en la que vencen los moros.)

II. Los cristianos van en retirada y el Conde los recrimina por haber perdido no sólo el castillo sino también la imagen del patrón, san Sebastián. Los moros son ahora dueños del castillo. Guzmán, invocando al santo, les envía su embajador, el Conde, para reclamar la imagen del patrón y la rendición de la plaza. El Conde les cuenta la historia de la rebelión y la derrota moriscas, como sentenciando su adverso destino. Se lanzan acusaciones mutuas. Todo entendimiento resulta imposible. Guzmán arenga a las tropas cristianas y tiene lugar una nueva batalla, que termina con la victoria cristiana y el apresamiento del jefe Amir. Se da un último enfrentamiento verbal entre los dos caudillos. Finalmente, el moro muestra muerto a Pelayo, el hijo de Guzmán. Y éste condena a muerte a Amir y su gente.

El planteamiento inicial da a entender que los cristianos han conquistado el fuerte de Laroles. A diferencia de la mayoría de las versiones (que presentan a los cristianos en sus tierras, amenazados por el desembarco de los moros o *turcos*), ésta alude, siquiera confusamente, por medio del relato que hace el Conde, a la batalla primordial por la que son los castellanos los que atacan y se apoderan del territorio moro (simbolizado en Laroles). Sin embargo, se pone el énfasis dramático en el cautiverio del hijo de Guzmán, cuyo rescate es el tema que centra todo el desarrollo de la primera parte. Así se desplaza hacia el bando moro el motivo de la disputa, al menos desde el punto de vista cristiano, porque para los moros está siempre claro que el objeto en disputa es la plaza fuerte de Laroles. La primera parte termina con un desenlace provisional y reversible, la batalla contraria a los cristianos; mientras que en la segunda, donde el tema del hijo cautivo pasa a un segundo plano y el litigio se polariza en

torno al castillo y la imagen del santo, caídas en manos de los moros, la última batalla consagra, como desenlace definitivo, el triunfo cristiano y el exterminio del enemigo moro, aunque haya sido inevitable el sacrificio del hijo.

El armazón básico coincide plenamente con el de todas las versiones del género *moros y cristianos*, como señalan diversos estudiosos (Warman 1972; Rodríguez Becerra 1984; Brisset Martín 1984 y 1988; Domínguez Morano 1989), y resulta equivalente al de las *danzas de la conquista* americanas, tal como sugiere Nathan Wachtel (1971) y como he analizado en otro trabajo (Gómez García 1991). Un estudio comparativo podría reconstruir la secuencia lo más completa posible y hacer ver cuáles son los eslabones paradigmáticamente sustituibles[2]. Pero, en este momento, me voy a limitar a un análisis del caso que nos ocupa.

Entre los múltiples códigos que el texto utiliza, cabe realzar el moral, el teológico y el histórico. Los tres ponen de manifiesto un descomedido y exacerbado etnocentrismo: Se sostiene el punto de vista de la sobrevaloración de lo propio y la infravaloración de lo ajeno. Cada bando califica encomiásticamente su propia nación, su fe, sus valores, sus acciones, al par que descalifica en términos que llegan a ser delirantes todo lo referente a los adversarios. Esto se hace patente a nivel léxico y en multitud de expresiones que compactan un verdadero *mitema*. Sólo los saludos iniciales de las respectivas embajadas adoptan un tratamiento cortes, concretado en estas únicas fórmulas: «noble Guzmán», «castellano insigne», «noble caballero»; y por la otra banda: «generoso Comat», «amigo», «noble moro». Las restantes *cualidades morales* que se imputan a sí mismos y a los otros son harto elocuentes y sirven para alimentar a una el narcisismo etnocéntrico y la tensión y el odio xenófobos, manteniendo durante toda la representación una tormenta de tensiones que se cargan y descargan hasta alcanzar el apaciguamiento trágico del final. ¿Cómo son los cristianos? Según ellos mismos, bravos, aguerridos, valientes, vencedores, gloriosos, poderosos, leales y duros, superiores al destino, vigorosos, briosos, valerosos, creyentes, osados, fuertes, caritativos, invencibles, esforzados, nobles, honrados, indulgentes y piadosos. Pero, en palabras de los moros, los cristianos son ilusos, necios, de ceguedad funesta, altivos, altaneros, osados, soberbios, furiosos, audaces, arrogantes, infames, malos, insensatos, orgullosos, viles y feroces. Mirando desde el otro bando, encontramos un paralelismo invertido. ¿Qué refieren los moros acerca de sí mismos? Que son clementes, generosos, compasivos, piadosos, fieles, valientes, vencedores, nobles, astutos y vengadores. ¿Y cómo los ven los cristianos? Para éstos, los

moros son traidores, impíos, infieles, viles, miserables, crueles, infames, fieros, tiranos, insolentes, altivos, de atroz dominio, canallas malditos, villanos, maldecidos opresores, malvados, de audacia fiera, pérfidos, asesinos, execrables y feroces, perversos, falsos, sanguinarios, parricidas, fementidos, inicuos, feroces, pueblo cobarde, blasfemos, de sangre impura, advenedizos, locos, imprudentes, injustos agresores, inhumanos, de fatal creencia, carniceros, con instintos de fiera, violentos, furiosos, salvajes, osados, paganos, vengativos, ruines, perros, grajos viles y espantados jabalíes. Tremenda colección de epítetos negativamente marcados, que no sólo exceden en virulencia sino que triplican en número a los que los moros lanzan a los cristianos, cosa que no es de extrañar ya que el discurso musulmán se debe a ventriloquia cristiana. Pues, a la vista está, en ausencia de moriscos verdaderos, es el pensamiento hispano en que habla por boca de unos y otros. Sin detenerme en más pormenores, llama la atención la insistencia con que se llama «traidores» a los moros (once veces con ese vocablo). Tal vez se trate de la acusación principal, motivada históricamente por la sublevación morisca de 1568.

El enfrentamiento aparece elevado a la esfera teológica, contraponiendo Dios y Alá, Cristo y Mahoma, la cruz y la media luna, la fe cristiana y la fe islámica. La animadversión les lleva a ignorar las comunes raíces y el monoteísmo compartido (Alá significa simplemente Dios), hasta el punto de tildarse mutuamente de «infieles». En realidad se enfrentan dos visiones del mundo y de Dios emparentadas entre sí por tradiciones religiosas y filosóficas. Tanto Guzmán como Amir invocan varias veces a Dios («¡Vive Dios!», «¡Por Alá!»), cuya omnipotencia se afirma, por quien dicen luchar y cuya voluntad creen acatar. Cada contrincante desacredita al Dios del otro. El caudillo moro ironiza diciendo que el Dios de los cristianos les presta su favor llevándolos al cautiverio y el suplicio, y asegura que ellos vencerán, pese al Dios cristiano. Por su lado, el embajador moro afirma una vez el lema «Dios solo es grande». Pero es, sobre todo, el Conde quien explicita más una *teología*: Arremete contra el «Dios mentido» de los musulmanes, al que no llega la oración, y les amenaza con la omnipotencia del Dios cristiano, ante el que deben temblar, pues está ya cansado del dominio moro y le prepara un terrible exterminio. La imagen de Dios semeja la de un Júpiter tonante, al decir el Conde que «su rayo vengador» destruirá y reducirá a cenizas «al maldecido opresor». De ahí que la guerra contra el musulmán, tachado de «infiel» y «pagano», la interprete como «santa empresa del cielo», como «santa causa», confiriendo a la

conquista el sentido de realización de una misión divina, conforme a la justicia infinita. El cristiano adora al Dios verdadero, que ayuda a los españoles y les dará el triunfo. No deben temer la muerte, porque (como dice a Pelayo para confortarlo) les aguarda la mansión divina, donde disfrutarán la gloria, la vida eterna, el reposo. Mientras que, sobre los enemigos, caerá horrible y destructora la maldición del Eterno.

Lo evidente es que cada parte acude a la lucha con idéntica creencia de cumplir la voluntad divina. El discurso *teológico* del Conde podía haberlo pronunciado el embajador moro, en los mismos términos, simplemente permutando protagonistas y antagonistas. En ambas mentalidades, el razonamiento subyacente es éste: Puesto que Dios es omnipotente y está con nosotros, nuestra victoria está asegurada. La victoria revelará que Dios está de nuestro lado. Por tanto, el balance de las armas adquiere valor de prueba teológica y apologética. El vencedor podrá decir: Si hemos vencido es que Dios está con nosotros; la nuestra es la verdadera fe...

El Conde menciona dos veces «la fe de Cristo», una confesando que morirá antes de abandonarla, y otra pronosticando que por ella derrotará a los moros y tremolará el pendón cristiano. Mahoma, la contrafigura de Cristo, se nombra tres veces en labios del propio Conde, llamando a los moros «hijos de Mahoma», calificando de fatal su creencia y pronosticándoles que Mahoma se hundirá con ellos en la derrota. Los musulmanes sólo lo mencionan en una ocasión, por boca de su jefe, vaticinando que el profeta humillará violentamente a los soberbios castellanos.

Otras oposiciones que guardan un isomorfismo con las precedentes las encontramos en la parejas cruz/media luna, y Sol/Luna. Los españoles aparecen como «soldados de la cruz»; ellos interpretan, a propósito de la primera batalla narrada al principio de las relaciones, que es la cruz la que venció; y más adelante se dice que Castilla plantó en Laroles la enseña de la cruz. Constituye el emblema por antonomasia de la creencia cristiana. En contraposición, la *media luna*, nunca mentada por los moros, de la que el Conde dice que llora sus desdichas, envidiosa del triunfo cristiano; a ella se alude para excitar a los castellanos en el momento en que han sido derrotados, señalando cómo la «media luna de Alá» ondea en las almenas del castillo. Al mismo tiempo, el contraste entre los dos astros, el Sol y la Luna, parece cargado de significación. Luna y media luna son, sin duda, lo mismo. Su simbolismo, ligado a los moros, se opone por un lado a la cruz y por otro al sol, una y otro ligados al

campo cristiano. Aparte de su sentido ordinario (el sol o la aurora que alumbra el día), se advierte en los parlamentos del Conde una personificación del Sol, que hace aparecer a éste (antítesis de la Luna) como aliado de los cristianos. En efecto, el Conde jura, en la arenga inicial, por el sol y por San Sebastián; el claro sol admira el poderío cristiano; el sol se oculta para no ser testigo de la implacable lucha en la que cae cautivo el hijo de Guzmán. Hay correspondencia, para los cristianos, entre la presencia del sol y la victoria, y la ausencia del sol y la derrota. En cambio, la Luna, también personificada en parte (llora las desdichas moras), aparece vinculada con el hundimiento de los musulmanes: «Al rayo de la luna», sale la sombra fantasmal de Aben Humeya, ya muerto, presagiando el destino fatal de su pueblo.

Cabe rastrear todavía otras oposiciones significativas, que vienen a encajar en el mismo módulo. El día y la noche, la luz y la oscuridad llevan las mismas connotaciones que el sol y la luna. Contrastan también, en un cierto eje, la montaña y el mar: Se exalta la sierra alpujarreña, descrita como un paraíso, cuyas montañas repiten el eco de la victoria cristiana y por cuyas rocas se derrama la sangre mora; sangre que «bajará al hondo seno de la mar bravía», hasta ver «trocar la mar cercana (?) en otro mar de sangre musulmana». En el registro geográfico, se opone España a África. Ésta última se presenta ambivalente, como tentación y como amenaza, es decir, se ofrece al Conde y a Pelayo como horizonte donde alcanzarán una vida opulenta, o bien como lugar de cautiverio y suplicio; pero, en ambos casos, queda delimitada como el territorio propio de los moros, con una amnesia total del islam andalusí, o nazarí —lo que trasluce la visión de los vencedores—.

El código que podemos llamar histórico, por aludir a hechos de la historia de España, nos brinda la oportunidad de calibrar el grado de fidelidad histórica de cada representación de moros y cristianos. Más aún, nos permite comprender el carácter del *tiempo* específico de estas representaciones, más cíclico que lineal, más mítico que empírico. Aquí no cabe buscar una crónica. Se trata de un mito que da sentido a una historia. Estamos ante una acción ritual que incluye su correspondiente mito. Por eso, el código histórico es utilizado, manipulado (en realidad, como lo son todos los demás códigos), subordinando los hechos históricos concernidos, o fragmentos de tales hechos, como piezas que, sustraídas de su propio orden de verdad, sirven para construir otros módulos, dotados de su peculiar significación. Lo que constituye tergiversación, falsedad y hasta disparate, en el plano histórico, no constituye ningún demérito en el plano mítico-ritual, sino que —suponiendo que toda historia no tenga

ya algo de mito— expresa el resultado de las alteraciones a que el pensamiento simbólico somete los hechos, y el modo como aquél se sirve de éstos.

Pues bien, yendo al texto, hay razones para suponer que está evocando la guerra de Granada, ocasionada por el levantamiento morisco de 1568, sofocado en 1571. Ese contexto parece plenamente ratificado cuando se habla del asesinato de Aben Humeya (ocurrido en 1569) y de Aben Aboó, su primo, ejecutor y sucesor, abocado a la inminente derrota. En un punto manifiesta esta versión una veracidad mayor que la mayoría de las versiones, y es en la alusión a una batalla previa, que evoca la conquista castellana. Pero ahí parece acabar la fidelidad histórica. Luego, hay que transigir en que se denomine metafóricamente a los españoles, o castellanos, como hispanos y como iberos; y que se tenga a los moros por árabes, sarracenos, agarenos, africanos y beduinos, aunque llamarles «almohades» (invasores de principios del siglo XIII) es excesivo. Lo más curioso es que el planteamiento central de la trama se apropia de la conocida gesta de Guzmán el Bueno, trasladada en el espacio y en el tiempo, haciendo de él el conquistador y defensor del castillo de Laroles (Alonso Pérez de Guzmán, caballero castellano, defensor de Tarifa, durante el reinado de Sancho IV, en 1292, se vio enfrentado al dilema de entregar la plaza a los benimerines o sacrificar la vida de su hijo, apresado por ellos). A la par, el Conde identifica el ejército cristiano como enviado por los Reyes Católicos, Isabel (m. 1504) y Fernando (m. 1516). No se mienta siquiera a Felipe II (1556-1598), que era el rey de España cuando aconteció la rebelión morisca, el destierro de los moriscos fuera del reino nazarí y la repoblación castellana de las Alpujarras. Se alude en presente a Boabdil que suspira por Granada. Y a los reyes moros de Córdoba y Sevilla (ambos reinos tomados por los castellanos en la primer tercio del siglo XIII), como instigadores y aliados del bando capitaneado por Amir. ¡Historia alucinante, onírica, donde las épocas se entrecruzan y personajes extemporáneos se vuelven de pronto contemporáneos de la misma acción en curso! La memoria popular, en cuanto construcción simbólica, ha producido una trasposición anacrónica, dislocada, legendaria, mítica, de la hazañas de Guzmán el Bueno, de los reyes de Córdoba y Sevilla, de Boabdil y los Reyes Católicos, resituados en un contexto que —se supone— rememora la tragedia de los moriscos granadinos. Casi cuatro siglos *prensados* en un tiempo indiferenciado, sin duda porque las distintas referencias comportan algo en común: Se trata de situaciones (junto con otras también citadas, como las de Muza y las de don Pelayo el de Asturias, pero puestas correctamente en el pasado) análogas por la

semejanza de su función y sentido en la historia de la España, en los enfrentamientos de la Cristiandad con el Islam. Queda patente que la temporalidad del drama difiere del tiempo histórico, aunque tome de éste trozos o episodios con los que elaborar su significación. El tiempo mítico-ritual se convierte en un *tiempo paradigmático*, en el que coinciden épocas y siglos anteriores, pero que connotan un mismo significado. Este tiempo paradigmático obtiene su sentido más al modo de la armonía musical (combinación de sonidos simultáneos y diferentes, pero acordes), en un corte «vertical» de la historia, que no de la melodía (sucesión de sonidos que, considerados en sentido horizontal, constituyen la base del discurso musical y del desarrollo de una obra). Es como si se condensara armonía y melodía, de manera que, al revés de lo que sucede ordinariamente en la música, donde la melodía tiene una apoyatura en la armonía, aquí lo melódico (la secuencia histórica) se contrae al máximo, como reduciendo toda la pieza no ya a un solo tema sino a un solo arpegio. Esto es, en efecto, lo que se obtiene al esquematizar toda la historia en ese estereotipo de la confrontación entre moros y cristianos, resuelto con la victoria cristiana.

El discurso y la acción de este mito-rito de moros y cristianos se van articulando en torno al tema del *rescate* (recuperación, reconquista), que guía el hilo argumental. Para el punto de vista dominante, que es el cristiano, el rescate o liberación tiene por objeto al hijo de Guzmán, y luego la imagen del santo y el castillo. Desde el punto de vista del otro, para los moros, no puede ser otra cosa que la liberación o reconquista de su tierra, ocupada por los cristianos. Ahí radica la tensión y de ahí nace el litigio. La visión de los vencidos es, en esto, más correcta, históricamente hablando: El objeto real de la disputa es un mismo territorio, en el que no caben al mismo tiempo las dos etnias, las dos culturas, las dos religiones. La voluntad de conquista castellana es tal que desemboca en la imposibilidad del acuerdo, la insuperabilidad de la contradicción, la inevitabilidad de la tragedia. En el plano de la representación, ambos bandos se arman de motivos para reivindicar la justicia de la causa respectiva. Aunque, en el trasfondo histórico, es innegable la agresión castellana, de la que podría derivarse una conciencia de culpa, cuya prevención explicaría la funcionalidad de las relaciones de moros y cristianos, destinadas a reforzar ideológicamente la legitimidad de la conquista y los sentimientos de buena conciencia por parte de sus beneficiarios. Así, el hecho ficticio del apresamiento de Pelayo, el hijo del caudillo cristiano, es utilizado como recurso dramático para soliviantar los ánimos y encauzar el sentido y el sentimiento de la actuación

cristiana hacia un imaginario rescate, que sirve de camuflaje al movimiento real, desplegado por el proceso de conquista del reino musulmán y la subsiguiente eliminación de la cultura morisca.

Al principio, el hijo cautivo podría ser liberado mediante la entrega del castillo de Laroles. La negativa cristiana precipita la batalla en la que pierden además el castillo y la imagen del patrón. Lo han perdido todo, excepto la fe, que nadie —sostienen— podrá arrebatarles. Esta fe supone una alianza sobrenatural decisiva y una mediación gracias a la cual van a recuperarlo todo, venciendo en la batalla final.

La versión laroleña sometida a análisis viene a confirmar la hipótesis de que no hay propiamente dos tipologías de fiestas de moros y cristianos (una, de pérdida y recuperación del castillo, y otra, de cautiverio y rescate de la imagen del patrono o patrona[3]), no sólo porque se trate de sendos recursos que vehiculan idéntico significado y que, además, pueden emplearse conjuntamente, sino porque el tema del cautiverio y rescate de la imagen, o del hijo, y el tema de la pérdida y recuperación del castillo constituyen temas subordinados a otro principal, siempre latente, que es el *tema de la conquista*, particularizado como conquista castellana, conquista de Andalucía y del reino nazarí de Granada.

En efecto, el esquema de relaciones plasmado en el argumento fundamental traduce la estructura de relaciones sociales dominantes, impuesta por los conquistadores, y viene a configurar un sentido de la historia, el del vencedor. La estructura global de ese esquema, en la que se insertan los restantes niveles como módulos subordinados a la misma significación global, puede formularse como una doble relación de correspondencia, la segunda de la cuales, en virtud de la mediación que permite pasar de una a otra, queda marcada con un signo de superioridad sobre la primera: $A{:}B < A_1{:}B_1$

Donde *A* significa la oposición entre dos civilizaciones/religiones, la *cristiana* y la *musulmana* por el dominio de un objeto de vital importancia, el país, al que ambas partes creen tener derecho (ese objeto disputado es sustituido simbólicamente por otros: el castillo, la imagen, el hijo). Intentan negociar, pero no cabe acuerdo. En *B*, son las armas las que deciden en favor de los moros; los cristianos lo pierden todo, comprueban que los otros son un enemigo serio, que está a la altura y puede derrotarlos. En el segundo miembro, se repite el ciclo, pero a la inversa: A_1 plantea de nuevo la confrontación en el reintento de negociación a iniciativa ahora de los cristianos, éstos desde una situación peor, sin que tampoco sea posible

un entendimiento. Desembocan, en B_1, en otra batalla que concluye con la derrota total del bando moro, atribuida a la mediación divina, lo que viene a demostrar la superioridad de las armas españolas, así como de la religión/civilización cristiana.

El primer binomio ostenta carácter provisional; el segundo, definitivo. Queda establecida la supremacía de los cristianos y de lo cristiano. En el fondo, el tema central es la disputa por la supremacía entre civilizaciones. En esto no hay discrepancia entre unas versiones y otras. De manera que todas las variantes no son más que recursos equiparables, intercambiables, acumulables, para recalcar, recordar, ritualizar esa idea, al gusto de cada localidad, mediante una secuencia de episodios más o menos fragmentaria, y un grado muy relativo de fidelidad a los hechos históricos evocados.

La representación elabora una experiencia traumática, conservada en la memoria colectiva hispana (de hecho traumas semejantes son comunes a muchas otras situaciones de enfrentamiento intercultural). Efectúa una racionalización autojustificadora, que, en definitiva, viene a reafirmar la tragedia como inevitable. Pero, en el plano real, sólo para los musulmanes queda consolidada una pérdida irredimible. La figura del hijo de Guzmán se eleva como héroe de la patria y mártir de la fe, como víctima propiciatoria que acepta valerosamente su propio sacrificio para salvar a su pueblo. Pero no dejamos de entrever que la víctima efectiva fue históricamente la cultura islámica nazarí; los *moros* han sido los auténticos «chivos expiatorios».

Cada forma sociocultural tiende a vivirse como la «verdadera» humanidad; define su identidad por oposición a otras formas, generalmente consideradas inferiores, al menos en aspectos fundamentales. La identidad *cristiana* queda recortada por oposición a la identidad *mora*, admirada y odiada a la vez. No ha cabido una integración conglobadora de las diferencias. La violencia que segregan siempre las diferencias estalló fatalmente, sin poder reconducirse ni fundar un nuevo orden común, ni un mito compartido. El de moros y cristianos pertenece a éstos últimos en exclusiva. La violencia resultante del enfrentamiento por el mismo objeto deseado y en disputa no halló víctima propiciatoria ni mediación sagrada ni política que fueran reconocidas por todos, que hubieran permitido sobrevivir y convivir a unos y otros, a unos con otros, regulando la violencia, fundando un orden intercultural o supracultural. El esquema de la conquista está condenado a la catástrofe, a la tragedia.

El contexto histórico y su influjo en las mutaciones simbólicas del argumento

Prácticas simbólicas como la representación ritual forman parte de las relaciones sociales, de la organización del sistema sociocultural, de la renovación de la vida del pueblo. La lógica interna de rito-mito de moros y cristianos está sometida a las presiones de la lógica externa de sus relaciones con la situación social, que actúa a modo de ecosistema. El plano simbólico conserva y transmite una memoria portadora de una visión del mundo, que interpreta el pasado histórico y lo vuelve presente, además de por sus consecuencias fácticas, por la idea que de él conforma. Así, los actores de la situación social de hoy se comunican, a través de la representación simbólica, a través del pensamiento mítico, con un pasado que da sentido igualmente al presente y al futuro. Pero el contexto actual también imprime su sello y codetermina el significado que el simbolismo alcanza en concreto.

Laroles es un lugar situado en la vertiente sur de Sierra Nevada, a 1.010 metros de altitud y a 131 kilómetros de Granada capital. Cuenta con cerca de mil habitantes. Desde hace años, Laroles se fusionó con Júbar, Mairena y Picena, creando el municipio de Nevada. Sus principales recursos son forestales y su principal producción, agrícola. Es una sociedad eminentemente rural, con un alto porcentaje de desempleo, sobre todo juvenil, y en la que han cobrado importancia los emigrantes retornados, desde finales de los años setenta.

No se puede documentar el origen de la fiesta de moros y cristianos; pero se conserva una fotografía de 1889, publicada por Amparo Gil (1988), que atestigua la gran solemnidad que revestía el acto. Con la conmoción de la guerra civil de 1936, se interrumpieron las funciones de moros y cristianos. Cuando las recuperaron, en los años cuarenta, el texto sufrió una adaptación, una *mutación*, que sin duda fue seleccionada por las nuevas condiciones surgidas tras la victoria nacionalista. Alteraron los parlamentos de la segunda parte con una serie de interpolaciones e incorporaron un final «feliz», al uso de otras versiones, con la conversión del caudillo moro y sus huestes.

Tal como pueden observarse hoy día, las relaciones de moros y cristianos larolenses, siempre «cosa de hombres» y envueltas en un derroche de pólvora y estruendo, complementan el aspecto ritual, que no se reduce estrictamente a lo que acotan los papeles. En la actualidad, unos y otros hacen gala de un estilo muy diferente. El día de la víspera, por la tarde, la escuadra cristiana, con ropas militares modernas, desfila por las calles, al son de

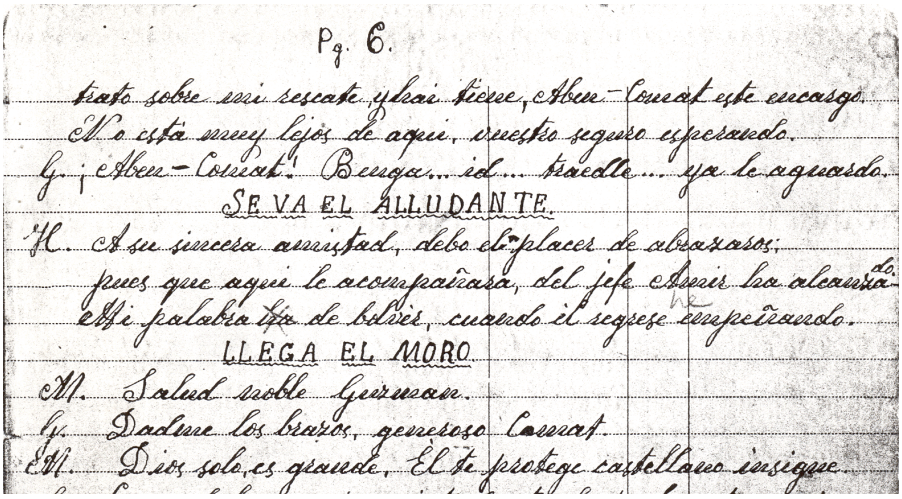
tambores y acompañando a la banda música, disparando sin cesar arcabuzazos. El primer día de fiesta, dedicado a san Sebastián, a media mañana, se congrega la tropa cristiana, tras su bandera roja con lazo amarillo, y recorre todo el pueblo; más tarde da escolta al altar, durante la misa. Mientras tanto, la tropa mora se reúne aparte y marcha a su aire, yendo de un lado a otro de manera desordenada y anárquica. Concluida la misa, sacan a la plaza las imágenes de los patronos y comienza la función, con la arenga de Guzmán, a caballo. Se organiza la procesión por la carretera que bordea el pueblo. Ya en las afueras, por las eras del egido, se enfrentan moros y cristianos en una guerrilla sin cuartel, disparando a discreción, bajo los almendros floridos. Los moros arrebatan la bandera a los cristianos, que huyen. De regreso a la plaza, los cristianos están en posesión del castillo (levantado como escenario). Allí prosigue la representación. Al terminar la primera parte, se escenifica la batalla adversa a los cristianos en el centro de la plaza, entre estampidos y humo de disparos. El segundo día, dedicado a san Antón, de nuevo sale la procesión y, llegados al egido, se desata otra batalla campal, en la que los cristianos recuperan su bandera y capturan la de los moros (verde con lazo rojo y media luna), obligándolos a huir. Al volver la procesión a la plaza, se reanuda el combate en el punto donde había quedado, allí mismo, el día anterior: los moros vencedores expulsan a los cristianos del castillo. Éstos ponen su campamento en un extremo de la plaza y empieza el segundo acto, hasta finalizar, como es sabido, con la rendición de los musulmanes. A continuación, el «Rey moro» y los suyos abrazan la fe cristiana, veneran a san Sebastián, y unos y otros marchan tras el santo, formando un solo ejército. Esta variante actual del drama culmina en el hermanamiento de moros y cristianos, entre los aplausos de todos los asistentes.

A primera vista, la pluralidad de batallas de esta representación de Laroles resulta extraña y hasta incongruente. Sin embargo tiene una explicación sencilla. Las escaramuzas en el egido no son más que un doblete, un desdoblamiento o réplica de la acción principal, desarrollada en la plaza. Representadas al margen del texto escrito, cada uno de los dos días, reproducen prolépticamente el argumento de esa jornada, anticipándolo en el monte, de modo vivaz y espontáneo, e introduciendo la bandera como otro equivalente simbólico del objeto en disputa.

La variación o sustitución, aunque sea parcial, de un texto por otro, puede estar motivada por la pretensión de dar más brillantez a la representación. En general, se nota cierta tendencia hacia la adopción de textos más extensos y floridos, de atuendos y despliegues más

vistosos. Por otro lado, la identidad del estereotipo argumental vuelve perfectamente intercambiables las distintas versiones (sus orígenes raramente se despejan, y cada una es ya un precipitado de arreglos coyunturales, de recreaciones o adaptaciones a las obligadas referencias locales). Pero quizá haya motivos más profundos. La modificación de la segunda parte y sobre todo del final, precisamente en los años cuarenta, después de la traumática guerra civil, cobra sentido en cuanto proyección de la ideología de la «unidad de España». Un pensar que procede mediante analogías y correspondencias establece sin dificultad la analogía entre *moro* y *rojo*, ambos «enemigos de España». La conversión final del moro vencido, como conversión ejemplar, encaja a la perfección con el deseo de integración sumisa de los vencidos en la vida nacional de posguerra. Esta hipótesis se confirma cuando se averigua que eran los más pobres (previsiblemente los más *rojos*) quienes representaban los papeles de moros. Con posterioridad, las transformaciones de los últimos decenios han relajado las tensiones sociales y, en consecuencia, también la función y el significado de la fiesta de moros y cristianos se ha deslizado hacia otra parte. Ahora son más bien algunos emigrantes y gente joven los interesados en actuar de moros, acumulando ciertas connotación de mayor permisividad. (Quizá todo esto explique el poco esmero con que los nuevos actores asumen el estudio de los papeles y la representación.) El carácter polisémico de lo simbólico le lleva a actualizar nuevos significados, a veces a virtualizar otros, aun cuando todavía se preserve un núcleo invariante. La sociedad que organiza periódicamente el rito se autoorganiza por medio de él. La rememoración de la violencia desatada, que en aquel tiempo desembocó en un final catastrófico, sirve para canalizar, regular y conjurar la carga de violencia siempre latente en las relaciones de convivencia, para generar solidaridad en la población, para reforzar los fundamentos del orden social, para hacer presente una identidad común por encima de las diferencias.

Sólo queda esperar, en estos tiempos en que se agita el fantasma de la xenofobia y el racismo, que las representaciones de moros y cristianos nos enseñen su trágica lección, que nunca se perviertan en fanático culto de la propia ideología, de los propios ídolos, en cuyas aras se está dispuesto a sacrificar, sin piedad, a *los otros* como enemigos.



Pg. 6.

trato sobre mi rescate y hai tiene, Aben-Comat este encargo.
No está muy lejos de aquí, vuestro seguro esperando.
G. ¡Aben-Comat! Benga... id... traedle... ya le aguardo.

SE VA EL ALLUDANTE.

H. A su sincera amistad, debo el placer de abrazaros;
pues que aquí le acompañara, del jefe Amir ha alcanzado.
Mi palabra ha de bolver, cuando él regrese empeñando.

LLEGA EL MORO

M. Salud noble Guzman.
G. Dadme los brazos, generoso Comat.
M. Dios solo, es grande, Él te protege castellano insigne.

EL TEXTO TRANSCRITO DE LAS 'RELACIONES DE MOROS Y CRISTIANOS DE LAROLES'

Primer día: Primera parte

(En estas relaciones, llega primero Guzmán con la tropa. Arenga de Guzmán para echarla en la puerta de la iglesia. Esta arenga se dirá al salir la procesión, partiendo la tropa en dos filas, y San Sebastián allí presente.)

Guzmán. Soldados, acabáis de ingresar en un ejército bravo y aguerrido, en el ejército de España, cuyo renombre llena ya el universo. Vuestra fortuna es grande, pues habéis llegado a tiempo de combatir al lado de estos valientes. Hoy mismo marcharéis con ellos sobre el enemigo.

Soldados, vuestra responsabilidad es inmensa. Estos bravos que os rodean y que os han recibido con tanto entusiasmo son los vencedores de veinte combates. Han sufrido todo género de fatigas y privaciones, han luchado con el hambre y con los elementos, han hecho penosas marchas con el agua hasta la cintura, han dormido meses enteros sobre el fango y bajo la lluvia, han arrostrado la tremenda plaga del cólera. Y todo, todo lo han soportado sin murmurar, con soberano valor, con intachable disciplina. Así lo habéis de soportar vosotros. No basta ser valientes. Es menester ser humildes, pacientes, subordinados. Es menester sufrir y obedecer sin murmurar. Es necesario que correspondáis con vuestras virtudes al amor que yo os profeso, y que os hagáis dignos con vuestra conducta de los honores con que os ha recibido este glorioso ejército, de los himnos que os ha

entonado esa música, del general en jefe bajo cuyas ordenes vais a tener la honra de combatir; del bravo Conde que ha resucitado a España y reverdecido los laureles patrios. Y también es menester que os hagáis dignos de llamar camaradas a los soldados del segundo cuerpo con quienes viviréis en adelante, pues he alcanzado para vosotros tan señalada honra.

Y no queda aquí la responsabilidad que pesa sobre vosotros. Pensad en la tierra que os ha equipado y enviado a esta campaña. Pensad en que representáis aquí el honor y la gloria de vuestro pueblo. Pensad en que sois depositarios de la bandera española y que todos vuestros paisanos tienen los ojos fijos en vosotros, para ver cómo dais cuenta de la misión que os han confiado. Uno solo de vosotros que sea cobarde labrará la desgracia y la mengua de España. Yo no lo espero.

Recordad las glorias de vuestros mayores, de aquellos audaces aventureros que lucharon en Oriente con reyes y emperadores, que vencieron en Palestina, en Grecia y en Constantinopla. A vosotros os toca imitar sus hechos y demostrar que los españoles son en la lid los mismos que fueron siempre.

Y si así no lo hiciereis, si alguno de vosotros olvidase sus sagrados deberes y diese un día de luto a la tierra en que nacimos, yo os lo juro por el sol que nos está alumbrando, y por San Sebastián que está presente, ni uno solo de vosotros volvería vivo a vuestro pueblo. Pero si correspondéis a mis esperanzas y a las de todos vuestros paisanos, pronto tendréis la dicha de abrazar otra vez a vuestras familias, con la frente coronada de laureles. Y los padres, las madres, las mujeres, los amigos dirán llenos de orgullo, al estrecharos en sus brazos: Tú eres un bravo español.

Y tú, insigne Patrón,
de Laroles muy querido,
defiende a tus guerreros
en el combate enemigo.
No dejes que sean vencidos
ni que mengüe su valor,
dales fuerzas y energía
con que venzan al traidor.
¡Soldados!,
y ahora, para obtener
del santo su bendición,
un viva a San Sebastián
y otro viva a San Antón.

(Llega el Conde solo. Al llegar al castillo, dice el Conde a Guzmán.)

Conde. Terminó la batalla. El ancho río
corriente lleva de la sangre mora.
El claro sol que las campiñas dora
admiró del cristiano el poderío.
Venció la cruz contra el poder impío.
La media luna sus desdichas llora,
y mañana, al brillar la nueva aurora,
envidiosa verá nuestro albedrío.
Turbar quiso en su loca fantasía
la fiesta popular. ¡Vana quimera!
Ni el mismo infierno contener podría
el gozo singular que aquí impera.
Soldados de la cruz, vuestra alegría
esparcid por el bosque y la pradera.

Guzmán. Mas decid cómo fue vuestra victoria
y entonad, ¡entonad himnos de gloria!

Conde. Silencio reina en las tiendas.
Sólo se escucha alejarse
el alerta que repite
en las avanzadas distantes;
pero al derramar la aurora
su tenue luz por los valles,
el campamento se anima
y a vida nueva renace.
De pronto se escuchan gritos
y dolor de tristes ayes,
ruido de armas y jinetes,
voces de duelo y coraje.
Cual la tempestad violenta
que todo al paso lo barre,
así los tercios cristianos
se abren entre plomo calle;
y al lanzarse al enemigo,
que precaverse no saben,

se traba horrible la lucha,
con un ímpetu salvaje.
Saltan del acero chispas,
las fuertes lanzas se blanden
y, tras de breves momentos,
es general el combate.
Su casco embotan los potros
en charcos de fuego y sangre,
y aspiran ansiosamente
la atmósfera sofocante.
La victoria está indecisa,
porque al valor de ambas partes
se junta igual ardimiento
y circunstancias iguales.
La fuerte caballería
ora vence ora se abate,
y son después vencedores
los que eran vencidos antes.
Bandadas de aves siniestras
rasgan osadas los aires
y baten sus alas negras,
buscando en donde pararse.
El humo que los mosquetes,
vomitando muerte, esparcen
estrecha del horizonte
los limites naturales.
Y el sol, velado en su marcha,
su disco oculta en celajes,
no queriendo ser testigo
de aquella lucha implacable,
donde el valor nada sirve,
donde el arrojo no vale,
porque da la muerte a un héroe
el mosquete de un cobarde.

Y vuestro hijo don Pelayo,
que ve el éxito nublarse,
y teme que la derrota
corone al fin sus afanes,
lánzase a caballo al punto,
le destroza los ijares,
y penetra en lo más recio,
circundado de sus grandes.
Pero su valor heroico
trócase al punto en coraje,
al ver que obstruyen su paso
los heridos y cadáveres.
Reina a su lado la muerte
y apenas pasa un instante
sin que caigan moribundos
sus más fuertes capitanes.
Garcerán, que le acompaña,
quiere del riesgo escudarle,
pero una bala en su pecho
camino a la muerte abre.
Todo en torno suyo es presa
de la parca inexorable,
hasta su mismo caballo,
compañero en el combate,
herido también de muerte,
lanza un rugido salvaje:
Encabrítase un momento,
retrocede vacilante
y cae al suelo en seguida,
para jamás levantarse.
¡Victoria! claman doquiera
nuestros tercios indomables.
¡Victoria! repite el eco,
en las montañas distantes.

Y aquellas alegres voces
forman extraño contraste
con los ayes que despiden
los que moribundos yacen.

Guzmán. Gloria eterna al ilustre caudillo
que a las huestes españolas guió
y al ejército bravo, aguerrido,
noble orgullo del pueblo español.
Cristianos: que sea Laroles el fuerte
hoy, júbilo todo, placeres sin fin.
En justas y cañas probad vuestra suerte
y dulces licores nos brinde el festín.
Mañana, sonora la trompa guerrera
al campo nos llame tal vez del honor.
Gozad de este día, que ya nos espera
la lid afanosa con muertes y horror.
Jacob ambicioso legiones de infieles
sobre estas orillas se presta a lanzar
e intenta de Muza los negros laureles,
a España fatales, audaz renovar.
Mas no como entonces el pueblo en sus muros
cobarde abriga la infame traición;
encierra soldados leales y duros,
que al moro preparan acerba lección.
¿Dijiste, buen Conde, que mi hijo querido
en fuerte contienda lució su valor?
Mas ¿no viene? ¿Acaso, en la lucha herido,
lanzada enemiga su vida acabó?

Conde. El hierro cobarde del vil sarraceno
no hiere los pechos de noble infanzón.
Vedle, ya se acerca; mas nubla su frente
ráfaga sombría de agudo dolor.

(Llega el hijo que en el egido quedó prisionero.)

Guzmán. ¡Hijo de mi alma!, ¿qué pesar te aflige?

¡Ven a mis brazos! ¿Por qué tu aflicción?

Hijo. ¡No puedo!

Guzmán. ¿No puedes?

Hijo. Hoy mismo, señor,
me marcho.

Guzmán. ¿Dónde?

Hijo. Señor, no me atrevo
a pronunciarlo.

Guzmán. ¿Pues qué sucede?

Hijo. Si os he vuelto a ver, si os hablo, lo debo,
señor, sólo a la piedad del contrario.

Guzmán. ¿A su piedad?

Hijo. En mí ves
un miserable esclavo.

Guzmán. ¡Pues qué! ¿Acaso prisionero?

Hijo. ¡Si!

Guzmán. ¡Desgraciado!

Hijo. En la refriega,
cayó muerto mi caballo.
Entonces, de la morisma
por todas partes cercado,
contra tantos enemigos
procuro luchar en vano.
Rota en mil trozos la adarga
y rodando en tierra el casco,
sobre mi frente desnuda
vi cien alfanjes alzados.
Un moro me reconoce
y grita al punto: «¡Apartaos!
Respetad a este guerrero,
pues le defiendo y le guardo».
Era Aben Comat, a quien
en días menos aciagos,
con vos, después de vencido,

unió de amistad el lazo.
Mas llega el caudillo moro:
«Eres mi esclavo, cristiano»,
dice, y al punto me cercan,
y mírome desarmado.
Sabiendo quién soy, pretende
ahora entrar con vos en trato
sobre mi rescate, y ahí tiene
Aben Comat este encargo.
No está muy lejos de aquí,
vuestro seguro esperando.

Guzmán. ¿Aben Comat? ¡Venga! Id.
Traedle; ya le aguardo.

(Se va el ayudante.)

Hijo. A su sincera amistad
debo el placer de abrazaros,
pues que aquí le acompañara,
del jefe Amir ha alcanzado,
mi palabra de volver,
cuando él regrese, empeñando.

(Llega el moro.)

Embajador moro. Salud, noble Guzmán.

Guzmán. Dame los brazos, generoso Comat.

Embajador moro. ¡Dios sólo es grande!
Él te protege, castellano insigne.

Guzmán. Cuán dulce es mi amistad, estrecharte
sobre este corazón. Tú solo, amigo,
la memoria de Fez grata me haces.
De los lazos que allí con vil perfidia
me tendiera un traidor, tú me libraste.
Y hoy, deteniendo los mortales golpes,
la prenda de su amor vuelves a un padre.
Gratitud para siempre.

Embajador moro. Amistad santa

nuestras almas, Guzmán, por siempre enlace.

Guzmán. Y bien, Aben Comat, di tu embajada.
Si a proponerme vienes el rescate
del hijo que idolatro, hablar ya puedes.
Estados tengo que señor me llamen,
ricos tesoros en mis arcas guardo,
que a comprar todo un reino son bastante.
Si Amir los apetece, suyos sean.
Pues mientras este acero no me falte
y existan en España pueblos moros,
riquezas, vive Dios, no han de faltarme.

Embajador moro. No exige tanto Amir, antes desea
que esos estados y tesoros guardes.
Al hijo te dará y a par, si quieres,
con él nuevos estados y caudales
que, en África encumbrando tu fortuna,
a los más altos príncipes te iguales.
Una cosa no más pide.

Guzmán. ¿Cuál es?

Embajador moro. De Laroles el fuerte has de entregarle.

Guzmán. ¿Yo entregar a Laroles?

Hijo. ¿Eso a Guzmán propones? ¡Miserable!

Guzmán. Dale gracias, Comat, a ser mi amigo
y a que el seguro que te di te ampare,
pues nadie osara hacerme tal propuesta
sin que la torpe lengua le arrancase.

Embajador moro. Modera ese furor, Guzmán, y advierte...

Guzmán. Sólo advierto que quieres infamarme.
¿Tú proponerme a mí? ¡No me conoces!
¿Qué harías tú, si en mi lugar te hallases?

Embajador moro. ¡Yo! Dejemos inútiles preguntas.
¿Puedo acaso saber?

Guzmán. Harto lo sabes.
Y que cual yo rehúso tú rehusaras

diciendo está el rubor de tu semblante.

Embajador moro. Sólo de quien me envía los mandatos
fiel debo cumplir y sin examen.

Guzmán. Pues lleva a quien te envía por respuesta
que, cual cumple a mi gloria y a mi sangre,
para entrar en Laroles ha de servirle
de sangriento camino mi cadáver;
y que sus condiciones yo desprecio,
como también desprecio a quien las hace.

Embajador moro. Piénsalo bien, Guzmán: Tuyo es Laroles,
tú solo con valor lo conquistaste;
ahora con tus tesoros lo sostienes;
lo defienden tus deudos y parciales.
Nada a tu rey le debes.

Guzmán. Ten la lengua:
Que no discurren tanto los leales.
A Laroles guardar juré en su nombre
y nunca hombres cual yo juran en balde.

Embajador moro. ¡Ah! Duélate el destino que le espera
en el África a tu hijo. ¿Que allí arrastre
la vil cadena dejarás? ¿Que a un tiempo
sus fuerzas mengüe y su deshonra labre,
mientras en la abundancia aquí tú goces?
¿Que sufra, dejarás, la sed, el hambre,
y lejos de su patria acaso encuentre
temprana sepultura entre arenales?

Guzmán. Moro: Como quien es, al hijo mío
en el África yo espero se le trate.

Hijo. ¿Y qué importa, señor? Dejad que apuren
esas fieras en mí sus crueldades.
Trátase del honor, de patria y gloria,
¿y en mi triste existir puede pensarse?
Un inútil guerrero que, sin fuerzas,
rendir se deja en el primer combate

¿con la suerte de un reino osara acaso
ponerse en parangón un solo instante?
¡No, no, jamás! Señor, a vuestro hijo
ya no miréis en mí. ¡Soy un infame!
¡Un vil esclavo soy! Mi cobardía
con la cadena vil justo es que pague.
Y en tamaño baldón, no pertenezco
a la sangre inmortal de los Guzmanes.

Guzmán. Bien, hijo, muy bien. ¡Ven a mis brazos!
Eres digno de mí, eres mi sangre.
¿Lo ves, Aben Comat? Puedes la infamia
a otra parte llevar, que aquí no cabe.

Embajador moro. Ilusos, ¡deliráis! ¿Pensáis acaso
que ni aún así Laroles ha de salvarse?
Perderéis por él libertad y vida.
¿Para qué, si es su ruina inevitable?
Mirad esas legiones que lo asedian:
pequeñas muestras son de las falanges
que pueden, cual torrente irresistible,
sobre España lanzar los almohades.
Ya se congregan en inmensas huestes
los hijos del desierto. Ya el alfanje
desnudan vengador cuantos respiran,
desde el fecundo Nilo hasta el Atlante.
Y tantos son que, con sus flechas pueden
oscurecer el día sus enjambres.
¿Contra tanto poder Laroles acaso
espera resistir? ¡Espera en balde!
Caerá, logrando sólo entre sus ruinas
sus necios defensores sepultarse.

Guzmán. Mas caerá con honor. Pero, cayendo,
nuestra fama y virtud será más grande.
No es la gloria tan sólo del que vence;
eslo también del que lidió constante.

Y, tal vez sobre ruinas, más lozanas
suelen crecer las palmas inmortales.
También cayó Numancia: en sus escombros
las alas tendió el águila triunfante;
mas sólo, allí, vergüenza alcanzó Roma;
y Numancia es honor de las edades.
¿Piensas que nuestros pechos amedrentas
de ese inmenso poder haciendo alardes?
Moro, te engañas. Españoles somos,
que do más riesgo hay menos se abaten;
su muerte cierta ven, y no desmayan;
pueden vencidos ser, mas no cobardes;
y, siempre superiores al destino,
lauros, donde otros mengua, encontrar saben.

Embajador moro. ¿Luego, hoy, tus esperanzas llegan sólo
a perecer con gloria en el combate?

Guzmán. ¡No, que aspiro a vencer! Dios, por quien lidio,
me prestará la fuerza que me falte.
Y, dispuesto a morir, la palma aguardo.
De tus inmensas huestes no te jactes.
¿Ves los pocos guerreros que me cercan?
Del triunfo en la esperanza todos arden,
y, ser un héroe cada cual creyendo,
de los tuyos por mil piensa que vale.

Embajador moro. Guzmán, te admiro; aunque a la par me duele
tu ceguedad funesta.

Guzmán. No te canses,
que esto exige mi honor, y esto resuelvo.
Vuélvete, Aben Comat, a tus reales
y lleva a tu caudillo mi respuesta.
Conde, le seguirás y del rescate
tratarás con Amir. Cuantos tesoros
hoy tengo en mi poder ofrezco darle.
Pero si, despreciando mis ofertas,

a devolverme el hijo se negase;
si, cual esclavo al África le lleva,
del África yo mismo iré a sacarle.

(Se van los tres al campo moro y Guzmán sube al castillo.)

Amir. Y bien, Aben Comat, ¿cuál su respuesta?
¿Entregará a Laroles por rescate?

Embajador moro. Imposible, señor. Aquí está el hijo
y el Conde, en su nombre, viene a hablarte.

Amir. ¡Alá te guarde!, noble caballero.

Conde. ¡Y a ti te guarde Dios, que sólo es grande!

Amir. ¿Qué he sabido?
¿Estorbar Guzmán quería
que su hijo vuelva conmigo?

Conde. ¿Cuándo, moro, que un Guzmán
faltare a su fe has oído?
Ahí está para seguirte,
abierto tiene el camino.

Hijo. Moro, ¿qué quieres de mí?
Si la muerte intentas darme,

(*Con dignidad*.)

¡a sufrirla sin quejarme
me tienes dispuesto aquí!

Amir. No soy tan cruel y fiero,
noble joven, cual juzgáis,
y que pronto conozcáis
quién es Amir espero.

Conde. Posible es que con su duelo
os mostréis, Amir, clemente.
¿Qué interés podéis tener
en hacer triste su suerte,
ni qué os valdrá el sacrificio
de un joven tan inocente?
Dejadle que, con su Conde,
a las españolas huestes

parta libre, y vuestro nombre
bendecirá eternamente.
Y de su padre amoroso
obtendréis ricos presentes,
siendo con munificencia
compensado dignamente.

Amir. Cristiano, yo a él le ofrezco
lo mismo que tú me ofreces
y, sin embargo, mis fines
altivo rechaza siempre.
No esperes que yo me rinda,
si él primero no cede.

Conde. En vano tanta ventura
queréis, moro, que acepte.

Amir. Ved que vuelan los momentos
y decidirme es forzoso.

Hijo. Esfuerzo tan repugnoso
es mayor que los tormentos
que prepares rencoroso.
¡Toma mi vida primero
y, con tu corva cuchilla,
acorta mis días, fiero!
Mas que le digan no quiero
lo que a los dos nos mancilla.

Conde. Refrena tu ardor, Pelayo,
que te pierde tu osadía.

Amir. *(Con calma.)*
Conozco la altanería
del osado castellano.
Pero el profeta lo humilla
con su santa omnipotencia,
y ante él caerá con violencia
la soberbia de Castilla.
Yo aquí pudiera vengarme

de sus insultos cruelmente,
mas prefiero ser clemente,
y generoso mostrarme.
Yo desprecio ese furor
que a vos fulmina en vano,
que siempre será el cristiano
despojo de mi valor.

Hijo. ¡No! Si lo piensas, vilmente
estas, tirano, engañado,
que nunca aliento esforzado
me ha de faltar suficiente
para dejarte asombrado.
Porque en España, al nacer,
nace el varón vigoroso
y, con el humano ser,
recibe también, brioso,
irresistible poder.
Bajo su cielo sereno,
con el valor nos nutrimos
de que tiemble el agareno,
y ese valor recibimos
de nuestra madre en el seno.

Amir. ¡Silencio, osado rapaz!
Que, si tu edad no mirara,
la existencia te quitara,
entre mis manos, audaz.
(Dirigiéndose al Conde:)
¿Quieres librar este día
a su hijo de suerte impía
que abrojos a sus pies brota?

Conde. ¡Ah! ¡Mi sangre gota a gota
por lograrlo vertería!

Amir. No será tal sacrificio
preciso para salvarle;

y, en vez de fiero suplicio,
un inmenso beneficio
obtendrás por libertarle.
Sigue, osado, mis pendones
y abjura tu religión
y, en vez de torpes prisiones,
tú serás de mis legiones
el más noble campeón.
En el África obtendrás
oro, honores y poder;
grande, opulento serás
y en la vida gozarás
inagotable placer.
Allí, superior esfera
que en vuestra patria os espera.
Venid, gozadla los dos,
acatados por doquiera.

Conde. ¡Basta, basta, vive Dios!
Me admiro de la paciencia
con que he podido escuchar
tan inaudita insolencia,
ese borrón que estampar
pretendes en mi existencia.
Nunca de Cristo la fe
podré, infame, abandonar.
Antes por él moriré
y con mis manos sabré
mi corazón destrozar.
Esta es la joya luciente
que da vida al español;
y es tal su brillo esplendente
que, al tocarla levemente
la ajan los rayos del sol.
Vosotros no la tenéis,

ni su alto fuego sentís.
Vida al desierto debéis,
donde entre fieras crecéis
y como fieras vivís.

Amir. ¡Por Alá! Mi indignación
yo no sé cómo contengo
a vista de tal tesón.
Pero al contemplaros tengo
de vosotros compasión.
La suerte reflexionad
que, a no ceder, os espera,
después que, en batalla fiera,
hoy de España la maldad
humille ante mi bandera.
Conmigo a Córdoba iréis
y, al África trasportados,
en ella siervos seréis
y, en tormentos redoblados,
vuestras vidas finaréis.
Sí. Decid a los cristianos
que, esperando los tormentos,
tengo más de cuatrocientos
cautivos entre mis manos.
Que vean cuál su favor
su Dios les presta propicio,
llevándoles al suplicio
sin consolar su dolor.
Que sufran por él constantes
y esperen su salvación,
mientras corto a discreción
sus cabezas arrogantes.
Y decid que, si librarlos
pretenden de sus prisiones,

(Con orgullo.)

¡vengan sus fuertes legiones
en la lid a rescatarlos!

Conde. Sí vendrán, y esa altiveza
en el suelo postrarán,
y osados abatirán
tu valor y tu fiereza.
El Dios que adora el cristiano
triunfar su fe santa hará,
que siempre airado será
azote del africano.
Y por él el español,
en la lid fiera ayudado,
su honor verá acrisolado,
antes que luzca otro sol.
Muy presto rescatará
a los cautivos que perdió,
y el baldón que recibió
con tu muerte lavará.
Y estos campos, que tiñeron
con su sangre generosa
y de la acción desastrosa
testigos inmobles fueron,
en breve presenciarán
el triunfo de su valor
y del árabe traidor
la derrota mirarán.

(Con ardor.)

¡Sí! Su arrojo y fortaleza
del moro sabrá triunfar
y en ninguno ha de dejar
sobre el cuello la cabeza.
Y cuando el campo sembrado
de cadáveres esté,
tremolará por la fe

de Cristo el pendón sagrado.

Amir. Que vengan, pues, y veremos
si, de su Dios a pesar,
en la lid que han de trabar
nuevamente los vencemos.

Conde. Te engañas, que Dios, cansado
de sufrir tu atroz dominio,
contra tu tropa indignado,
hoy su terrible exterminio
tiene por fin preparado.
Marcado este día está
por su justicia infinita:
Su indignación tronará
y hoy Mahoma se hundirá
con su canalla maldita.
Hoy los fuertes castellanos
vengar su afrenta sabrán
con sus contrarios villanos,
y ese campo de africanos
cadáveres sembrarán.
Y, con su sangre traidora,
tal esa fértil llanura
fecundizarán ahora que,
empapada en sangre mora,
será eterna su verdura.
¡Sí! Tiemble sólo el cruel
que atormenta la inocencia
y en ella vierte su hiel.
Tiemble de la omnipotencia
del Dios que desprecia infiel,
que su rayo vengador
sobre él suspendido está,
amagando destructor,
y en cenizas tornará

al maldecido opresor.

Amir. ¡Infame! Ya mi piedad
en rabia se ha transformado.
Pues, con tan fiera maldad,
mi alto nombre has ultrajado.
¡Tú llorarás mi crueldad!

(Le da un pliego cerrado al Conde.)

Hijo. No tengas, buen Conde, miedo.
Di cuál es su voluntad.
A arrostrarlo todo estoy
resuelto y determinado;
no temo el rigor del hado
ni cuantos suplicios hoy
prepare el moro malvado.
Y si la tierra estuviera
abierta para tragarme,
viérame su audacia fiera
en su centro sepultarme,
sin inmutarme siquiera.
Ni la tormenta terrible,
lanzando abrasador rayo
sobre esta frente impasible,
podrá, con su estrago horrible,
intimidar a Pelayo.

Amir. *(Dirá con furia.)*
¡Basta ya! ¡Presto venid,
o temed de mi furor!
Tanta audacia y tanto ardor
podéis mostrarme en la lid.

(Dirigiéndose a Pelayo:)

Vosotros, aquí esperad
en tanto, sin resistencia,
que dicte vuestra sentencia
mi omnímoda voluntad.

Hijo. ¡Pronto anhelo morir!
Ya la cuchilla homicida
puedes mandar prevenir.
Ese tormento inhumano
no sorprende al alma mía,
y sabré arrostrarlo ufano.
¿Qué más esperar podía
de un pérfido mahometano?

Amir. ¡Infame! Basta de injuria
que no tolera mi ardor.
Al combate asolador
parto a humillar, entre furia,
del castellano el valor.

Hijo. ¡Valor! Yo parto a ceñirme
del martirio la corona
y a sufrir voy de los justos
la muerte dulce y honrosa.

Conde. ¡No temas! En la mansión
donde el divino Dios mora,
en breve nos uniremos,
disfrutando de su gloria
toda una vida eternal,
angélica y venturosa.
¡A Dios! Y bendita sea
su justicia bienhechora,
que del tormento mundano
reposo te proporciona.
¡Y maldito el vil tirano
que, con rabia asoladora,
asesina la inocencia
y en su padecer se goza!
¡Hombre execrable y feroz,
caiga horrible y destructora
la maldición del Eterno

sobre tu frente alevosa!

(Se va el Conde al castillo. Y el Jefe moro dice a su embajador:)

Amir. Sí, sí, mas morir vengado
del todo el alma ambiciona.
Este cristiano te entrego.
Si sucumbo en la derrota,
de un clarín aquí cercano
sentirás la voz sonora.
Y al escucharla, a ese joven
darás una muerte pronta.
Pues quiero, cuando triunfante
venga esa canalla odiosa,
presentarle su cadáver,
bañado en su sangre propia,
y gozarme en mi agonía
en su aflicción horrorosa.
Parto a triunfar. Mas si muero,
sin titubear le inmolas.

(Desde el castillo dirá Guzmán al Conde:)

Guzmán. ¿Y mi hijo?

Conde. Vive, señor,
sin que su sangre desmienta.

Guzmán. Pero, ¿qué suerte...?

Conde. Este pliego
os dirá lo que le espera.

Guzmán. ¿Ese pliego? ¡Dadme pronto!
Veamos... ¡Cielos!

Conde. ¿Te alteras?

Guzmán. ¡Ay! Sí, que un ascua encendida
mi mano en él tocar piensa.
¿Qué contendrá? ¡Con espanto
mirándolo estoy! Se hiela
mi sangre, al pensar que aquí
mi vida o muerte se encierra.

Abramos por fin. ¡La vista
se ofusca! ¡La mano tiembla!
No puedo.

Conde. ¡Valor!

Guzmán. Decid:
¿A Amir le viste?

Conde. Por fuerza.

Guzmán. Y ¿él os dio?

Conde. Con propia mano.

Guzmán. Su faz, entonces...

Conde. ¡Perverso,
como siempre!

Guzmán. ¿Sus miradas?

Conde. ¡Falsas!

Guzmán. Y ¿brillaba en ellas
algún gozo?

Conde. Sí, el de un tigre
cuando la sangre olfatea.

Guzmán. *(Con impaciencia.)*
Pero... tú, ¿tú no adivinas
lo que este pliego contenga?

Conde. Amir me habló de rescate.

Guzmán. ¿De rescate? ¡Si así fuera!

Conde. ¿Qué otra cosa puede ser?

Guzmán. Es verdad. No sé qué idea.
Mucho pedirá... ¡No importa!
¡Llévese allá mis riquezas!
Todas se las doy gustoso,
como el hijo me devuelva.
Eso será, sí. Veamos...
Mi alma a respirar empieza.

(Lee el pliego.)

¡Cielos! ¡Maldición! Hoy mismo,
si, al toque de clarín,

no se le entrega esta plaza,
al pie del muro veré
caer su cabeza.

Conde. ¡Infame!

(Guzmán, abismado en su dolor, vuelve a desdoblar el pliego y lee de nuevo.)

Guzmán. «Mañana, si, después del tercer toque de clarín, no me habéis entregado a Laroles, la cabeza de vuestro hijo caerá sin remedio, al pie de los muros que obstinadamente me negáis.»
Sí, no hay duda, esto dice. En vano
vuelvo a leer este fatal escrito.
Palabras busco en él que lo desmientan.
Estas líneas de sangre sólo miro.
No me engañan mis ojos. ¡Desdichado!
Parricida o traidor ser es preciso.
¿Esto a un padre propone? ¿Esto quiere
de un noble, de un soldado? ¡Fementido!
Pero no puede ser. Un vano amago
es, sin duda, un ardid con que ha creído
mi constancia vencer. ¡Ah, lo conozco!
Y es de ello capaz su pecho inicuo.
¿Le matará el traidor? ¡Cielos! ¡Tan joven!
¡Tan valiente! ¿Y habré de consentirlo?
¿Lo entregaré yo mismo a sus verdugos?
¿Quién me puede imponer tal sacrificio?
¡Nadie! Perdona, oh Rey; perdona, oh patria;
en vano lo pedís. No he de cumplirlo.
Ya mi deuda os pagué. Ya en cien combates
mi sangre por vosotros he vertido,
y con ella, doquier en toda España,
mi lealtad y valor se hallan escritos.
¿Queréis aún más de mí? ¿Queréis los muros
del poder musulmán, bello residuo?
¿A Granada queréis? Pues ¡a Granada
os daré por Laroles! Mas, ¿qué digo?

¡Necia, vana ilusión! ¿Hazañas sueño
y a darles voy con la traición principio?
¿Y aún espero vencer, cual si quedara
valor alguno en pecho envilecido?
¡No! La infamia, Guzmán, será tu suerte:
tu preclaro blasón verás marchito,
y el hecho de Julián, fatal a España,
infiel renovaras. Y aborrecido,
con ese hijo que salvar pretendes,
te ocultarás entre ignorados riscos.
¡No! Más vale morir. ¿Qué es él? Tan sólo
sangre mía que está es vaso distinto.
¿Y de ella avaro me verán ahora,
cuando tanto otras veces la prodigo?
La patria la reclama, suya sea.
No tengo yo valor para impedirlo.
Viviendo, a eterna infamia lo condeno.
Muriendo, a mejor vida lo destino.
Y tú, Amir, si mi lealtad pensaste
pérfido quebrantar, mal has creído.
Un hijo diome Dios para mi patria;
su apoyo debe ser, no su enemigo.
Pereciendo por ella, eterna gloria
le aguarda. Y solo a ti, baldón indigno.
Para que te persuadas cuán distante
estoy de faltar al deber mío,
si es que arma no tienes para matarle,
toma, allá va, verdugo, mi cuchillo.

(Arroja el puñal, y se oculta del castillo.)

(Esta arenga la dirá el Conde a los soldados después de bajar Guzmán del castillo:)

Conde. ¡Soldados!: No sufra Guzmán el Bueno.
¿Cómo las armas, en alas del viento,
no llevan al cristiano al campo moro?
¿Por qué no truena el lúgubre cañón,

que con su acento de horror y miedo
los espacios llena? ¿Cómo el sonoro
clarín del heraldo que alza valiente
del Rey cristiano el parlamento de oro,
no va cruzando la abrasada tierra,
al grito rudo de venganza y guerra?
[Por su muerte] las vírgenes llorosas
piden venganza en el desierto llano,
[sollozando ante] las movibles losas
que cobijan los restos del cristiano.
¡Guerra!, grabado está. ¡Guerra!, murmura
el último gemido del anciano
[que agoniza] flotando en la esperanza.
¡A ellos, cristianos! El feroz beduino,
temblando, guarda en la caverna impura
la copa y el puñal del asesino.
Sacudan nuestros míseros hermanos,
ante la luz que en Oriente asoma,
de ese pueblo cobarde el torpe yugo,
y [ajusticiado] rodará el verdugo,
a los pies de la cándida paloma.
Y su valor veremos transformarse
en innoble baldón y eterna mengua,
cuando en sus grutas lóbregas entremos
a turbar el festín de los blasfemos
y azotarles el rostro con la lengua.
Al fiero galopar de sus corceles,
que fecundan los campos vendavales,
se cubrirán sus yermos arenales
de espesísimas selvas de laureles.
Y su sangre, a torrentes derramada,
impura huyendo de la luz del día,
de la montaña llenará las bocas
y bajará rodando por las rocas

al hondo seno de la mar bravía.
Y si alguno, arrostrado en la pelea,
bajo el alfanje infiel pierde la vida,
cantos eternos le dará la historia,
gloria los mundos, y los cielos gloria.

(Fin de la arenga.)

Segundo día: Segunda parte

(Los cristianos asistirán a la procesión del mismo modo que en la 1ª parte; pero, en llegando a la calle Real, irán haciendo fuego en retirada.)
(El Conde dirá a los soldados:)

Conde. Con cólera, avergonzado,
lleno de furor e ira,
vuestro general hoy mira
al débil infiel soldado;
al cobarde que faltó
al juramento prestado;
al que huye desalado,
sin nobleza y sin honor.
¿Dónde está, pues, la bravura
del soldado castellano
que entrega como un villano
esa bandera tan pura?
¡Y que ondee en las almenas
la media luna de Alá!
¡No consentirlo jamás,
si aún hay sangre en vuestras venas!
Pensad que aquí nos mandó
el alto y pesado cetro
de Isabel y de Fernando
con el nombre de guerreros.

Confío en vuestra bravura,
y en la fe de caballeros
que juramos en Granada
delante del mundo entero.
No desmentirlo, soldados:
que el que falta a un juramento
ni promete con valor,
ni puede llamarse bueno.
La sangre no vale nada
delante de los dicterios.
¿Qué merece el que abandona
santas empresas del cielo?

(Los soldados bajarán la vista.)

¡Alzad la frente, soldados!
Mirad el hermoso suelo
que nos quiere arrebatar
el insolente agareno.
Es la invencible Alpujarra,
la tierra de los guerreros,
de las altivas montañas
y de los valles amenos.
Es Laroles, cuya cima
ciñen las nubes del cielo,
y arrojan sus verdes faldas
infinitos arroyuelos.
Ya veis si es santa la causa
que a vuestra fe os encomiendo,
pero es más santa, más grande,
la causa de estos momentos.
Esos hijos de Mahoma,
que a nada tienen respeto,
nos han robado también
a nuestro patrón excelso.
¿Lo profanarán, cristianos?

¿Se reirán los sarracenos
de su virtud y grandeza?

(Contestarán los soldados:)

Soldados. ¡Eso no! ¡Vamos a ellos!

Conde. Esperad, que aquí se acerca
nuestro valiente Guzmán.

(Llega Guzmán, y dirigiéndose al Conde dirá:)

Guzmán. Ve al castillo, embajador,
su rendición a intimar;
no tienes que desplegar
ni un alarde de valor.
Di a ese Muza que es urgente
su irremediable abandono;
que se rinda, y le perdono
la vida y la de su gente.
No le insultes, aunque en vano
se ría de tu presencia.
¡Hay una gran diferencia
entre un moro y un cristiano!
El Santo guíe tu valor
e ilustre tu pensamiento.
No vuelvas al campamento
sin nobleza y sin honor.

(Va el Conde al castillo, y dice al pie de éste:)

Conde. ¡Ah de este castillo! ¡Ah de sus almenas!

(Aparece el Jefe moro en el castillo.)

¡Dios te guarde, noble moro!

Amir. ¡Alá te guarde, cristiano!

Conde. En este castillo, en vano
guardáis el mejor tesoro
que adora el pueblo cristiano.
Nulos los medios serán
que en su defensa presiento.
Piden de aquel campamento

nuestro patrón Sebastián.

Amir. No creas cristiano en sueños.
De esta fortaleza armada
somos nosotros los dueños
y la tenemos cercada.
Cercada por mil valientes,
que la sabrán defender,
y antes la verás arder
que en poder de vuestras gentes.

Conde. Siento, moro, que tan duro
recibas a esta embajada.
Si quieres la mano armada,
la tendrás, yo te lo juro.
Pero cumple a mi deber
de cristiano caballero
el revelarte primero
lo que tú debes saber.
Granada, ciudad bella,
por la que Boabdil suspira,
hasta con desprecio mira
al traidor Aben Humeya.
Sangre real su corazón
circula y de ella blasona,
pero busca una corona
en la negra rebelión.
Y en desesperada liza
elige la altiva sierra,
para provocar la guerra
con tu gente advenediza.
Su planta infame vacila,
y cuando el grito lanzó,
coronan a Aben Aboó
en la vega de Narila.
Así sus locos afanes

tuvieron por resultado
morir de un pino colgado
por sus mismos capitanes.
Y Aben Aboó, la esperanza
que a vuestro valor abona,
ha perdido la corona
sin realizar su venganza.

Amir. Cristiano, ¿será verdad
la muerte de Aben Humeya?

Conde. Oye lo que dicen de ella,
oye por curiosidad:

1º. Existe una cueva impura
donde dicen los pastores
que sus súbditos traidores
le dieron la sepultura.

2º. Y se deseriza el vello,
cuando, al rayo de la luna,
sale su sombra importuna
con el vil dogal al cuello.

3º. Todo el que lo ve se aterra,
porque su sombra es tan leve
que sin desflorar la nieve
cruza el alto de la sierra.

4º. Así sus huestes escasas,
perdido todo valor,
han ido a esconder su honor
bajo el techo de sus casas.

5º. Esta es la verdad sin flores,
que no te digo por saña,
piensa que de toda España
sólo te queda Laroles.

6º. No esgrimas, moro atrevido,
tu sangrienta cimitarra,
ni esperes que la Alpujarra

sirva a los moros de nido.

7º. Vuélvete al África ardiente,
sin mengua de tu alma entera,
no faltará una palmera
que brinde sombra a tu frente.

8º. Y si tu pecho desgarra
tenaz y agudo el tormento,

(Con orgullo.)

¡vente a respirar el viento
de la risueña Alpujarra!

Amir. Por Alá, calla insensato,
no aceleres mi agonía,
que es chica la mente mía
para abarcar tu relato.
No te perdono la calma
ni la manera fatal
con que has clavado el puñal
en el fondo de mi alma.
¡Mis reyes y mis amores,
mis sueños y mi alegría,
se han marchitado en un día
para brotar mis dolores!
Siente mi alma un desmayo
que no puedes calcular;
hasta me atreví a soñar
ser un segundo Pelayo.
Él de Asturias a Granada
lanzó de valor sus furias.
Yo conquistaría Asturias
desde la Sierra Nevada.
Y en Granada la gentil
buscara un florido espacio,
para un soberbio palacio,
entre el Dauro y el Genil.

¡Sueños de gloria!, volad
de mi acalorada mente.
Lucha, corazón valiente,
contra la fatalidad.

Conde. ¿Qué profieres, imprudente?
Cuando vence la razón,
sólo la resignación
señala al hombre valiente.
Y según yo te contemplo,
si entregas la fortaleza,
más que parecer bajeza
fuera de valor ejemplo.
Laroles te debería
la sangre de sus hermanos.

Amir. Tus empeños serán vanos
contra la decisión mía.
Quizá la batalla pierdo
y la existencia en la lucha,
pero ten calma y escucha
de mi país un recuerdo.
En el África encendida,
cuando al león se acorrala,
ruge y lucha hasta que exhala
el aliento de la vida.
Yo también soy africano,
hijo del ancho desierto,
y prefiero quedar muerto
que rendirme a ti, cristiano.
Y Alá que este lance quiso,
allá desde la creación,
ante mi vil rendición,
me cerraría el paraíso.
No, cristiano, que la llama
de valor que arde en mi pecho

tenga al menos el derecho
de un recuerdo de la fama.
¿Qué es una vida sin gloria,
para un caudillo de honor,
ni qué pruebas da el valor,
cuando es fácil la victoria?
Marcha al campamento tuyo,
y prueba que eres valiente.
¡Quizá pueda con mi gente,
domar tu feroz orgullo!

Conde. No es orgullo lo que el pecho
de un cristiano ha de sentir,
si le obligan a vertir
sangre, aunque tenga derecho.
Que la caridad cristiana,
de la religión señora,
dice que aun la sangre mora
la tratemos como hermana.
Manda perdonar la ofensa;
pero al injusto agresor
quiere oponer el valor
que da la propia defensa.
¿Y se da más injusticia
que tener a nuestro Santo,
cuando le queremos tanto,
en la agarena milicia?
¿Juzgas que este pensamiento
que torturáis inhumanos
no enardece a los cristianos
del cercano campamento?
Los verás venir terribles,
alentados de esta idea,
seguros que en la pelea
los hará el Santo invencibles.

Ríndete, moro, esta tarde.

Amir. ¡Es imposible a los dos!

Conde. Pues ¡queda, moro, con Dios!

Amir. Cristiano, ¡que Alá te guarde!

(Regresa el Conde a su campamento, y dirigiéndose a Guzmán dice:)

Conde. Inútil fue mi embajada
y, al volver al campamento,
me acompaña el sentimiento
de no haber servido nada.
Ni la caridad, ni el ruego,
ni la justicia ofendida,
ni el aprecio de la vida,
ni los horrores del fuego,
su altiva cerviz no doman,
ni el grito de la conciencia.
¡Es fatal esa creencia
de los hijos de Mahoma!

Guzmán. Fatal es y carnicera
gente que a nada se abate
y al provocar el combate,
muestran instintos de fiera.
Y ¡vive Dios!, que se nota
en esa altivez violenta
algo de injuria y de afrenta
por la pasada derrota.

(Al terminar de hablar esto, tocarán llamada a tropa y Guzmán dirá a los soldados esta arenga:)

¿Oís, soldados? La sonora trompa
nos llama a la lid. Corramos luego
y, alarde haciendo de guerrera pompa,
al brazo no hay que dar paz ni sosiego.
Pechos infieles nuestras espadas rompan;
sus tiendas de oro y seda trague el fuego,
y veamos trocar la mar cercana,

en otra mar de sangre musulmana.
No os asusten los fieros escuadrones
que en torno al muro su furor ostentan,
que al número no atienden los leones,
cuando en débil rebaño se ensangrientan.
Siempre los esforzados corazones
sus contrarios combaten, no los cuentan.
¡Seguidme y, descargando golpes ciertos,
los contaréis mejor después de muertos!
¿Españoles no sois? Pues sois valientes.
A fuer de castellanos, sois leales.
Antes que aquí rendidos, hoy las gentes
verán nuestros honrosos funerales,
renovando con inédita constancia
las glorias de Sagunto y de Numancia.
Sí, castellanos, si el rigor del cielo
negase a nuestras armas la victoria,
en el trance fatal, para consuelo,
nos quede siempre de morir la gloria.
Guarde este ardiente, ensangrentado suelo
de Laroles tan sólo la memoria,
y conquiste el árabe entre asombros
montones de cadáveres y escombros.
¡Fuego! ...

(Se da la acción y, al quedar los moros prisioneros, principia el Jefe moro:)

Amir. ¡Maldecido destino! Desarmada
en esta lid mi diestra vencedora,
otro alfanje traed, turba menguada,
y aún temblarán de la pujanza mora.
Quiero lidiar hasta el postrer momento,
¿y he de morir sin gloria en este día?
¡Ah! siento no poder hoy con mis manos
por cada gota de la sangre mía
verter a ríos la de los cristianos.

Pero a lo menos moriré vengado,
si llego de la vida a despojarme,
¡que los cuellos ya el hacha habrá segado
de esos viles que osaron ultrajarme!
Mas, ¿qué es esto?

(Llega el Conde con la escuadra y lo pillan prisionero.)

Conde. Depón esa altivez, moro atrevido,
que a buen precio has pagado ya tu ultraje,
y lava en el Jordán ese ropaje
que con sangre de creyentes has teñido.
En vano luchas: A tu Dios mentido
no alcanza la oración ni el homenaje.
Y en ti falta la fe, moro salvaje,
para humillar la enseña del Ungido.
Y ¡guay de ti!, si tu furor mañana
tal vez a nueva lid osado intenta
provocar la nobleza castellana.

(Llega Guzmán y, dirigiéndose el Conde a él, dirá:)

Y tú, a quien infaustas las arenas
dieron tumba de rey y caballero,
alza la frente y mira el pueblo ibero
vengar tu honor, con sangre de sus venas.
Duerma ya en paz tu sombra, que no en vano
de nueva y torpe afrenta la mancilla
el coraje encendió del pecho hispano.
Junto a la nuestra tu venganza brilla,
que en Laroles, con victoriosa mano,
la enseña de la cruz plantó Castilla.

(Guzmán y el Jefe moro quedan un momento contemplándose con altivez, y Guzmán dice al moro:)

Guzmán. Contemplándote estoy, y a vueltas ando,
¡vive Dios!, con la saña que me inspiras
y el desprecio que siento por tu bando.

Amir. No temo tu desprecio ni tus iras.

Al árabe el horror nació contigo,
como el horror a tu nación, cristiano,
el día en que nací nació conmigo.

Guzmán. ¿Aún te atreves a hablar, traidor pagano?
¿Olvidas que me han dicho esta mañana,
en la gruta del viejo israelita,
tu venganza misma, tu traición villana?,
¿que tu presencia mi furor excita
y que el recuerdo de tu ruin ultraje
tu sangre está pidiendo a mi coraje?

Amir. No receles que el miedo entre en mi pecho.
Contrario tuyo hasta el postrer suspiro,
cuanto osé contra ti doy por bien hecho.
Ni me arrepiento ni a perdón aspiro.
¿Tú me desprecias? ¡Yo también!

Guzmán. Me espanta
el ver que en solo un hombre caber puede,
con tan grande traición, audacia tanta.

Amir. Guzmán, a la tuya mi altivez no cede.
Nunca esperé de ti más que ira y guerra,
no esperes más de mí que guerra e ira.
Si ira a mi grey tu corazón encierra,
ira a tu grey mi corazón respira.

Guzmán. Ira noble, ¡pardiez!, guerra tan sólo
digna de infieles cual vosotros, lucha
cobarde y baja, de traición y dolo.

Amir. Propia contigo de mi raza. ¡Escucha!
No de esa ira vulgar que al fin se acalla,
sangre enemiga sin piedad vertiendo
en el ciego furor de una batalla.
No. ¡Más ansiaba mi furor tremendo!
Mi padre, mis hermanos, mis amigos
cayeron al furor de tu cuchillo
en buena lid, cual nobles enemigos,

de cara a los pendones de Castilla.
Cuanto adoré me lo arrancó tu guerra:
padre, amor, amistad. Y otra esperanza
no quedándome ya sobre la tierra,
abrásame la sed de la venganza.
Velé, inquirí, maquinador y astuto.
A los reyes de Córdoba y Sevilla
de mi venganza interesé en el fruto,
y vengarles juré con tu mancilla.

Guzmán. ¡Traidor!

Amir. ¡Tú me desprecias! Oye ahora
cuánto ha podido mi venganza mora.
En tu tierra y palacio introducido
mirándote leal, franco y valiente,
que ha de ser a tu orgullo, he deducido,
mayor venganza la que más te afrente.
Vi que te era el honor más que el sol [caro],
y al de tu hijo osé. Vi que te dejaste
en Burgos a tu padre sin amparo,
cuando a su autoridad te rebelaste,
y a tu padre apresté sorda emboscada,
y en ti cayó la culpa de su muerte.
Tu gloria y tu fruto dejo manchado,
castellano feroz. Escarnecerte
puede el vulgo en tu hijo agonizado
y de tu padre en la sangrienta suerte.
Todo esto es obra mía. Sacia ahora
tu sed de sangre con mi sangre mora.

Guzmán. Sí haré. Mas antes enseñarte quiero,
pues tu furor encomias africano,
mi limpio honor para guardar entero
lo que puede el furor de un castellano.

(El moro le enseña a su hijo, espantado.)

Amir. Mira: ¡Tu hijo!

Guzmán. ¡Sí! ¡Contempla ahora
con qué sed beberé tu sangre mora!
Sólo con ella mi baldón se lava.
Mas no basta la tuya sólamente,
africano traidor. En ti se acaba
mi indulgencia y piedad para tu gente.
Para nadie la habrá, no. Esos dos reyes
que para mí te dieron credenciales,
al abrigo poniendo de mis leyes,
de sus embajadores los puñales,
hoy me conocerán. ¡Perros traidores
que el campo abandonáis de las batallas
y pagáis asesinos vengadores
detrás de vuestras torres y murallas!
Veo que, a vuestros nobles vencedores,
vuestro favor servil, no hallando vallas,
apresta una venganza más segura
envuelta en noche de traición oscura.
No he de olvidarlo. Vuestra raza entera
la mancha blanqueará de esta mancilla.
¡Grajos viles que espanta mi bandera
son los reyes de Córdoba y Sevilla!
Y yo haré con sus reinos una hoguera
a cuya luz, delante de Castilla,
irán como espantados jabalíes
al salvaje compás de lelilíes.

Escrito por Antonio Gómez López,
el año 1933, en Laroles.

NOTAS

1. **Lelilí**. «Gritería que hacen los moros cuando entran en combate o celebran sus fiestas».

2. Por ejemplo, las distintas variantes del desenlace final connotan el mismo significado, ya se represente la condena a muerte de los moros, o se les mande al destierro, o se ahogue a Mahoma en la fuente de la plaza, o se conviertan a la fe cristiana y lleven fervorosamente la imagen del patrón. Esta última forma, más irenista, no altera el sentido de negación de la identidad de los otros, sino que incluso la lleva más lejos.

3. En este caso, ¿habría tal vez que agregar otro «tipo»: el del cautiverio y sacrificio del hijo? Por importante que sea un tema puesto en primer plano, creo que no basta para clasificar una «familia» de textos como distinta de otra, máxime teniendo en cuenta que con frecuencia el tema del castillo y el de la imagen coinciden en la misma versión.

6

El análisis estructural y el sentido de los dramas de 'moros y cristianos'

Como toda creación simbólica, las representaciones denominadas de 'moros y cristianos' hay que explicarlas por una triple instancia: Por referencia a otras representaciones del mismo tipo. Por referencia al contexto histórico y etnográfico de la sociedad donde surgieron o tienen vigencia. Y por referencia a las estructuras y modos de operar del pensamiento humano, clave de la cultura. Esta es la estrategia que orienta el análisis que voy a presentar.

¿Quiénes son los *moros* y quiénes los *cristianos* en las funciones de *moros y cristianos*? Nuestras raíces culturales ahondan históricamente en ambos. Pero una parte de nosotros mismos eliminó a la otra, en aras de una civilización homogénea y, por eso, empobrecida. *Moro* y *cristiano* aluden a diferencias de pueblo, etnia, religión, civilización, que marcaron, durante casi toda la Edad Media, el horizonte de la confrontación (algunas veces de la convivencia multicultural) en el sur de Europa. En ese contexto nació Andalucía. Y en ese contexto fracasó el intento de recíproco entendimiento y triunfó, abriendo las puertas a la Modernidad, la política y la racionalidad intolerante y etnocida, propia de Occidente. Los presupuestos mentales y sociales de la guerra de las Alpujarras no son distintos de los que hoy siguen virulentamente vigentes en la guerra de Bosnia. El vocablo *moro* se aplicaba a los habitantes, musulmanes, del Reino Nazarí de Granada, fundado el año 1238, en la parte oriental de Andalucía (abarcaba, como es sabido, la actual provincia de Granada, la de Almería, la mayor parte de la provincia de Málaga y una franja suroriental de la provincia de Jaén), y cuya destrucción como estado culminó en 1492, con la capitulación de su rey, Boabdil el Chico. «Moros» siguieron llamando los conquistadores a la población mudéjar y morisca, a pesar de que éstos últimos eran «cristianos nuevos» por haber recibido el bautismo -si bien a la fuerza-; de hecho conservaban sus costumbres tradicionales y, en ciertos casos,

eran criptomusulmanes. Por otro lado, el término *cristiano* posee también un sentido étnico; designa la población del reino de Castilla (incluyendo Andalucía occidental, conquistada dos siglos y medio antes); pero designa por antonomasia a los conquistadores y los repobladores que se asentaron en estas tierras, tras una «limpieza étnica» cuya tragedia evocan las representaciones de *moros y cristianos*.

El origen histórico y literario de las representaciones y los textos actuales

Estas representaciones cuentan con un origen literario, como género dramático, emparentado con el romancero y con el teatro barroco, que ya ha sido rastreado, entre otros, por Demetrio Brisset (1988). Son piezas dramáticas con un carácter didáctico, muy del gusto popular, utilizadas sin duda para adoctrinamiento a la vez que esparcimiento de las gentes.

Cuentan además, para las Alpujarras, con una génesis social concreta, en el último cuarto del siglo XVI, cuando debió implantarse y extenderse allí esa fórmula de drama legendario, que luego llega hasta nuestros días y que, a su vez, nos remite indefectiblemente, entre la bruma ideológica, a la historia de España, al capítulo de lo ocurrido por los lares alpujarreños desde fines del siglo XV a principios del XVII.

En efecto, en el trasfondo permanecen unos hechos históricos capitales (que ya ha mencionado más arriba, en el capítulo 4), que se desencadenan a partir de la conquista del reino nazarí y musulmán de Granada por parte del reino cristiano de Castilla. Como ya resalté, es en la comarca de Las Alpujarras donde se da, en conjunto, la mayor concentración de fiestas de esta índole, desde el punto de vista geográfico. Cosa que no es de extrañar, puesto que éste fue el escenario del levantamiento morisco y de la subsiguiente tragedia.

Las funciones, por su contenido y por su implicación con el contexto histórico ya señalado, cabe clasificarlas como dramas legendarios, próximos al rito (por la actuación en ocasiones ceremoniales) y al mito (por el estilo de relato fundacional y ejemplar). Los textos de *moros y cristianos* alpujarreños, unos más barrocos otros menos, despliegan un argumento tan reiterativo, recurrente, obsesivo, tan arquetípico, que se han convertido para el pueblo en una *leyenda de los orígenes*, cíclicamente evocada, y en realidad siempre presente en las historias de moros que pululan por doquier. La mixtificación de la guerra alpujarreña ha sido

total. No responde a la historia fáctica, sino al modo como la gente la piensa en su memoria colectiva. Los acontecimientos históricos han pasado a tener un valor secundario; se echa mano de ellos, sin ningún rigor, siempre que sean útiles para significar lo que se pretende. Aun en las variantes más fieles a los hechos históricos, todo el texto sigue siendo de carácter simbólico, casi mitológico. Retratan a su modo aquellos hechos traumáticos del desmantelamiento del Reino de Granada, los reviven, los interpretan, los tergiversan. Escenifican rapsódicamente aquella historia de conquista, etnocidio y destierro, de la cual los textos de las diferentes localidades suponen otras tantas versiones sinópticas, o recrean distintos episodios, como tejiendo una misma textualidad sin discontinuidades.

El texto de estos dramas no es sólo un pretexto para la actuación, el lucimiento y el festejo, sino algo fundamental de su expresión ritual y para su cabal comprensión. De ahí la importancia que entraña analizar la estructura textual, a fin de explicitar mejor su significación.

Un pensamiento dualista subyacente como estructura mental y social

Creo que el estudio comparativo puede profundizarse y extenderse, desentrañando la organización interna del argumento desarrollado en cada versión. Aquí voy optar como punto de partida por un texto seleccionado en realidad arbitrariamente, acaso por su carácter de inédito: el texto de Tímar (anejo del municipio de Lobras, en la Alpujarra alta). Pero pudiera tomarse como objeto inicial de análisis cualquier otro, pues no hay razones concluyentes para privilegiar ninguno y porque, como sugería Lévi-Straus, al decir que la tierra de la mitología es redonda, desde cualquier punto de arranque se podrá recorrer el camino hacia todos los demás, descubriendo las transformaciones que permiten entender al paso de uno al otro y aprehender el conjunto de las representaciones como una unidad.

Escogido el texto que se someterá a análisis, se trata de localizar, a través de una literatura barroca y a veces farragosa, el hilo conductor, el encadenamiento de unidades constitutivas, equivalentes a los «mitemas» definidos por Lévi-Strauss (1958: 191), en cuyo método he buscado inspiración. Cada una de tales unidades aísla un conjunto complejo de acción, condensándolo, traduciéndolo en una simple frase. Estas frases significativas

permitirán percibir, reconstruir, las interrelaciones, tanto en la secuencia sintagmática, temporal, del relato, como en la clasificación -en columnas paradigmáticas- de las relaciones del mismo tipo, pertenecientes a diferentes planos y momentos de la acción. Mediante este procedimiento, cada texto, cada versión, dará lugar a una cuadrícula, donde las filas (de izquierda a derecha y de arriba abajo) siguen el hilo del acontecer, en tanto que las columnas verticales agrupan «mitemas» análogos. Más adelante habría que comparar entre sí las cuadrículas obtenidas de las distintas versiones, y entonces la presencia o ausencia de determinados «mitemas», o temas, o planos de significación, y su variable ordenamiento nos proporcionarían la base para una ulterior explicación de las diferencias y semejanzas entre unas versiones y otras, así como para la captación del conjunto de ellas como un todo, como un solo drama de *moros y cristianos*.

		A	B	C	D	E	F
I	**1**	A1					
	2	A2	B2	C2	D2	E2	
	3	A3	B3	C3			
	4	A4	B4		D4		
	5				D5	E5	
	6					E6	
	7			C7			
II	**8**	A8	B8		D8	E8	
	9	A9			D9		
	10				D10	E10	
	11					E11	
	12					E12	
	13				D13	E13	F13
	14		B14				
	15		B15				F15

Tabla 1: Lecturas sintagmática y paradigmática.

Mediante el análisis, el texto de Tímar queda descompuesto en algo más de una treintena de unidades constitutivas, no dispersas sino bien interrelacionadas, sintagmática y

paradigmáticamente (véase la *tabla 1*), de modo que cabe una lectura horizontal, secuencial, resumidora de la historia dramatizada, y otra lectura vertical de cada clase de acciones análogas.

Por su orden sintagmático o secuencial, resulta, como cabe esperar lógicamente, un resumen del argumento:

> *Parte I*: El gracioso cristiano anuncia que el rey Fernando [el Católico] va a apoderarse de las tierras moras. El gracioso moro dice que los moros van a defender su país. Los graciosos moro y cristiano se desprecian mutuamente. El gracioso cristiano ora al Señor de la Ascensión. Los graciosos se desafían con humor. Los graciosos pelean, con victoria del moro. Los cristianos van a atacar a los moros y su fe mahometana. El rey cristiano contrapone a Cristo y al Zancarrón (Mahoma). El rey cristiano se encomienda al Señor y a la Virgen del Rosario. Los moros se aprestan a defender sus tierras y castillos. El general cristiano exalta a los suyos y denigra a los morunos. Embajador moro: que el rey Fernando de Válor [Aben Humeya] conmina a los cristianos a convertirse a la fe musulmana, con amenazas y promesas. El general cristiano conmina a los moros a convertirse a la fe cristiana, también con amenazas y promesas. El abanderado cristiano guía a la batalla, pero ganan los moros. Los moros toman el castillo de los cristianos. Los moros dan gracias a Mahoma por su victoria.
>
> *Parte II*: El gracioso moro dice que van a reconquistar Granada y España entera. El gracioso cristiano replica exaltando la grandeza de su religión. Los graciosos se desafían e insultan. Hay escaramuzas entre los graciosos (¿ganando el cristiano?). El rey moro vencedor planea la conquista de Granada. Embajador cristiano: que su rey, don Alfonso, conmina a los moros a convertirse antes del anochecer. El rey moro desafía y amenaza a los cristianos. El general moro, al espiar a los cristianos, es atacado y herido de muerte. El abanderado moro conduce a la batalla, pero vencen los cristianos. Los cristianos recuperan el castillo. El rey cristiano amenaza de muerte al rey moro vencido, si no se hace cristiano. El rey moro, amenazado de muerte,

quiere hacerse cristiano. El rey cristiano abraza al rey moro, ya vencido y convencido. El rey moro expone sus objeciones a la virginidad de María. El rey cristiano contesta a las objeciones sobre la virginidad de María. El rey moro pide bautismo y alecciona a los suyos a seguir la ley de Cristo.

Desde el segundo punto de vista, es posible clasificar todos esos enunciados en siete categorías mitémicas, leyendo ahora en columnas paradigmáticas verticales (marcadas con letras mayúsculas de la *A* a la *F*):

A. *Origen del conflicto*:

A1 - El gracioso cristiano anuncia que el rey Fernando [el Católico] va a apoderarse de las tierras moras.
A2 - El gracioso moro dice que los moros van a defender su país.
A3 - Los cristianos van a atacar a los moros y su fe mahometana.
A4 - Los moros se aprestan a defender sus tierras y castillos.
A8 - El gracioso moro dice que van a reconquistar Granada y España entera.
A9 - El rey moro vencedor planea la conquista de Granada.

B. *Antagonismo ideológico*:

B2 - Los graciosos moro y cristiano se desprecian mutuamente.
B3 - El rey cristiano contrapone a Cristo y al Zancarrón (Mahoma).
B4 - El general cristiano exalta a los suyos y denigra a los morunos.
B8 - El gracioso cristiano replica exaltando la grandeza de su religión.
B14 - El rey moro expone sus objeciones a la virginidad de María.
B15 - El rey cristiano contesta a las objeciones sobre la virginidad de María.

C. *Invocación religiosa* al santo patrono o equivalente:

C2 - El gracioso cristiano ora al Señor de la Ascensión.

C3 - El rey cristiano se encomienda al Señor y a la Virgen del Rosario.

C7 - Los moros dan gracias a Mahoma por su victoria.

D. *Confrontación verbal* con exigencias antagónicas:

D2 - Los graciosos se desafían con humor.

D4 - Embajador moro: que el rey Fernando de Válor [Aben Humeya] conmina a los cristianos a convertirse a la fe musulmana, con amenazas y promesas.

D5 - El general cristiano conmina a los moros a convertirse a la fe cristiana, también con amenazas y promesas.

D8 - Los graciosos se desafían e insultan.

D9 - Embajador cristiano: que su rey, don Alfonso, conmina a los moros a convertirse antes del anochecer.

D10 - El rey moro desafía y amenaza a los cristianos.

D13 - El rey cristiano amenaza de muerte al rey moro vencido, si no se hace cristiano.

E. *Confrontación armada* que decide la victoria o derrota:

E2 - Los graciosos pelean, con victoria del moro.

E5 - El abanderado cristiano guía a la batalla, pero ganan los moros.

E6 - Los moros toman el castillo de los cristianos.

E8 - Hay escaramuzas entre los graciosos (¿ganando el cristiano?).

E10 - El general moro, al espiar a los cristianos, es atacado y herido de muerte.

E11 - El abanderado moro conduce a la batalla, y vencen los cristianos.

E12 - Los cristianos recuperan el castillo.

E13 - El rey moro, amenazado de muerte, quiere hacerse cristiano.

F. *Consecuencias* de la victoria final cristiana:

F13 - El rey cristiano abraza al rey moro, ya vencido y convencido.

F15 - El rey moro pide bautismo y alecciona a los suyos a seguir la ley de Cristo.

Las pretensiones que dan *origen* al conflicto (columna **A**) entrañan un proyecto de apoderarse del otro y sus pertenencias -sin que se dilucide del todo quién fue el primero-. Este proyecto lo trata de legitimar *ideológicamente* cada bando, contraponiendo antagónicamente sus valores propios a los ajenos (columna **B**) y buscando un respaldo absoluto, sagrado, sobrenatural (columna **C**). Tales pretensiones desencadenan una tensión extrema, manifestada y agudizada en la *confrontación verbal* (columna **D**). Al no alcanzar ninguna avenencia, ni con amenazas ni con promesas o sobornos, pues ninguna de las partes cede lo más mínimo ni abdica de sus creencias, estalla fatalmente la *confrontación armada* (columna **E**), con victoria de los moros, primero, y luego de los cristianos. La victoria definitiva de éstos últimos conduce a la *disolución de los otros* (columna **F**) como cultura diferente: En el desenlace son exterminados en cuanto tales, sea por vía de expulsión, como vomitándolos, sea engulléndolos por asimilación.

Semejante juego argumental se despliega en dos tiempos, dos actos, partes o jornadas de la representación, en las que se invierten las tornas; discurre, a la vez, en dos o más planos de la acción, que pueden permanecer separados, en paralelo, o pueden entrelazarse en una sola trama. Así, los graciosos/escuderos/espías reproducen la misma acción, en clave jocosa. En el manuscrito de Tímar, por ejemplo, el plano *humorístico* o grotesco, de los graciosos, aparece desdoblado, con una acción aparte, como preludio e interludio, yuxtapuesto al de los personajes serios; lo contrario ocurre en la versión de Zújar, donde el papel de gracioso compete a los lugartenientes de los capitanes respectivos; mientras que, en Juviles, los espías, vestidos de bufones, apenas dicen unas palabras al principio y al final de la primera jornada. Por otra parte, el plano *sobrenatural* puede hacerse presente sólo a través de las menciones hechas por los protagonistas, en los pares de oposición Cristo-Mahoma, Biblia-Corán, etc., o bien mediante la personificación del Ángel y el Diablo como actores que desempeñan un papel. Los desdoblamientos no hacen más que reflejar la acción conforme a un esquema invariable, reforzando la tesis central.

En el plano *histórico* representado, la repetición del mismo motivo -técnica eminentemente barroca- afecta a otros símbolos, a otros episodios: se duplican las batallas, tanto en la primera como en la segunda parte (en Tímar, se da una en campo abierto y otra

para la toma del castillo); el tema de la captura tiene por objeto el castillo, la imagen, algún rehén si es que no se agregan una a otra (en Laroles se acumulan las tres cosas); el ir y venir de las embajadas y parlamentos. Los personajes, principalmente reyes y generales, cristianos o moros, constituyen un estereotipo más que una personificación histórica determinada, puesto que, en muchas versiones, se habla de ellos genéricamente («rey cristiano», «rey moro»), o bien se les aplican nombres emblemáticos, sin que parezca importar cuáles (Fernando el Católico, Guzmán el Bueno, Pelayo, el Cid, don Alfonso, Muza, Boabdil, Aben Humeya, Mahomet -y otros nombres imaginarios-), hasta el punto de que, por obra y gracia del relato, se hacen coetáneos personajes totalmente anacrónicos. La misma incongruencia presentan otras alusiones a acontecimientos y circunstancias: los reinos de Córdoba y Sevilla, Lepanto, las Navas de Tolosa, Sagunto y Numancia... Vale todo lo que evoque una supuesta «españolidad» capaz de oponerse a la morisma. El estereotipo produce una múltiple refracción en épocas, acontecimientos y personajes históricos. Aunque haya versiones que cuenten más fiel y descarnada la historia de lo que realmente pasó, aquí no se debe buscar la objetividad del historiador, de la que sólo quedan fragmentos engastados en otra urdimbre. (Curiosamente, el texto de Tímar sí es fiel a los hechos históricos presentando al rey Fernando el Católico como iniciador del proceso de conquista (1492). También, al mencionar a Fernando de Válor -Aben Humeya-, caudillo del levantamiento morisco de 1568. Lo que no casa es reunir a ambos como protagonistas y, menos aún, identificar al rey cristiano, hacia el final de la primera parte y principio de la segunda, como «don Alfonso», por más que recuerde a Alfonso VIII de Castilla, vencedor de los almohades en las Navas de Tolosa, el año 1212.) En general. se puede observar que hay, en los estratos textuales, algunas sedimentaciones de eventos históricos, pero éstos se han transferido a un tiempo suprahistórico. En cualquier caso, las adaptaciones históricas, y las alusiones e interpolaciones contemporáneas, sirven a la significación simbólica, a una actualización del antiguo significado. Los hechos históricos se pliegan a los fines dramáticos y legendarios. La simbolicidad prima sobre la historicidad. Lo que cuenta es la interpretación que el pensamiento popular hace de la historia por medio de las representaciones de *moros y cristianos*.

En el fondo de esa interpretación opera un esquema de relaciones, un cierto mecanismo lógico subyacente. La relación *A* se transforma en la relación *B* (que implica *C*), y se traduce

en la relación *D*, que desemboca en el dilema *E* o *no E*:

[**A**(dominio cristiano <> dominio moro)
⇒ **B**(fe cristiana <> islam) ⊂ **C**(invocación al Santo <> invocación a Mahoma)]
→ [**D**(argumentos cristianos <> argumentos moros)
→ **E**(armas cristianas < armas moras) ⩒ ¬**E**(armas cristianas > armas moras)]

Al producirse, finalmente, la victoria armada cristiana, de ella se sigue como consecuencia retroactiva la afirmación de la superioridad cristiana en todos los aspectos del enfrentamiento:

E(armas cristianas > armas moras)
→ **D**(argumentos cristianos > argumentos moros)
→ **C**(invocación unánime al Santo) ⊂ **B**(fe cristiana > islam)
⇒ **A**(dominio cristiano total)

En otras palabras: La oposición por el dominio de un objeto de vital importancia implica el enfrentamiento de concepciones culturales y religiosas, que se expresa en la invocación a los emblemas de la fe respectiva. La mediación verbal de los argumentos fracasa, porque no se da verdadero diálogo con el otro ni fórmulas de entendimiento, sino únicamente amenazas e intentos de soborno. La confrontación armada ofrece la única alternativa en la que hay acuerdo. Y la suerte de las armas viene a decidir acerca del derecho al objeto en disputa (que en realidad es el dominio sobre el otro pueblo) y acerca de la verdad/falsedad de la fe del otro y acerca de su derecho. El moro derrotado es, entonces, moro al que convencen los argumentos cristianos, moro que invoca al santo patrón, que proclama la verdad de la religión de Cristo y que, en definitiva, se somete absolutamente para dejar de ser o para dejar de estar.

En el origen del conflicto se pone de relieve siempre una *situación de litigio* por la posesión de un objeto cifrado en el castillo, la imagen, la bandera, el hijo rehén, el rey apresado, o las tierras, el pueblo. Todos ellos constituyen variaciones sobre idéntico tema,

cuyo referente histórico material es el país conquistado. Pero la historia se suele contar en clave, camuflando la iniciativa de la conquista.

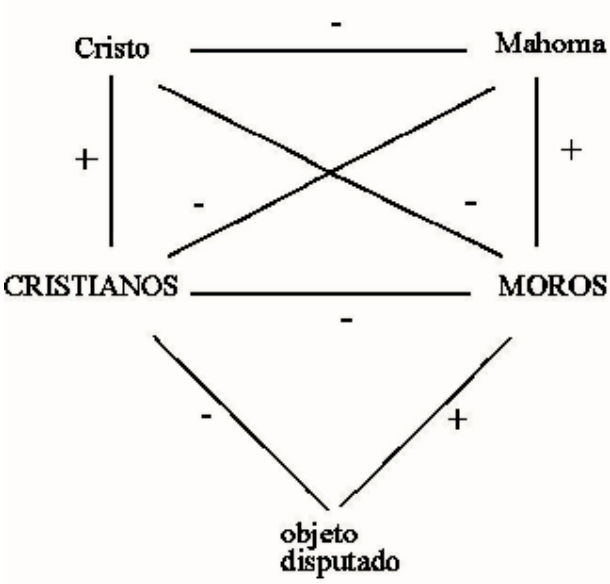
Numerosas representaciones aluden a un desembarco de los *turcos* en las costas del sur. El tema del turco (cuando el trasfondo más real, como sostengo, apunta a la guerra de la Alpujarra y sus efectos) lo explican algunos como expresión del miedo a los ataques de la armada otomana. Sin embargo, no es muy lógico ese temor precisamente a partir de un momento en que el turco, tras su derrota en Lepanto y en el norte de África, ha dejado ya de ser una amenaza real. Tampoco se explica por la proximidad a la costa, como reflejo de las episódicas incursiones de la piratería turca o berberisca, pues el tema se encuentra no sólo por toda la Alpujarra, sino también en las versiones de la Hoya de Guadix-Baza, en lugares muy alejados de ese riesgo. El temor al turco, pese a resultar ilusorio, tiene éxito por su valor simbólico, porque sirve para proyectar en él y así enmascarar la mala conciencia, como un remordimiento oscuro, por la eliminación de los moriscos. La representación sería como una pesadilla en la que éstos aparecen disfrazados de turcos amenazadores. Pero ahí se ha escamoteado el verdadero desencadenante del conflicto -patente en alguna versión-, que no es otro que el *plan de dominación* llevado a la práctica por el reino de Castilla. Acusar a los otros constituye un viejo y consabido mecanismo de proyección de la culpa. La búsqueda de legitimación religiosa y de alianzas sobrenaturales subviene al plan, no lo origina, como se pretende hacer creer. Así, aun las versiones más transparentes a la verdad histórica, para simular y hacer sentir que son los moros los agresores, los presentan como infieles, enemigos de Cristo, de la Virgen y los santos. Cada parte emplea toda la artillería verbal imaginable para descalificar moralmente a la otra. Los cristianos acumulan infinidad de estereotipos negativos sobre los moros:

> Degüellan niños, mujeres,
> hombres ancianos y enfermos;
> incendian los cortijos
> y el arbolado perdiendo;
> tras su furor va su ira...
> (*Juviles*)

El encono de las posiciones lleva fatalmente a unas justas guerreras, cuyo estereotipo

son las dos sucesivas batallas de signo inverso. Pero no siempre se dan matemáticamente las dos. Cada una de las batallas puede aparecer desdoblada en dos o más (por ejemplo, en Tímar, Juviles, Laroles), permaneciendo la misma simetría invertida: dos clases de batallas, desfavorables y favorables. Lo subrayado es que se trata de una guerra entre partes igualadas, pero ganada en definitiva por los cristianos. Y esto justifica su superioridad omnímoda y su dominio absoluto, el cumplimiento del plan inicial.

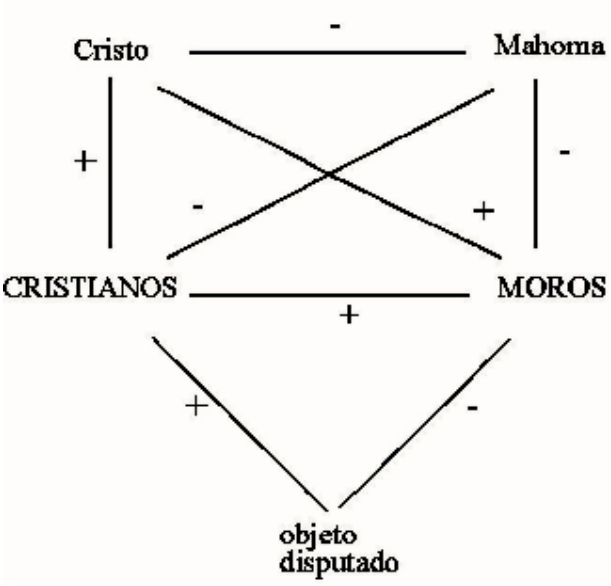
Se puede presentar gráficamente en forma de croquis la red fundamental de relaciones establecida a partir de los dos polos étnicos, los cristianos y los moros. Cada polo mantiene una cuádruple relación que, al término de la primera jornada, queda caracterizada por los siguientes signos:



Relación al objeto disputado:	moros +	cristianos —
Relación a la otra etnia:	moros —	cristianos —
Relación a la fe musulmana:	moros +	cristianos —
Relación a la fe cristiana:	moros —	cristianos +

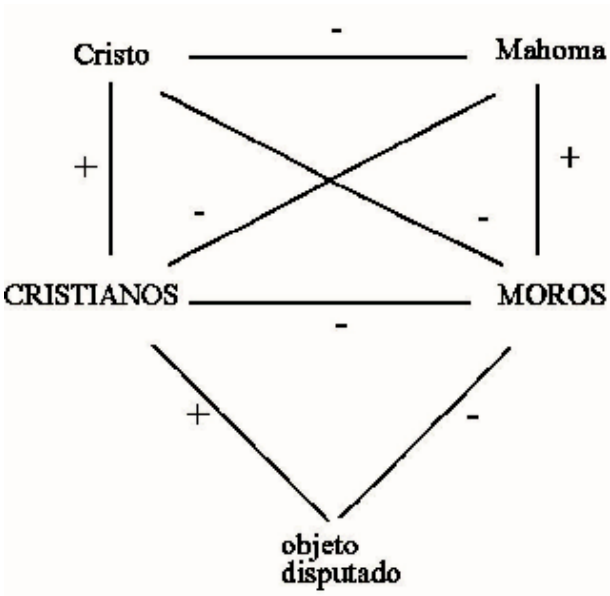
Este primer balance, que deja intactos los signos de las relaciones con el otro pueblo y con lo sobrenatural, es sólo provisional, no concluyente. La guerra no ha terminado. La relación de oposición entre *cristianos*-Mahoma (fe islámica) y entre *moros*-Cristo (fe cristiana), ambas como es lógico marcadas con signo negativo, se correlacionan inversamente con la relación *moros*-objeto en disputa, positiva en ese momento.

En la segunda jornada, el resultado de la guerra altera para ambos bandos el signo de la relación con el objeto en cuestión, ahora definitivamente en posesión de los *cristianos*. Esto provoca, para los *moros* -en las versiones que acaban con el «final feliz» de su conversión-, la inversión del signo de todas las demás relaciones:



Relación al objeto disputado:	moros —	cristianos +
Relación a la otra etnia:	moros +	cristianos +
Relación a la fe musulmana:	moros —	cristianos —
Relación a la fe cristiana:	moros +	cristianos +

Del perfil que, más arriba, definía al *moro* no queda absolutamente nada; se ha transformado en el mismo de la parte cristiana, excepto en la posesión del objeto. No sólo han perdido este objeto, en último término el país, sino su misma identidad. Toda alteridad queda excluida. Y en el caso de que los vencidos sigan fieles a su identidad cultural y religiosa -como ocurre en aquellas otras versiones que terminan en el clímax trágico de la derrota, sin conversión de los moros-, éstos son condenados al exterminio cultural o al exilio (véase el diagrama siguiente). Los moros desaparecen como tales, ya sea culturalmente, haciéndose pasar por cristianos viejos, ya sea físicamente, abandonando el país para buscar refugio en otras tierras donde compartan su fe.



Relación al objeto disputado: moros —

Relación a la otra etnia: moros —

Relación a la fe musulmana: moros +

Relación a la fe cristiana: moros —

Todo el drama ostenta una estructura dualista, tanto en el orden secuencial (primera batalla y segunda) como en cada episodio de la secuencia (la oposición entre bando moro y bando cristiano, sostenida hasta el desenlace). Los textos interpretan su historia como un *dilema* ineluctable, cuya alternativa no puede ser más que *o ellos o nosotros*: o ganan ellos (1ª parte) o nosotros (2ª parte), o dominan ellos o nosotros. Una política basada en un principio arcaico y maniqueo, que sustrae todo derecho al otro. Cabe formularlo como un *principio de exclusión* total del otro como tal, que aboca a la subordinación o la eliminación. Lo primero implica la disolución de su identidad propia en el sistema del dominador, la mismificación dentro da la totalidad, la anulación de la alteridad; lo segundo, la eliminación por genocidio o destierro, conlleva su expulsión a las tinieblas de la exterioridad. Este dualismo contradictorio fragua arquetípicamente en el Bien y el Mal absolutos, y en sus equivalentes: Ángel y Diablo, Cristo y Mahoma, castellano y morisco. Es éste el esquema maniqueo aplicado a las relaciones históricas entre la Cristiandad y el Islam, como también entre la corona de España y las civilizaciones amerindias, por no referirnos más ampliamente a las relaciones de Occidente con las culturas extraeuropeas.

La función social de legitimación de la conquista y autoafirmación frente al otro

En su nuda puridad, los dramas rituales de *moros y cristianos* granadinos constituyen alegatos de legitimación de la conquista y total destrucción del Reino Nazarí. Esto explica su génesis y su función permanente: Enaltecer la unidad y uniformidad política de España junto a la unidad religiosa de la cristiandad, frente a sus enemigos. Sin duda fueron promovidos por eclesiásticos, como medio pastoral para inculcar la doctrina cristiana a los feligreses, con ocasión de fiestas importantes.

El fondo emocional que alimentó las fiestas de *moros y cristianos* -a la vez que era alimentado por ellas- pudiera haber sido el temor a los piratas turcos, o el miedo a los monfíes (bandoleros moriscos), o el recelo ante la posible vuelta de los moriscos expulsados. Pero, aparte el cometido de conjurar ese temor, en parte imaginario, está el hecho cierto del trauma de la guerra de conquista, el trauma de la desposesión inmisericorde del reino, el sordo remordimiento de la violencia fundacional de la Granada castellana y cristiana. Aquel traumatismo era menester aliviarlo. Los «papeles» tienen por misión evitar el olvido de la historia, conservar su memoria, elaborándola, interpretándola, dándole un sentido. Las historias o leyendas de moros siguen vivas en la conciencia popular andaluza, y de una manera muy intensa en Granada y en la Alpujarra. La gente sabe, por confusamente que sea, de qué se trata, qué evocan esas tragedias de moros, si bien es verdad que ya no las viven de forma traumática, ni tampoco les comunican gran edificación espiritual.

Lo que ocurre es que la estructura invariable de las representaciones, y su función genérica legitimadora, no impiden, sino al contrario, la variabilidad de su funcionalidad social. A lo largo del tiempo van cumpliendo otras funciones específicas. De acuerdo con Rodríguez Becerra, la representación «cumple funciones rituales, de identificación de la comunidad, de control social, de promoción individual, integradora de la familia, así como funciones psicológicas, individual y colectivamente, estéticas, económicas y de reafirmación religiosa» (1984: 16). Destaca, no obstante, la función de *identificación étnica*, vivida, defendida y potenciada en y desde el ámbito local. De ahí la coherencia de su vinculación preferente con las fiestas principales o patronales y con los santos patronos, es decir, con los máximos símbolos comunes del pueblo -por más que se reduzcan a su valor emblemático-.

Actúan como catalizadores simbólicos de la identidad popular.

Además, el mito de *moros y cristianos* ha tenido la virtualidad de renovar su significación en sucesivos momentos históricos, lo que a su vez puede explicar el resurgir de las representaciones, por ejemplo, con motivo de la guerra de Marruecos (1859-1860) y con las campañas del Rif (1909-1927), que permitieron una traslación simbólica del «moro» desaparecido de la Península al «moro» marroquí. Sin necesidad de modificar el texto, se opera una transferencia del sentido a situaciones diferentes, actuales, de alguna manera análogas. Pero la adaptación al contexto -un poco al modo lamarckiano- puede modificar no sólo los significantes colaterales (como la vestimenta, en el caso de los *cristianos* vestidos de soldados nacionales en la posguerra) y los significados socialmente connotados, sino que llega en ocasiones a alterar el mismo texto, con alusiones a sitios, personajes, eventos, con interpolaciones más modernas, como las mencionadas más arriba. Roland Baumann me mostró el texto de una danza de moros y cristianos de Guatemala, en la que los dos bandos son los «franceses» y los «ingleses» respectivamente (siendo éstos últimos los «buenos»), cuyo contexto de adaptación parece ser, con toda verosimilitud, el de la invasión napoleónica de España. Y es que los cambios adaptativos promueven y expresan nuevas identificaciones sociales: De hecho, hay lugares donde se produjo una asimilación social y simbólica de los *moros* con los liberales del siglo pasado, o luego con los «rojos» socialistas y comunistas. Por ejemplo, en el II Encuentro de Bandos de Moros y Cristianos, celebrado en Zújar (Granada), en septiembre de 1992, Roland Baumann, estudioso de la función de Válor con un enfoque históricosocial, hizo observar cómo, en la guerra de 1936-39, los moros-marroquíes que vinieron con las tropas del general Franco, cual cruzados, componían el bando simbólicamente *cristiano*, que venció a los rojos alpujarreños, cual infieles (bando simbólicamente *moro*), invirtiendo paradójicamente los protagonistas históricos, al entrecruzarse dos planos de la significación.

En cualquier caso, el texto escrito nunca agota los sentidos que se le van adhiriendo en la representación, los que circulan socialmente. Los sentidos evolucionan, y se los va confiriendo la praxis social de la que la representación forma parte. Texto y contexto están siempre en colusión. La pronunciación ritual del texto mítico renueva socialmente sus significados -o puede, al contrario, abolirlos- en nuevos contextos, debido a la capacidad que tienen los símbolos para dar cauce tanto a las tradiciones legadas de generación en generación

como a las experiencias recientes intensamente vividas, unas y otras configuradoras de la identidad cultural de un pueblo.

Buena parte del valor actual de estas representaciones les viene, en un mundo dominado por la cultura de masas, en virtud de su carácter de teatro popular, en cuanto forma de cultura autóctona, vernácula, protagonizada no por actores profesionales sino por personas de la comunidad local, a quienes avalaban sólo sus cualidades individuales y su relevancia social entre el vecindario. Las funciones de *moros y cristianos* constituyen parte integrante del código genético cultural, mediante el cual los pueblos se empeñan en reproducir su propia identidad, indisociablemente local y supracomunitaria.

El sofisma de la 'superioridad moral' plasmada simbólicamente

A una mirada superficial quizá parezca exagerada esa visión, un tanto trágica, de la función de *moros y cristianos*, alegando que la gente no piensa en dada de eso sino en pasarlo bien y divertirse. Valga la diversión y el regocijo. Pero, ¿por qué divertirse precisamente «matando moros» o, como mínimo, parodiándolos y gozándose en su humillación? Sería lamentable tratar con frivolidad estas representaciones, reducirlas a folclorismo vacío de significado, convirtiéndolas en puro elemento decorativo del jolgorio festivo. Sería, en cambio, despotismo ilustrado pretender ir suprimiéndolas, por su presunta ideología reaccionaria. Creo que los textos en sí no son «retrógrados» ni «progresistas» por referencia a las tendencias políticas del presente. Pertenecen a una época pasada. Y en cuanto a su esquema profundo, ¿no lo comparte todo el espectro político europeo y occidental? Subyace, sin excepción, en el progresismo de la razón y la civilización de Occidente. El esquema de la conquista, del pensamiento excluyente resulta más decisivo que la ideología que lo aplica.

Otros han sugerido introducir reformas en los textos, para mejorar en ellos la imagen de los *moros*. Seguramente no se arreglaría nada, si es que quedaba algo después de la pretendida «reforma». El hecho es que los textos están ahí, tal como son y han llegado hasta nosotros, casi como textos sagrados, un legado histórico con varios siglos de gestación, por reciente que sea su redacción actual en algunos casos. A mi juicio, los textos no deben modificarse: Lo que sí deberíamos es renovar nuestra reflexión sobre ellos, sobre lo que reflejan.

Constituyen un registro del pensamiento popular. Expresan un modo común de pensar la gente, que entra en acción espontánea e inconscientemente, cuando afronta problemas tan actuales -y tan análogos- como el de las relaciones con el mundo islámico. Al fin y al cabo, esa memoria popular es más fidedigna que la amnesia hipócrita de «los tradicionales lazos de amistad de España con el mundo árabe». La sociedad que representa las relaciones de *moros y cristianos* tiene la ventaja de poder contemplar sus actitudes históricas colectivas como en un espejo, aunque éste sea deformante. El conflicto con el pasado musulmán, presente en su misma ausencia, persiste sin solución definitiva, generando un sentimiento ambivalente, de odio y amor, de admiración y desprecio con respecto a *lo moro*. Se percibe incluso cierta mezcla de orgullo por la grandeza de aquellos tiempos -visible en el paisaje, el arte y obras monumentales como la Alhambra-, de la que son propietarios como parte del botín conquistado, y a la vez complacencia por la supremacía *cristiana*, impuesta por los hechos de guerra y mitificada por la imaginación social.

El desenlace feliz, fantaseado por la mayoría de los textos, con la conversión de los moros y las unánimes alabanzas al Dios cristiano, además de irreal, escenifica una reconciliación que resulta falsa y sofística. En efecto, el rey cristiano abraza al moro sólo una vez que éste, bajo amenaza de muerte, dice convertirse. Y sólo entonces pronuncia palabras tan increíbles como éstas:

Llévame donde reciba
el bautismo en breve tiempo.
Yo confesaré la fe
de Cristo redentor nuestro.
Y vosotros mis vasallos
seréis dignos de mi aprecio
sólo si os volvéis cristianos
y creéis en Dios verdadero,
que la ley de los cristianos
es la que rige en el cielo.
(De la versión de Tímar)

Lo mismo suele ocurrir, por otras latitudes, en las danzas de la conquista americanas.

Por ejemplo, en las versiones que terminan con el abrazo de reconciliación entre el inca Atahualpa y Pizarro (Oleszkiewicz 1992: 194). O en la *Danza de la Montezuma española*, llevada de México a Panamá por misioneros españoles, finaliza, ya preso el emperador Montezuma [*sic*], recitando éste a coro con Hernán Cortés:

> A los que presencien
> y escuchen esta historia,
> que nos vayamos juntos
> a la eterna gloria.
>
> (Arosamena Moreno 1977: 97)

En estas superaciones ilusorias de la tragedia, el reconocimiento del *moro* o del *indio* y la reconciliación con el otro, en cuanto están supeditados a la derrota del otro y a su renuncia a una identidad diferente, no son sino ficciones, que vienen a encubrir la intolerancia y la aniquilación de la cultura ajena. Resulta tan sospechoso como elocuente que el moro sólo se persuada de la verdad de la fe cristiana, o de la virginidad de María, etcétera, cuando ha sido previamente abatido por las armas.

De principio a fin, los textos muestran la imposibilidad de concebir la aceptación del otro tal como es, reconociendo su derecho a ser diferente. Esto hace inevitable la violencia, la denigración, la guerra, el canibalismo cultural. El aparente final feliz, en realidad, lleva hasta el extremo la violencia contra el otro, que, derrotado, ya ni siquiera será él mismo sino imagen y semejanza del vencedor. Parece claro que es el espíritu de cruzada y el espíritu de la Inquisición el que se revela en esa conversiones forzadas. La confusión de la verdad absoluta con la propia formulación excluye el diálogo con cualquier otra variante, que no podría ser sino errónea. La imposibilidad mental de relativizar, de cuestionarse a sí mismo, arrastra al integrismo en el plano religioso y en el político.

Como corolario, las representaciones de *moros y cristianos* concluyen en un afianzamiento de la creencia en la «superioridad», no sólo militar sino ante todo moral, de los cristianos. Sus ecos entonan un canto narcisista a la superioridad de la Cristiandad/Occidente. Su acción encarna el esquema político fundamental de la modernidad europea, maquiavélicamente lanzada a la conquista del planeta. Estriba en la idea sofística de que la victoria de las armas es prueba irrefutable de superioridad humana en el orden civilizatorio y

religioso. De modo que el que cuenta con la supremacía militar cree haber recibido de la omnipotencia divina una patente de corso para asaltar y expoliar a todos los pueblos de ambos hemisferios. Suposiciones de tal índole, sin embargo, disimulan mal el encanallamiento mental y moral que las sustenta. A la vista de las destrucciones consumadas, la exaltación de los valores de intolerancia, exclusión e integrismo frente a otras culturas, cualquier persona honrada se cuestiona hasta qué punto esa moralidad de la dominación, puesta en escena por los dramas de *moros y cristianos*, es realmente superior. Basta una retrospectiva de las devastaciones provocadas por cinco siglos de imperialismo etnocida de Occidente para que se disipe toda ilusión. De la prepotencia de las armas no se deduce ninguna eminencia moral y civilizadora, sino más bien la impotencia para intercambios fecundos con las demás civilizaciones. Y en el mismo sentido, ¿cómo no cuestionar ese cristianismo pervertido en instrumento doctrinario de persecución ideológica y de dominio sobre los otros, cuya plasmación icónica más lacerante es el *matamoros* canonizado como santo?

Pensar a fondo la *tragedia de los moros* nos conduce al descubrimiento de la tragedia global de los tiempos modernos: El mundo humano se ha vuelto uno solo, planetario, y sin embargo los esquemas predominantes en las relaciones interétnicas e internacionales siguen siendo de exclusión del otro e imposición sectaria, clasista, racista, etnocéntrica. Es un tema de nuestro tiempo. Repensemos la historia horrenda de las masacres del último medio milenio. O tan sólo algunas de las más atroces de nuestro siglo XX: Los crímenes de Stalin en la antigua Unión Soviética; los fusilamientos decretados por Franco después de la guerra civil española; los campos de exterminio de la Alemania nazi; las bombas atómicas norteamericanas contra Hiroshima y Nagasaki; el genocidio de los *jemeres* rojos en Camboya; los asesinatos alevosos de tantas dictaduras militares en países de todos los continentes; los millones de exilados políticos; las sistemáticas intervenciones imperiales y neocoloniales de los estados ricos en todas los meridianos del planeta. O en los últimos meses, las espantosas guerras de *limpieza étnica*, como política de depuración racista, en la antigua Yugoslavia. Y sin ir tan lejos: En Alemania, los atentados vandálicos y terroristas de grupos neonazis contra inmigrantes, a veces entre aplausos de los testigos callejeros. En Finlandia, inmigrantes gitanos y de color tienen miedo de salir a la calle. En Francia, aumenta la violencia de las bandas de extrema derecha contra jóvenes norteafricanos y antillanos. En España surgen brotes racistas contra gitanos, y los inmigrantes africanos son automáticamente incriminados

y deportados.

Innumerables prácticas cotidianas muestran cómo los humanos no acabamos de aprender el respeto al otro, al que no es como nosotros. Pero el otro no puede ya seguir siendo un extraño. El problema será cada día mayor. ¿Construiremos una muralla china al sur de Andalucía? La propaganda del «paraíso» occidental es un reclamo irresistible para los que no tienen cómo salir de la miseria. En Europa, las migraciones del este y del sur pudieran ser masivas. Las soluciones no están a la vista. Pero un esquema de exclusión total del otro resulta incompatible con la conciencia global de la humanidad y con la conciencia ecológica planetaria. El potencial de violencia que puede acumularse y estallar comporta una amenaza para la supervivencia de la especie humana y de la Tierra. El principio pendenciero de *o ellos o nosotros* resulta un arcaísmo mortífero. Este principio maniqueo y totalitario, tan arraigado, debe ser sustituido por *ellos con nosotros* y *nosotros con ellos*, por la apertura, el intercambio y la síntesis, cuya fecundidad demuestra la historia de grandes civilizaciones que aunaron etnias, culturas y creencias diferentes. Ojalá la evidencia, cada día mayor en el mundo contemporáneo, de que *o todos o ninguno* nos haga recapacitar y desistir de la intolerancia y el integrismo, siempre destructivos.

Faltan por construir no sólo condiciones materiales para un desarrollo generalizado y sostenible, sino verdaderos referentes universales, que trasciendan los límites de las civilizaciones y culturas particulares. Ni la razón ni la religión europeas, como ninguna otra, satisfacen hoy esa necesidad. Sólo podrán surgir del diálogo abierto entre todos, cuyos requisitos de paridad habrá que crear. Pues no cabe diálogo entre amo y esclavo, entre vencedor y vencido. La ciencia y la técnica occidental han alcanzado un consenso general; pero se trata de saberes instrumentales, no susceptibles de aportar un sentido humano. En parte, la ideología de los derechos del hombre responde a esa función de marco de referencia para una civilización de civilizaciones, para la organización mundial necesaria. Habrá de constituirse mediante el diálogo, desactivando todas las formas de integrismo en sus mecanismos económicos, políticos y mentales.

Los otros no son santos ni inocentes. Pero tienen derecho a su cultura y su fe, como tienen derecho unas condiciones de vida dignas, a precios justos para sus productos en el mercado internacional, a transferencias tecnológicas y financieras que no los hipotequen, todo ello negado por la estrategia de dominación occidental, forma principal del integrismo en

nuestro mundo. Algún día, tal vez haciendo de la necesidad virtud, no quedará otro remedio que sustituir la estrategia de dominación y confrontación por una estrategia de diálogo entre civilizaciones.

Es como el mensaje de una reconciliación final, no como falsificación de la historia, transferida en memoria mitificada y olvido legitimador, sino como proyecto para el futuro; no por conversión de uno en otro, sino por conversión de unos y otros a una humanidad mayor. Como las grandes civilizaciones nacieron del mestizaje de etnias y culturas, estamos llamados a la gestación de un mundo mestizo, pluralista y antifanático: a un tiempo moro y cristiano, indio y europeo, africano, asiático. La representación de *moros y cristianos* introduce, en el discurrir plano de la vida cotidiana, la ocasión para alcanzar una profundidad histórica y una reflexión sobre los orígenes, sobre la propia identidad cultural y sobre las relaciones con los otros humanos.

La alteridad oculta en el interior de la propia identidad

De modo antagónico y complementario con esta interpretación que acabo de exponer, es posible generalizar el esquema a otras dimensiones filosóficas, morales, socioculturales, o bien reconducirlo a un sentido íntimo en la vivencia de la propia identidad. La estructura de las representaciones de *moros y cristianos* es a todas luces homóloga a que subyace (ya lo apunté más arriba) a aquellos autos sacramentales en los que se enfrentaba el Bien y el Mal, Dios y Satanás, el Ángel bueno y el Demonio; una estructura que en el fondo no difiere -salvadas las distancias que concurren- de la que, en deportes como el fútbol, contrapone al equipo local y al forastero. También aquí, ¿no es siempre polémico el reconocimiento del adversario? Y en casos extremos, ¿no se da un rebrote de maniqueísmo? ¿No se llega incluso a violencia y la tragedia? Entre la alegoría moral de los autos sacramentales, que no le es ajena, y la diversión a veces fanática de los hinchas, las comedias de moros contribuyen a su manera al empeño común de activar la propia identidad social o cultural. Sólo la forma oscila entre el rito y el juego. En los enfrentamientos deportivos predomina el esquema del juego, que, estableciendo reglas iguales para todos los participantes, aboca finalmente a la desigualdad entre ganadores y perdedores. Mientras que en los *moros y cristianos*, al menos

en las versiones más extendidas que terminan con la integración de unos y otros en la comitiva que rinde honores al santo patrón, prevalece al final la conjunción de los antiguos enemigos irreconciliables, hermanados luego por una misma fe. El juego une en la aceptación de unas reglas que determinarán la separación eminente de un vencedor. El ritual, en cambio, procede en sentido inverso, hacia la unificación de las diferencias. En ambos casos, la acción opta por fórmulas divergentes. Como la victoria deportiva nunca puede ser definitiva, la acción queda siempre abierta, emplazada a futuros encuentros en los que la suerte no está echada de antemano; así se reiterarán indefinidamente nuevos enfrentamientos y el campeón de hoy puede no serlo mañana. Por el contrario, las relaciones de *moros y cristianos* han clausurado su acción, condensan y repiten cíclicamente la misma confrontación, acontecida en el pasado y, por su carácter irrevocable, elevada a leyenda o mito supratemporal: La victoria de la cristiandad afirmada como irreversible.

No obstante, la eliminación de lo morisco proyectada en la exterioridad -fundada en la historia de los desterrados y ampliamente subrayada en estas páginas- debe complementarse con otro sentido indisociable y simultáneo, no menos histórico, pero más íntimo. Es un hecho que los moriscos conversos a la fe cristiana no fueron pocos. Unos permanecieron, otros regresaron clandestinamente. Quedó una herencia cultural inapreciable. La genealogía étnica, cultural y religiosa de granadinos, andaluces, españoles incluye componentes de esa herencia morisca. ¿No es esto también, y quizá ante todo, lo que los alpujarreños están celebrando a través de esas dramatizaciones simbólicas, históricas, legendarias, míticas? Expresan la asunción de los propios orígenes, al rememorarlos. Los moros son ellos mismos. Ellos mismos son los cristianos. Se trata de un único sujeto, cuya personalidad compleja ha incorporado, sin duda traumáticamente, una doble identidad. Así lo refrenda la evidente simpatía popular por el bando de los «moros», que, cargada con ese sentido de alteridad interior, está muy lejos de ser un capricho excéntrico o un alarde de xenofilia.

EFICACIA SIMBÓLICA DEL RITUAL

7

El oficio de curandero: creencias, prácticas curativas y eficacia simbólica

La humanidad doliente a la que todos pertenecemos confía sus problemas de salud, en el conjunto del mundo, hoy como ayer, más a la virtud de la curandería y otras formas de medicina popular que no al cuidado de la medicina llamada científica. Esto es un hecho, que no se debe sólo al peso demográfico de las regiones pobres del planeta. El curanderismo y otras variedades extraoficiales de medicina están incrementando su vigencia también en los países más desarrollados, pese al poder excluyente del colegio médico y del sistema tecnosanitario. En España, el auge es evidente (al menos un 15 por ciento de la población han sido atendidos por curanderos) y el tema ha salido a colación en los mentideros públicos de televisión y radio.

El curanderismo es la manifestación más importante y universal de la etnomedicina o medicina popular, cuyo estudio constituye una rama de la antropología de la medicina, la cual se ocupa igualmente de la epidemiología, la biomedicina científica, la relación entre biología y cultura en la enfermedad, y los sistemas sanitarios y su evolución (1).

La *antropología de la medicina* gira en torno a la enfermedad y sus remedios, en torno a las afecciones de la salud. No se debe confundir con una «antropología de la salud». El campo de la salud es mucho más amplio que el de la medicina, circunscrita estrictamente a la recuperación de la salud perdida y, a lo sumo, a la prevención de la pérdida de la salud, objetivo en el que sólo impropia o limitadamente cabe hablar de medicina. En efecto, la preocupación o el cuidado por conservar la salud, en múltiples aspectos de la vida, no puede encerrarse sin violencia y sin metáfora dentro de la «medicina preventiva», fuera de la cual caen sin duda, en lo que tienen de saludable, por ejemplo, el estilo de vida, el ejercicio corporal, el yoga, el arte culinario. las relaciones amistosas y el contacto con la naturaleza.

«No necesitan médico los sanos, sino los enfermos» (*Mateo* 9,12). No hay razón convincente para medicalizar la salud, lo que llevaría consigo medicalizar la vida entera.

La configuración cultural de la enfermedad y de la curación

El núcleo del tema es aquí, pues, la enfermedad y la muerte. Morbilidad y mortalidad son atributos de la vida y, por ende, también de la vulnerable condición humana. Enfermedades, accidentes fortuitos, heridas infligidas y finalmente la muerte se han cernido siempre sobre los humanos. No obstante, los modos de producirse y vivirse son, en los humanos, enormemente más que un hecho bruto determinado por la naturaleza de la especie. Si lo sociocultural configura, moldea, la existencia de cada individuo humano como miembro de su sociedad, a ésta pertenecen también los modos de enfermar y de curar, los modos de vivir y de morir.

Cada contexto cultural define teórica y prácticamente, dentro de un umbral variable y sólo relativamente impuesto por la naturaleza, un concepto de salud o sanidad y un concepto de enfermedad y de curación. Éstas últimas representan respectivamente el camino de alejamiento y regreso, de pérdida y recuperación, con respecto a un modelo de salud; pero ésta se concibe como el estado en que uno no está enfermo, que depende a su vez de lo que se considere o no enfermedad. Se da una relación de incertidumbre que sólo la cultura resuelve de forma arbitraria y a la larga pasajera. ¿Qué es enfermedad? En ambientes étnicos y populares hay enfermedades (el mal de ojo, el susto, etc.) que no considera tales la medicina oficial. Y a la inversa, enfermedades tipificadas científicamente se tienen como algo normal entre ciertos pueblos (por ejemplo, la *espiroquetosis discrónica* para los indios del norte del Amazonas). ¿Cuáles son las enfermedades? Incluso el catálogo de dolencias de la medicina oficial no ha cesado de variar, y carece de claridad en puntos como las enfermedades laborales o la divisoria entre enfermedad y envejecimiento.

No se trata sólo de que la enfermedad aparezca acuñada culturalmente, sino de que, en un grado y de un modo difícil de precisar, pero real, está *causada* socioculturalmente, por mediaciones simbólicas, evidentemente seleccionadas por el entorno práctico en el que ellas se inscriben. De la constitución cultural de la dolencia se sigue la de la sanación. Queda así abierta la posibilidad de curación por lo simbólico: por el gesto, la palabra, el rito. En este

marco (sin dejar de ser biológico) cultural se mueve toda medicina, la científica -que lo ignora o lo niega- y la popular -que le saca el máximo partido-.

Existe un prejuicio clásico y eurocéntrico, y un prejuicio cientificista o tecnocrático. El primero cree que la ciencia médica nació en la Grecia clásica, o bien en la modernidad europea, inspirada en aquélla: Cree que la medicina oficial, moderna, científica, europea, cosmopolita constituye la única fundada en un verdadero conocimiento y la única vanguardia de un progreso evolutivo unilineal, menospreciando las otras tradiciones médicas civilizadas y los sistemas médicos llamados «primitivos» como fases ya superadas y caducas. El segundo presupone que la medicina popular y el curanderismo que perviven en el mismo entorno de los países industriales no son sino una sarta de supercherías irracionales, incompatibles con una mentalidad racional y progresista. Ambos prejuicios sostienen que el verdadero saber médico está ausente en las tradiciones extraoccidentales y extraoficiales. Pero esta interpretación presuntamente ilustrada, que viene a descalificar de plano el curanderismo como superstición, charlatanería o fraude (2), resulta, a la vista de los análisis antropológicos de los últimos setenta años, más bien reductora, simplista y cegada ante los hechos.

No es menester restarle ningún mérito a la medicina moderna para reconocer los logros especulativos y pragmáticos de otras tradiciones medicinales, en cuyas fuentes, por lo demás, ha bebido nuestra ciencia médica. Un estudio global señala tres grandes sistemas médicos originarios, localizados en India, China y el Mediterráneo (Charles Leslie, citado en Kenny y de Miguel 1980: 24). Más aún, una reconstrucción etnohistórica debería relacionar las grandes tradiciones médicas con las áreas de civilización prístinas: Mesopotamia y Egipto (de donde deriva lo griego y lo mediterráneo), India, China, Mesoamérica y Perú. En el Viejo Mundo, parece cierto que, a partir del siglo V antes de nuestra era, las tradiciones médicas alcanzan un nivel decisivo de racionalidad, profesionalización e institucionalización, en primer lugar en la China de los Zhou. Por consiguiente, la tesis más consistente es la que defiende que las primeras grandes civilizaciones crearon endógenamente no sólo su propio sistema tecnoeconómico y sociopolítico, sino también su filosofía, su ciencia, su religión y su sistema médico.

Todas las civilizaciones, si es que no toda cultura por arcaica que parezca a nuestra mirada, ha meditado racionalmente sobre la condición doliente y mortal de la humanidad. Es el tema de la salud, que, en el fondo, vinculando lo medicinal con lo moral, no difiere de la

salvación, del posible sentido de esta vida admirable y a la par desfalleciente, trágica, enigmática. Cada civilización ha sintetizado ideas y fórmulas para hacer frente a ese destino. Podemos evocar, como caso paradigmático, las palabras de Siddharta Gautama, Buda, en el sermón de Benarés, cuando proclama las cuatro grandes verdades: La verdad del dolor, la verdad del origen del dolor, la verdad del cese del dolor, la verdad del sendero óctuple que lleva al cese del dolor. Encontramos aquí una formulación precisa de la condición paciente del ser humano, su doloroso destino, pero también la iluminación de que hay unas causas que llevan al sufrimiento y que hay unos medios para eliminarlo y liberarse.

Por lo que atañe al cristianismo, desde su origen está asociado a la curación de toda clase de dolencias. Jesús de Nazaret actuaba como un extraordinario curandero y taumaturgo popular: Curó a poseídos por espíritus inmundos, a leprosos, paralíticos, sordomudos, ciegos y epilépticos, y resucitó muertos, hasta el punto de ser acusado de magia por los letrados (*Marcos* 3,22). Luego, sus discípulos obran curaciones en nombre de Jesús Mesías (*Hechos* 3,5-6). Debía estar dentro de los cánones de la medicina popular coetánea. Durante el período de helenización del primitivo cristianismo, hubo una pugna con la medicina galénica, que llegó a proscribirse, para pasar más tarde a su aceptación. Por otra parte, el desarrollo de la medicina hospitalaria moderna está muy vinculado a órdenes y congregaciones religiosas. A lo largo de los siglos, sin embargo, permanece la práctica de curaciones milagrosas, en torno a las figuras de Cristo, la Virgen María y los santos. Es propio de éstos seguir curando aún después de muertos. A veces se presentan como especialistas en determinados males. En este mismo contexto creencial, encontramos siempre variopintos tipos de curanderos, ya autorizados ya perseguidos por las autoridades civiles y eclesiásticas según las épocas (cfr. Amezcua 1993). Hoy día la actitud de la jerarquía de la Iglesia suele ser tolerante con unos curanderos que en su mayoría se rodean de toda la imaginería del catolicismo «popular». Pero, si penetran demasiado en el terreno de los sacerdotes, habrá conflicto: El arzobispado de Baza mandó repartir, en las misas del domingo 22 de julio de 1993, una carta del Consejo Pastoral de la ciudad de Baza, en la que critica la «visión de Dios que está presentando» el curandero Esteban Sánchez, su «forma de entender a la Virgen», su «manera de entender la religión», su «utilización de signos litúrgicos e imágenes propias de la Iglesia católica». Lo acusan de que «es un delito moral aprovecharse de un grupo de personas de buen corazón para obtener beneficios lucrativos de ello», utilizando «los problemas personales, sociales,

económicos, de salud, etc...». En realidad, lo que rechaza el clero no es que cure, sino la función «sacerdotal» que este «santo» se arroga: construir un templo, crear una comunidad creyente, dirigir actos paralitúrgicos, organizar una romería, todo ello al margen de la Iglesia oficial. ¿En qué medida resulta incompatible la figura del curandero y la del sacerdote? Pues por otro lado tropezamos con un sacerdote dominico que ejerce de curandero.

La medicina popular y su engañoso supuesto primitivismo

En todo el mundo, la medicina étnica y popular ha pervivido tras la instauración de un sistema médico profesional, con el que nunca deja de interactuar. Diversas medicinas populares son contemporáneas nuestras. No son reliquias arcaicas. Nunca han cesado de evolucionar. Sus conexiones mágicas y religiosas no son prueba de irracionalidad, como pretendía E. H. Ackerknecht: Su tesis acerca de la «medicina primitiva» ha quedado invalidada (Kenny y de Miguel 1980). Los autores aceptan, como mínimo, que la medicina «primitiva» contiene una farmacopea rudimentaria, empíricamente eficaz hasta en un 50% de los casos, y que aplica sistemáticamente técnicas, con un criterio racional establecido por vía inductiva. Por su lado, la medicina «cosmopolita» tampoco es puramente científica, sino que opera también basándose en intuiciones, habilidades personales y prejuicios ideológicos. La concepción de la enfermedad en una y otra medicina no es tan radicalmente diferente: que sean espíritus que entran en el cuerpo y hay que expulsar, o que sean virus que contagian el organismo y hay que eliminar, ambas conciben que son agentes vivos los causantes del mal. Está infundado todo esquema evolucionista que ponga la medicina «primitiva» como fase instintiva e irracional, luego superada por la medicina empírica, racional y científica. En todas las culturas humanas ha habido un trabajo *intelectual* por comprender y explicar la enfermedad (etiología), captando relaciones, y ha habido una praxis empírica orientada a curar (diagnóstico, tratamiento); se ha formulado una «teoría» de la que derivaba la práctica correspondiente, que a su vez revertía en la especulación teórica. Más allá de la farmacopea -aprendida pero rápidamente colapsada- del chimpancé guineano, la más modesta etnomedicina humana presenta un desarrollo abierto, de logros sin duda improbables, encabezado por un tropel de interpretaciones: hipótesis aventuradas, tendentes a saciar por

encima de todo una exigencia intelectual, así como a orientar prácticas terapéuticas no exentas de eficacia dentro de estrictos límites sociales y epocales.

No estamos seguros de si la magia precedió a la técnica (como pretendía Malinowski), o más bien al revés. Sabemos que la música popular es anterior a la música clásica (Lévi-Strauss 1994: 112). Tal vez por cercanía al chimpancé, del que no constan ritos mágicos y sí un uso aprendido de hierbas medicinales (cfr. Sagan 1992), se pudiera defender que ciertos remedios empíricos suponen precisamente lo más antiguo en medicina humana, siendo anteriores tanto a los rituales terapéuticos como, claro está, a la medicina científica. El curandero no tiene por qué ser un personaje fanático, ni siquiera crédulo, aunque así los haya. En ocasiones él mismo se confiesa bastante escéptico sobre los curanderos. Simplemente trabaja con unos «poderes» cuya eficacia comprueba a diario. Por eso cree en su don como el poeta en su musa, como el compositor en su música, como el sacerdote en sus ritos, como el cocinero en su arte culinario, como el médico en su ciencia y su técnica. El primitivismo de la medicina popular resulta ilusorio; su contemporaneidad es un hecho probado.

Esbozaré un análisis del sistema curanderil de creencias y prácticas, sus formas de organización social, los paradigmas médicos subyacentes, con las teorías de la enfermedad y la curación que comportan.

Las creencias étnicas sobre la curación en el curanderismo tradicional

El sistema curanderil de creencias, que presenta numerosas variaciones sobre los mismos temas, se halla expuesto manifiestamente en las conversaciones y en el discurso curanderil, o, en cualquier caso, implícito en los rituales y prácticas.

Las ideas que circulan en el entorno de los curanderos expresan la percepción y la concepción de la enfermedad y la cura compartida por el curandero y sus clientes. De ellos pueden obtenerse relatos, con frecuencia muy elaborados, vertidos en moldes de la mitología y la tradición católica, del género mágico (a veces del paranormal), de leyendas antiguas o recientes, de saberes empíricos y hasta científicos, todo ello sin ruptura de continuidad. Una iconografía abigarrada y en menor grado cierta literatura dan soporte a la mirada y a la lectura de unos mismos contenidos.

Una leyenda de transmisión oral, a veces puesta por escrito en encomiásticos panfletos, crece alrededor del curandero. Hoy se difunde en ocasiones a través de esa nueva oralidad recompuesta y manipulada por los medios de masas.

Generalmente el marco simbólico referencial es, para los curanderos andaluces, el de las creencias y ritos religiosos del catolicismo popular. Pero siempre se particulariza y revive en los prodigios que le acontecen al propio curandero (su vocación al recibir la gracia de curar, sus visiones) y los que, en torno suyo, se sucederán sobre todo en forma de curaciones tenidas por milagrosas.

El oficio de curandero o curandera es vivido como una *vocación* que lleva consigo la misión de curar a los enfermos, como manera de entrega para hacer bien a los demás. Su especialización radica en la enfermedad y en su remedio. Como norma, una situación personal de grave enfermedad o desequilibrio, durante la que concurren experiencias insólitas, opera como desencadenante que pone en marcha la vida pública curanderil. Las representaciones de la pasión y muerte de Jesús, o el corazón atravesado de la Virgen María, plasman ese dolor compartido por los humanos hermanos, y que esas mismas figuras llaman a aliviar o curar.

> Se casó a los 19 años y fue a partir de entonces cuando empezó a hacer prácticas con estas oraciones [aprendidas de su abuela]. Ella las aplicaba en nombre de las tres personas de la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Desde entonces, se sentía afortunada por haber sido tocada por la gracia divina y por eso se declaraba con la capacidad para aliviar el dolor y curar la enfermedad del prójimo, al igual que lo hacía Dios.
>
> Junto con su familia, vivían como agricultores y, tras la recolección, acudían a los mercados a vender lo que buenamente pedían. Cuando volvían, cansados y fatigados, ella curaba a aquél que se lo pedía, sin cobrar nada a cambio, como lo hacía Jesús.
>
> A lo largo de su vida, le han sucedido algunas cosas de extrañeza para nuestros oídos, ya que -según ella- una noche, hace unos años, rezaba como acostumbraba el rosario en su cama y vio una iluminación donde estaba Jesús en la cruz. Atemorizada se tapó la cara, pero Jesús la destapó y le dio dos besos y volvió a taparla. Al encender la luz, todo había desaparecido.
>
> Otro hecho muy curioso que le sucedió fue una madrugada que iba a realizar una de sus tareas y en el trayecto del camino iba rezando. Al llegar, comenzó su tarea y de pronto vio

unas manos cruzadas ante sus ojos. Éstos se le cerraron y sus manos se fueron a su espalda. Entonces sintió una elevación y una gran alegría, pero no pudo ver nada.

Es una mujer fuerte, que hace frente a todas las situaciones; ayuda a todo el que lo necesita, sin pedir nada a cambio. Es una mujer optimista y dice que, ante todo el mal que hay en el mundo, el final será algo muy bueno. Ella espera que la muerte va a ser algo muy grande y hermoso. (*AL-2 Albox, Almería*)

Desde chiquitillo ya le pasaban cosas extrañas. Estaba malo y la Virgen se le apareció y lo curó, y le dijo: «Lo mismo que yo te curo a ti, cura tú a los demás imponiendo las manos». (*GR-6 Baza, Granada*)

Más aún que una teoría de la enfermedad, lo primordial aquí es la convicción de dedicarse a mitigar el sufrimiento humano, sea cual sea su causa; la convicción de que lo que Dios quiere es ayudar, curar y salvar a los enfermos, afligidos y desahuciados. Las curaciones de Jesús, y su pasión, muerte y resurrección, simbolizan el poder/posibilidad de sanar e incluso la esperanza de salvarse más allá de la muerte.

La *etiología* de la enfermedad admite múltiples causas: Se pueden deber a un accidente, a la contaminación del aire y de los alimentos, a los microbios y virus, a la envidia o el aojamiento de algún vecino, a la acción de algún espíritu maligno, una energía negativa o una mala vibración. El esquema más corriente es pensar la enfermedad como intrusión de algo malo sea en el cuerpo o en el alma. A menudo hay intervención social, de otros, voluntaria o involuntaria; o bien intervención de esa «suprasociedad» de los espíritus, los extraterrestres, los difuntos, los demonios, la divinidad. En cualquier caso, la dolencia ha sido permitida por Dios, y siempre está bajo el supremo poder divino. Como el malestar no se acantona en el plano biológico ni en causas meramente naturales, cabe una gama de enfermedades «no de médicos» o que «los médicos no saben curar», cuyo mejor exponente sería el mal de ojo (que puede afectar no sólo a las personas sino a los ganados y las cosechas).

El arte del *diagnóstico* tiene por objeto discernir el origen de la enfermedad, o al menos sus síntomas y su naturaleza, de donde se colegirá el pertinente tratamiento. Diagnostican mediante preguntas y exploración, aunque goza de mayor predicamento la adivinación o videncia. También emplean otros procedimientos. Por ejemplo, el mal de ojo lo

delata el debilitamiento general, dolor por el cuerpo, abatimiento, inapetencia, insomnio, nerviosismo...; pero el curandero determinará si realmente ha habido, o no, aojamiento: Echa una gota de aceite en un vaso de agua; si la gota no se hunde, no es mal de ojo. O esta otra versión:

> Si yo meto unas gotas de aceite dentro de un vaso de agua y se ponen dos ojos grandes y uno pequeñito, es que tiene el mal de ojo muy cogido, entonces yo digo una oración: «Jesús, desaparécele el mal de ojo. Virgen María, prima Santa Isabel, quitadle el mal de ojo a (siempre digo el nombre de la persona)». A los tres días, en el aceite se van poniendo alrededor como burbujillas y los ojos se van. Entonces esa persona ya está curada. (*GR-46 Santa Fe, Granada*)

Diagnosticar equivale a verificar los síntomas del enfermo, pero también a descifrar signos exteriores cuya semiótica cabría establecer.

Una vez identificado el mal padecido, la estrategia curativa va dirigida a eliminarlo, expulsarlo, contrarrestarlo, a recuperar el equilibrio, la fuerza, el ánimo o la gracia. La teoría étnica del *tratamiento* contempla incluso la prevención. Tal es el fin del amuleto. Para protegerse del mal de ojo debe llevarse encima, colgado al cuello o en el bolsillo, según distintas opciones: una pata de conejo, una cruz de Caravaca, una higa, un escapulario, un lazo rojo, castañas de Indias, granos de trigo...

El punto de vista curanderil tiende a «cosificar» simbólicamente la enfermedad. Ésta es algo que, al salir del enfermo, es absorbido por el curandero, o tal vez transferido a la atmósfera, a animales o plantas, acaso a otras personas. Como si el mal ni se creara ni se destruyera, sino que se trasladara. Por lo demás, detección, pronóstico y tratamiento no requieren necesariamente la presencia del enfermo, a veces ni siquiera que éste se entere; se pueden hacer en ausencia y a distancia, por ejemplo, llevándole al curandero una fotografía o una prenda del afectado. Tanto lo más concreto y palpable como lo más inasible se «materializa» en símbolos, o lo que es lo mismo, se simboliza en algún soporte sensible que ocupa metafóricamente su lugar. Todo esto desvela la construcción por entero cultural de la patología y su terapia, desde la óptica de una concepción, la curanderil, que deambula hasta el extravío por los laberintos de lo simbólico.

Las prácticas curanderiles, combinación de técnica y magia

La trabazón entre creencias y prácticas es total. El curandero cree ante todo en lo que él hace; confía en la técnica, la magia, la gracia de la que se siente investido. Mientras que las creencias explicitadas, no raras veces incoherentes para un criterio racional, y tomadas casi siempre de estereotipos tradicionales, aportan las justificaciones discursivas imprescindibles, con una lógica específica. Teoría y terapia se refuerzan una a otra.

Las prácticas recogen en su catálogo toda clase de *recetas* curativas, paliativas, preventivas: Rituales religiosos, ascéticos, místicos, litúrgicos, festivos, ritos mágicos, manejo de poderes ocultos, tabúes, comportamientos salutíferos, remedios empíricos y medicamentos industriales. Lo distintivo de la práctica curanderil parece ser la no escisión entre técnica y magia, entre remedio empírico y ritual simbólico, entre cuerpo y alma. Al situarse en un campo unitario, previo a esas escisiones introducidas por la modernidad, el curanderismo, sin proponérselo, ha preservado una verdad profunda, redescubierta hoy por la medicina holista.

En el gremio curandero goza de una revalidada tradición el uso de yerbas y plantas medicinales, así como los preparados caseros de ungüentos, lociones, licores, electuarios, etc. (de los que ciertos casos en que recetan medicamentos de la farmacia no son sino una prolongación). Composturas de huesos y tendones y masajes musculares pertenecen también al nivel más empírico y «técnico». Pero éste no se da separado de los demás. Técnica y rito operan en el mismo contexto.

Los componentes mágicos aparecen reducidos al lado benévolo de la magia, excluyendo como diabólico todo causar daño a los semejantes. Lo mágico y lo religioso van tan estrechamente trenzados en la práctica que resulta imposible separarlos, salvo como modelos teóricos (3). A ambos los caracteriza la acción simbólica y ritual. Simbolización, ritualización, sacralización marcan los infinitos procedimientos canalizadores de un poder salutífero, salvífico. El papel de la imaginación se vuelve crucial en orden a constituir los más heterogéneos elementos sensibles -espacios y tiempos, personas, gestos, percepciones sensoriales, imágenes y toda suerte de objetos- en significantes cargados de sentido. Los códigos semánticos incorporan con avidez los más pequeños acontecimientos que sobrevienen, queriendo encontrar en ellos la confirmación de sus suposiciones. Este mismo mecanismo despeja la congénita ambigüedad de lo ocurrido o lo vivido, que así cobra un

sentido, atribuible a la eficacia del rito. El sentido afirma la presencia del poder. El poder experimentado confirma el sentido percibido.

La persona del curandero protagoniza y cataliza esta producción simbólica. Si la mano simboliza el poder, la imposición de manos caracteriza el modo de acción por antonomasia de los mayores «santos». El tacto y el masaje son importantes, como el tocar o acariciar objetos que son o fueron del santo (reliquias), el rozarlos por el cuerpo enfermo. Algunos adivinan la dolencia pasando las manos. El pensamiento clarividente que adivina el mal y sus remedios, sin necesidad de aprendizaje, muestra la sabiduría del espíritu. La conversación con seres espirituales, las plegarias y los conjuros ilustran el poder de la palabra (4). Algunos emiten su soplo o aliento sobre objetos (papel de fumar, estampitas, caramelos) que luego se ingieren o sirven para hacer agua bendita. La bendición de agua, sal, aceite, vino, etcétera, pone al alcance de los pacientes devotos una reserva de remedios y profilácticos. Al beber agua de ciertas fuentes, cercanas a un santuario o a la casa del curandero se le asocian incontables beneficios para la salud: Su efecto medicinal es a un tiempo empírico, mágico y espiritual. El fuego luce perenne en el consultorio-santuario de los «santos», como en su tumba después de muertos, gracias a los regalos de velas. También llevan flores. La mezcla del olor de flores y cera quemada desprende un penetrante perfume que, por vía del olfato, subyuga sutilmente a ese ambiente liminal de la curandería. La vista se regodea hasta la saciedad ante la presencia ultrabarroca de imágenes sagradas, del santoral popular, ante fotografías de curanderos célebres, de pacientes a veces, o ante exvotos que testimonian a una los éxitos terapéuticos y el agradecimiento de los favorecidos. Los ojos, sin embargo, ven más allá de la representación objetiva; entre ésta y la aparición sobrenatural, pueden visualizar, por ejemplo, luces maravillosas en el cielo estrellado, lágrimas en los ojos de la imagen mariana, o, por dar una pincelada concreta, la cara del santo Custodio en una losa lateral de su tumba de mármol, en Noalejo, provincia de Jaén (Amezcua 1993: 44). Cada órgano sensorial es susceptible de canalizar diversos códigos, con sus peculiares mensajes. Los ritos los recogen, los normalizan y, a partir de ahí, activan o inhiben su puesta en escena. El ritual del camino, en este contexto abreviatura del tránsito esperado de la enfermedad a la salud, se inicia con la ida a la consulta del sanador; se reitera con la peregrinación a la antigua casa o a la tumba del curandero canonizado por sus seguidores; y se replica en multitudinarias romerías a santuarios asociados a algún «santo».

Para adelantar en la comprensión de los simbolismos y mecanismos asociados que entran en acción, sería necesario un amplio análisis comparativo de los remedios o recetas aplicados. Habría que reunir un catálogo de las dolencias definidas y tratadas, y examinar el repertorio de procedimientos empleados para cada una de ellas. Esta labor sin duda pondría mejor al descubierto teorías étnicas más precisas (5) -sobre la patología y la terapia- y explicaciones plausibles de su eficacia. En cuanto saber, la medicina popular conlleva una información terapéutica y salvífica. Y es esa información implicada en ella la que trae la presencia de un poder, de una posibilidad de transformación. No se trata, por descontado, de información descriptiva (denotativamente objetiva), sino de información pragmática (que modifica a la persona) y también de información soteriológica, que es una modalidad de la anterior: Un poder no manejable por la reflexión consciente (y en este sentido «sobrehumano»), que interviene presentándose a través de símbolos y rituales. Así se abre un espacio a posibilidades renuentes a la descripción positiva y a la manipulación técnica, pero no por ello menos constitutivas de la experiencia humana.

Está claro que el mal de ojo no es una enfermedad reconocida por la medicina científica; sin embargo lo que así se denomina aparece asociado a una serie de padecimientos y síntomas no claramente adjudicables a una determinada, pero innegablemente reales. Esos tipos de malestar, y también de infortunio, atribuidos al aojamiento podrían deberse sea a una indisposición de rara etiología, sea a circunstancias fortuitas o imprevistas -la mala suerte-, o tal vez a causas perfectamente averiguables. En realidad no hay aojadores ni existe el aojo como causa mágica, pero sin duda el conceptualizar lo que ocurre como «mal de ojo» (intentando satisfacer la imperiosa necesidad de explicación) es preferible a la total incomprensión, a la par que permite socialmente un tratamiento por ventura eficaz para calmar la angustia y disipar el mismo malestar.

Si el mal de ojo no es una enfermedad homologable, sí lo son esas dolorosas afecciones virales conocidas como culebrillas. Los médicos suelen recetar pomadas específicas que atenúan los síntomas mientras ceden y van desapareciendo. Pero lo curioso es que, con frecuencia, resultan más rápidos los tratamientos curanderiles, cuya heterogeneidad por lo demás no deja de sorprender. Aquí, a diferencia de lo que algunos intentarían en el caso del mal de ojo, no cabe negar el presunto mal como ilusorio e inexistente. Es real, tiene explicación científica y causa un fuerte dolor. Y sin embargo, reacciona empíricamente a la

acción, más ritual que medicinal, del curandero. ¿Cómo es posible esto? La respuesta teórica la obtendremos al abordar el punto crucial de la eficacia simbólica (en el próximo capítulo), y al desentrañar el modo de operar os remedios aplicados en tres clases de dolencias populares, como son la culebrilla, las verrugas y el mal de ojo (en al capítulo 9).

Un análisis como el que se propone aquí trata de descubrir cuáles son los mecanismos y la lógica que intervienen en la sanación por métodos curanderiles. Y si, aparte del simbolismo ritual, con la eficacia real que se le reconoce, no intervienen, además, componentes químicamente eficaces, que favorezcan en algunos casos específicos la desaparición de la enfermedad.

La vía curanderil, como es sabido, da primacía a la intervención en clave simbólica. Lo suyo son los signos, los símbolos, las señales portentosas, el milagro. Hasta el punto de que los elementos empíricos que le sirven de soporte significante no siempre resisten un análisis crítico mínimamente riguroso. El afán de significar a toda costa hace escorar hacia un piélago de significados subjetivos, que tan sólo se significan entre sí, para mentes flacas en su contacto con la realidad. Pero no son las alucinaciones compartidas lo que da solvencia al curanderismo, sino las curaciones que realmente acontecen. El milagro, por tanto, presenta una doble acepción: Una como logro de la curación efectiva de un mal incurable para la medicina oficial, o por medios inoperantes desde el punto de vista médico. La otra faceta se plasma en la milagrería de pacotilla, que no tendría por qué ir asociada a la primera necesariamente, aunque suele fomentarse en el entorno curanderil, engrosando un conglomerado de creencias y supercherías, obnubiladores del sentido crítico, cuando no del menor sentido común. Por ejemplo, el «prodigio» de que el llavero que cualquiera suele llevar en el bolsillo quedará adherido a la puerta del dormitorio del difunto santo Custodio (cfr. Amezcua 1993: 32), debido a las incontables manos de pegajoso barniz que se le han dado...

La gente va en busca de milagros, y los encuentra. En la romería organizada por el santo de Baza, a fines de agosto de 1993, tuve ocasión de ser testigo de varios sedicentes milagros. Durante la madrugada, mientras el joven curandero dirigía el rezo de interminables rosarios, jalonados de canciones y aclamaciones en honor de la Virgen de la Soledad, sucedieron súbitos revuelos, entre murmullos anunciadores del patente «milagro» que, en ese preciso instante, estaba acaeciendo. Tres luceros brillantes y móviles estuvieron a la vista durante varias horas, como señal -sentenciaba un acérrimo seguidor- de que la Virgen estaba

con ellos. El segundo portento fue que la imagen de la Virgen había movido su mano derecha para bendecirlos. En fin, unas mujeres llamaban para ir a ver la maravilla de una perla aparecida en la ceja de la Virgen.

La verdad es que no era demasiado difícil explicar los pretendidos milagros. Quien hubiera leído los periódicos de aquella misma mañana sabía que esa noche el satélite geoestacionario *Hispasat-2* iba a desplegar sus paneles solares: con toda probabilidad las luces en el cielo eran ésas, u otras semejantes. En cuanto a la mano de la imagen, cabe pensar en el efecto óptico de las lámparas, en una leve sacudida de las andas, rodeadas de fieles, junto al cansancio de la caminata y los ojos vencidos por la vigilia... (La visión es más que lo que sensorialmente captamos. Se comprende cómo puede crearse el significado de que ellos, pobre gente agobiada por la marginalidad y la enfermedad, son, sin embargo, «bendecidos» por el poder cuasi divino de María.) Por último, la perla en la ceja no era sino un reflejo de luz eléctrica.

Lo que ocurre es que lo empíricamente visto (la misma visión lleva consigo un componente imaginario) es susceptible de levitar hasta la alucinación, en ciertas situaciones, sin necesidad de alucinógeno. Como fuerza inconsciente, el simbolismo imaginado se apodera de la base empírica y la usa para sus propios fines. Una interpretación subjetivista (que interioriza patrones culturales) toma el mando sobre los datos observables. Efectos físico-naturales ordinarios son constituidos en significantes de creencias extraordinarias, casi siempre recibidas de la tradición católica popular. Por su parte, la crítica empírica del reputado milagro pone al descubierto la materialidad de los significantes (o bien, primeros significados), al tiempo que desentraña los mecanismos psicosociales mediante los cuales se instituye el significado prodigioso o sobrenatural.

Otro ejemplo de hecho «milagroso» lo hallamos en la videncia, que adivina cuál es la enfermedad, o el remedio pertinente, o el nombre del medicamento. Estoy convencido de que, en todo ese saber infuso, existe indefectiblemente un aprendizaje oculto. En algún caso concreto, puedo demostrarlo, reconstruyendo el proceso espontáneo de adquisición de conocimiento.

Este enfoque crítico no invalida la efectividad real de determinadas curaciones, verdaderamente prodigiosas. El problema radica en que la mentalidad curanderil se mueve en un continuo entre las dos acepciones de «milagro» indicadas, que por lo demás se refuerzan

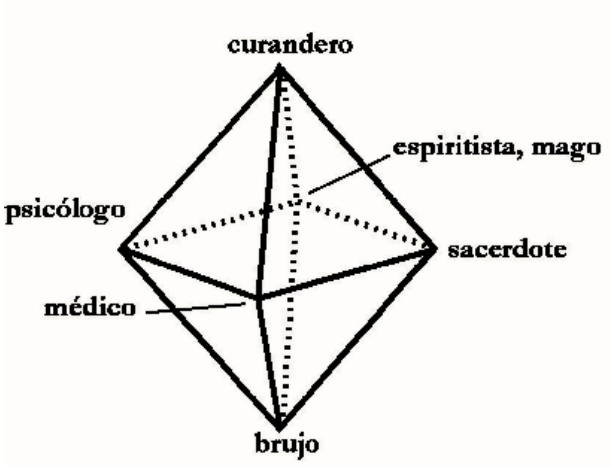
mutuamente. No aciertan a distinguir la divisoria que permitiría al mundo curanderil una sana autocrítica y su aproximación a la conciencia crítica moderna.

De todos modos, y aunque pueda parecer un contrasentido, para comprender ese fenómeno social que es el milagro, no estorban sino al contrario los mismos desvaríos milagreros. Para tal fin, como queda ya escrito, lo importante no son tanto los hechos empíricos que le sirven de ocasión, cuanto los significados simbólicos e imaginarios que les son conferidos a esos hechos al constituirlos en milagros. Lo sorprendente es que, cuando acontece realmente una curación, el milagro resulta verdadero: Aunque parezca mentira, lo empírico responde a lo simbólico. En consecuencia, nadie debería temer a la crítica (6) racional...

La trama de relaciones sociales en las que se inscribe el curanderismo

La curandería no sólo supone unas creencias y unas prácticas especiales, sino que se inscribe en un sistema de relaciones sociales, regulador del reparto del poder, a través del cual cumple ella sus funciones terapéuticas. A este sistema pertenecen los curanderos con su jerarquía; en él entran en relación con otras figuras ligadas a la salud y la salvación. Con tal sistema han de habérselas los pacientes, cuando elaboran sus estrategias para sanar. Se trata de la organización sociopolítica de los protagonistas, obedientes a reglas sistémicas, sin dejar, por eso, de ser sujetos que computan, piensan y obran para sí y los suyos.

A partir de la figura primigenia del chamán o hechicero, que detentaba íntegramente todas los registros salutíferos, naturales, mágicos y sacrales, se produce un complejo proceso de especialización. Como resultado, en nuestro contexto, junto al curandero se encuentra ahora el brujo, el médico, el sacerdote, el espiritista, el psicólogo. Podemos representar las diferencias entre estos tipos como los seis vértices de un octaedro, opuestos y correlacionados entre sí.



Numerosas oposiciones diferencian el perfil de unas figuras y otras, sea por las líneas de las aristas, sea trazando otras líneas o planos imaginarios, que confronten figuras o grupos de figuras. En las antípodas del curanderismo, la brujería se contrapone a los restantes papeles, distinguiéndose por su orientación al hacer daño, como se enfrenta diametralmente el mal al bien, o Dios a Satanás.

La oposición entre *natural* y *sobrenatural* marca la distinción del médico y el psicólogo, por un lado, y el sacerdote y el espiritista o mago, por otro. Al mismo tiempo, esa polarización entre naturaleza y sobrenaturaleza se replica en otras, como acción *técnica* frente a acción *ritual*, como lo *empírico* frente a lo *simbólico*. El trabajo de médicos y psicólogos, con pretensión científica, con un carácter empírico, técnico, se ocupa respectivamente de *lo corporal* y de *lo mental*. El sacerdote, en cambio, representante de la religión oficial, queda delimitado por la oposición entre *religión* y *ciencia*, con respecto a los profesionales médicos y psicólogos; y, en otro sentido, por la oposición entre *religión* y *magia*, con respecto al mago u ocultista. Éste último es tributario, a su vez, de la escisión entre *ciencia* y *magia* (o científico/paracientífico, según algunos), de cara a los médicos, psiquiatras y psicoterapeutas; por otra arista, diverge del sacerdote (con el que comparte el plano de lo simbólico y lo ritual) oponiendo un saber oculto, *esotérico*, a otro *exotérico*, revelado para todos, y también por la personalidad del oficiante, paralelamente más *extravagante* (la del mago) o más *normal*.

El curandero, que suele compartir algo de médico, de psicólogo, de ocultista, de sacerdote, sin serlo, se contradistingue de ellos en virtud de la indistinción y colusión en él de todas esas facetas, y, marcadamente, por la oposición entre lo *popular* y lo *oficial*, entre lo

carismático y lo *burocrático*; es decir, la prevalencia de una legitimación social inmediata más que la dependencia del estado y el mercado, y el estar personalmente dotado de *gracia* más que el ejercitar una *habilidad* adquirida. En este sentido, el carácter popular y carismático de la curandería debe destacarse frente a todas las demás institucionalizaciones terapéuticas. En esto, además, se halla muy cerca de las formas de religión popular, lo que puede explicar la tendencia a transgredir las lindes entre ambas, en ambas direcciones. Lo hemos observado en la abigarrada religiosidad que impregna el entorno curanderil, en el hecho de que el panteón popular haya entronizado por igual al santo Custodio y a fray Leopoldo de Alpandeire. Por su parte, la devoción religiosa popular anda enormemente obsesionada por la salud corporal (7).

Recortada su figura y definida su función, el curandero da lugar, dentro de su género, a una tipología que abarca desde quienes sólo ejercen algún don especial de vez en cuando hasta quienes dedican su vida por entero a atender toda clase de dolencias. Actualmente, junto al calificativo genérico de *curanderos*, reciben el de «santos», «sabios», o «hermanos», sin que haya una discriminación coherente entre una y otra denominación (8), dependiendo en ocasiones de la zona.

Los curanderos acostumbran a conocer a otros colegas, y siempre tienen al menos referencias y opiniones, favorables o desfavorables, unos de otros. Cabe rastrear entre ellos una cierta genealogía, e incluso una estricta sucesión en el primer puesto dentro de una jerarquía de rango, unánimemente reconocida y respetada por todos. Así lo ha estudiado con acierto Manuel Amezcua en la Sierra Sur de Jaén, reconstruyendo la historia desde mediados del siglo XIX. Allí se sobrentiende que, en cada momento, debe reservarse el apelativo de «santo» sólo para el más grande; y que, tras su muerte, uno solo le sucederá. Los restantes no pasarán de simples curanderos más o menos afamados. No obstante, este modelo de jerarquización tan estricta no parece verificarse en otras zonas, donde «santos» coetáneos se yuxtaponen uno a otro, a poca distancia. Por ejemplo, el santo Manuel del Molinillo y el santo Esteban de Baza. Y en la misma ciudad de Baza, a unos centenares de metros del mencionado, reside el «santo José», aunque con escasa clientela. La diferencia entre el apelativo de «santo» y el de «curandero» se ha desdibujado, no la disparidad de éxito. Es un hecho la competencia y la rivalidad. Bastantes son los que atraen multitud de pacientes, en las

provincias orientales de Andalucía que hemos investigado. Pero no faltan quienes pierden clientela hasta verse forzados a hacerse propaganda, o a emigrar, o a sumirse en el anonimato.

Aunque no es generalizable la existencia de una estricta jerarquía en el poder de curar, ni siquiera una obligada sucesión genealógica, sí está extendida la idea y la práctica de la *transmisión de la gracia*, frecuentemente entre parientes cercanos: de padres a hijos, de tíos a sobrinos, de abuelos a nietos, y hasta de suegra a nuera. A veces es directa, a veces se supone que se ha heredado de tal o cual antepasado. En determinados casos se produce un *reconocimiento de la gracia* por parte de algún curandero ya consagrado, quien así ratifica al curandero neófito.

Ahora bien, en lo que se hace más hincapié es en la *recepción de la gracia* de curar, comunicada por el mismo Dios, tal vez desde antes del nacimiento, pero que es asumida conscientemente más tarde, a través de experiencias iniciáticas (9). Estas experiencias adoptan la forma de un singular rito de paso, cuyo análisis -ya clásico- llevó a cabo Arnold van Gennep. Como ilustración: Un joven se ve postrado por una grave enfermedad que lo aparta de su vida ordinaria y que lo amenaza de muerte. En semejante trance tiene una aparición celestial que le alecciona acerca de su misión de curar (10). Luego, ya repuesto milagrosamente, vuelve convertido en curandero que dedica su vida a atender a cuantos enfermos acuden.

Se entiende, pues, que Dios da el carisma, pero de hecho será el pueblo quien lo reconozca y refrende. Hay como una doble génesis en la formación de un curandero: La de una persona, por ventura analfabeta, compulsivamente proclive a dedicarse a curar al prójimo; y la de una gente que, a medida que sintoniza y le responde, acaba convirtiendo a aquélla en lo que será. De la relación entre ambas instancias emana el poder carismático terapéutico sobre la comunidad de clientes y seguidores. Esta comunidad no radica, paradójicamente, en la misma localidad donde reside el famoso curandero (no rara vez los paisanos se muestran reticentes, escépticos, hostiles, acaso envidiosos). Lo normal es que la mayoría de los pacientes provengan de fuera, siendo el ámbito de procedencia directamente proporcional al renombre conseguido. Y como esa notoriedad discurre a través de los más imprevisibles canales, pueden surgir grupos de clientes en localidades muy distantes.

El curandero representa, ante todo, un catalizador de esperanza para cuantos acuden a él en situaciones desesperadas. La ahí la aparente veta mesiánica (11) que en él observamos,

si bien restringida al plano terapéutico privado y ajena a todo progresismo, tanto eclesial como político (entre otras razones, porque la crítica progresista pone en tela de juicio las ingenuas credulidades concomitantes de la curandería).

El mundo de relaciones internas implicado en el ritual curanderil no se reduce al sistema de relaciones sociales instauradas entre curandero y paciente, entre curanderos, entre pacientes. Ese mundo resultaría imposible sin la presencia de otras entidades (seres humanos, o no), de quienes lo menos que se puede decir, desde un punto de vista no espiritual, es que están ausentes.

Me refiero, para empezar, a los familiares enfermos, cuando, en vez de acudir en persona, se lleva al curandero una fotografía o una prenda suya. Algo parecido ocurre con los pacientes curados cuyas fotos recubren la pared del consultorio. Y con las innúmeras estatuillas, estampas y medallas de santos católicos o de curanderos canonizados popularmente, dan al consultorio un aire de santuario, adornado con flores, velas y perfumes. Son personas que están lejos y personas ya difuntas, pero que siguen muy presentes (12) en su ausencia. No se trata de una presencia estática, sobre todo cuando se evoca toda una cohorte de aliados invisibles, no sólo difuntos sino otros seres mágicos o sobrenaturales. Éstos intervienen ya para el diagnóstico, ya en la terapia. (Con menor frecuencia, se presentan también entidades hostiles, demonios o enemigos que estorban la curación y deben ser vencidos.)

En consecuencia, el conjunto de relaciones establecidas desborda ampliamente el tiempo y el espacio de la sociedad observable. La sociedad visible aparece abierta a una «sociedad invisible», con la que está íntimamente vinculada, como comunión de los santos. Se estrechan vínculos, intercambios simbólicos, entre este mundo y el otro (presente mediante imágenes y representaciones mentales); vínculos que sincronizan presente y pasado; vínculos de ubicuidad entre el aquí y en otra parte (fotos, prendas, recuerdos). La omnipresencia de los ausentes se vuelve constante y obsesionante, icónicamente, sensorialmente, imaginativamente. El mero hecho de hacerlos presentes supone ya una forma de culto, que se prosigue en la medida en que sirve para afirmar, renovar, revivir el sentido de la vida que de tan prestigiosos ausentes se ha recibido: información terapéutica y salvífica para hacer frente a la vida. En definitiva, lo que todas esas presencias representan, más que nada, es un sentido de la vida, en medio de un vivir acosado por el sinsentido, amenazado por la enfermedad, la

desgracia, la miseria. Ahí radica, y no debe extrañar, la inseparable funcionalidad religiosa inherente a la praxis curanderil.

En realidad, el sistema curanderil existe formando parte, junto con el sistema médico oficial, del sistema sanitario global de nuestra sociedad. Desde la perspectiva del sujeto humano concreto, proporciona a unos cuantos un modo de vida, o al menos la oportunidad de llevar a la práctica unas dotes, una vocación; y a muchos miles, un recurso inapreciable para el restablecimiento de la salud. Actuaciones de anónimos sujetos le dieron existencia y, día a día, se la renuevan.

A la larga, los sujetos contribuyen a seleccionar el tipo de curanderismo en vigor, dadas unas condiciones socioculturales. Un porcentaje que pudiera rondar un quinto de la población son usuarios de curanderos. Para ellos, en caso de enfermedad, la visita al curandero cuenta estratégicamente como una posibilidad más. Este recurso no es claramente ni ordinario ni extraordinario. No resulta significativa una supuesta mayor facilidad de acceso, pues en general la gente viaja al curandero desde muy lejos, desde una distancia igual o mayor que la que le ofrece el centro médico de la red sanitaria convencional. A veces se acude como primera instancia. Otras veces se simultanea con el médico. Otras, en fin, se va al curandero en última instancia, cuando, desamparado ya por la medicina institucional, el desahuciado, en lugar de quedar abandonado a su desesperación, aún puede probar suerte. Al callejón sin salida médica vivido se le abren virtuales vías de escape, de las que uno ha oído hablar a otras personas.

Así, pues, se trata de dos sistemas articulados de hecho y utilizados por la estrategia curativa de los pacientes. Son éstos quienes escogen a cuál acudir primeramente; si uno falla o suscita desconfianza, recurren al otro; amplían sus expectativas de sanar hasta el milagro; en suma, van consiguiendo mayor protagonismo en el asunto. Entre ambos sistemas se da, a un tiempo, antagonismo y complementariedad. No cabe hablar del hundimiento de la curandería, derrotada por la tecnología médica. Es bien cierto que hay formas periclitadas; pero el curanderismo pervive en el seno de la cultura popular. Habiendo sido tradicionalmente medicina habitual de pobres y talismán para desahuciados, afronta hoy con incertidumbre los albores del siglo XXI.

Las formas y la vigencia social concreta del oficio de curandero evolucionan históricamente. Dependen de una trama de creencias, carencias y carismas no susceptibles de

estricta determinación. Su endémico enraizamiento en zonas económicamente deprimidas, médicamente desatendidas o educativamente atrasadas, no logra explicarlo todo. Hoy está comprobada su adaptación la medio urbano moderno, primero entre la población inmigrada de los pueblos, para evolucionar después, poniéndose al servicio de las llamadas clases medias. Más que extinguirse, va ganando terreno, en concurrencia con la medicina tecnocientífica, y con la caterva de neocuranderos, seudocuranderos y magos mercachifles que defraudan a los incautos. A diferencia de ellos, podría decirse que al auténtico curandero lo caracterizan rasgos de normalidad y modestia en su modo de vida y trato, sin olvidar el reducido costo de sus tarifas. El sujeto es aquí decisivamente importante.

El enfrentamiento entre la etnomedicina y la biomedicina científica

¿Cómo explicar qué es verdaderamente la enfermedad y su génesis? ¿Cómo concebir cuáles son los remedios realmente eficaces para tratarla? Desde el principio he postulado la configuración cultural en esta materia. He expuesto, a propósito del oficio de curandero, cómo se constituyen las creencias étnicas, las prácticas, la organización social y la iniciativa de los sujetos involucrados. El análisis precedente inteligibiliza de alguna manera tales aspectos. Pero quiero aclarar que en ningún momento le incumbe dar por buenos o por verdaderos sus contenidos. La pluralidad de figuras relacionadas con la búsqueda de la salud muestra a las claras que no hay ni una única práctica ni una única «teoría», sino varias. Y detrás de ellas, marcos conceptuales más básicos, es decir, distintos paradigmas subyacentes. Toda interpretación supone alguno. El enfoque médico científico, también. Sacralizar la ciencia, o sea la ciencia médica en su estado actual, o lo que se enseña en las facultades de medicina, no sería el mejor camino (13) para esclarecer los problemas planteados por las preguntas iniciales de este párrafo.

Más bien debemos considerar cualesquiera sistemas tocantes a la recuperación de la salud como sistemas etnomédicos. No sólo aquellos ajenos a nuestra historia occidental. No sólo el curanderismo vergonzante. No sólo las etnomedicinas importadas y comercializadas hoy por multinacionales. La medicina científica, la que es objeto de consumo tanto como la que es objeto de investigación, pertenece a nuestra etnomedicina.

Desde esta premisa, habría que comparar unas etnomedicinas con otras y poner al descubierto sus fundamentos: en el fondo, la concepción antropológica que esconden. Arthur Kleinman, en su obra *Pacientes y curadores en el contexto de la cultura*, contrapone dos paradigmas, que denomina «modelo etnomédico» y «modelo biomédico». En el bien entendido, por muestra parte, de que éste último modelo es tan étnico como el primero, el planteamiento resulta muy interesante por el estudio comparativo que lleva a cabo, concretamente, sobre la tradición médica china, desentrañando la «construcción cultural de la enfermedad». Los obstáculos metodológicos con que tropieza son bien elocuentes: «Simplemente no poseemos marcos conceptuales válidos para comparar las formas de praxis clínica indígenas y occidentales, o para contrastar las hipótesis sobre los mecanismos curativos, o para determinar con precisión el resultado terapéutico» (Kleinman 1980: 375-376). Nos disuade de toda precipitación concordista, de toda proyección etnocéntrica de nuestra ciencia. Pues para él queda patente que «al analizar y comparar las categorías y situaciones clínicas, es esencial que las investigaciones antropológicas no acepten el paradigma biomédico como marco teórico apropiado para describirlas e interpretarlas» (377-378).

Pues bien, debemos suscribir esa misma conclusión, aun cuando nos limitemos a nuestro contexto civilizatorio, donde también encontramos paradigmas muy enfrentados, sin que sea tan evidente la supremacía de ninguno de ellos.

Revisión de la biomedicina

La explicación de la etiología y el consiguiente tratamiento de la enfermedad se resuelve, en líneas generales, conforme a un trilema: el paradigma biologista, dominante en la medicina moderna; el paradigma sociologista o culturalista; y el paradigma psicologista.

La medicina oficial tiene bien ganado el nombre de *biomedicina*, puesto que circunscribe toda explicación a la máquina del cuerpo -en expresión cartesiana-. Para ella sólo hay anatomía y fisiología, concebidas al modo determinista. En la vanguardia actual, la genética (14) abre el horizonte a un nuevo determinismo, sumamente polémico. Aquí, se excluye por principio lo mágico, lo sobrenatural, lo cultural; se elimina el alma y el sujeto, como entidades metafísicas, superfluas. Esto le confiere su fuerza y su debilidad. Por

ejemplo, es sabido que la enfermedad suele ir asociada a falta de integración social y a pérdida del sentido de la vida; en consecuencia, la biomedicina está en desventaja para responder a esas dos dimensiones, frente a los resortes puestos en acción por los curanderos. Los médicos soslayan, aunque es imposible librarse de ella, la reelaboración cultural de la dolencia y la sanación.

El paradigma biologista comenzó a recibir críticas, hace más de medio siglo, por parte de la antropología médica y la epidemiología. Desde una orientación funcionalista y marxista se destacó le *génesis social* de las enfermedades (en razón de la clase social, el puesto de trabajo, el sexo...). Más recientemente, los cognitivistas han puesto de manifiesto el influjo de la cultura, de la etnicidad (la cosmovisión, los valores simbólicos...). De modo que hay enfermedades típicas de contextos sociológicos y étnicos determinados. Se produce una interrelación entre patología y sociedad, por mucho que sea controvertida (15) su teorización.

En fin, el paradigma psicologista privilegia los procesos mentales del individuo como clave explicativa. En este apartado entra toda una gama de posiciones, con mayor o menor pretensión científica, que ni siquiera mencionaré. En último extremo, se llega a postular que las enfermedades que uno padece y su curación dependen causalmente de las emociones e ideas subjetivas (16).

En nuestros días, es ya tópico que hay enfermedades «sociosomáticas» y psicosomáticas, incluso entre los profesionales médicos, aunque no llegan a sacar las lógicas consecuencias teóricas y prácticas.

A paliar las insuficiencias del paradigma biomédico ayudará también la reconsideración filosófica (17) sobre la enfermedad y el dolor, sobre el paciente como sujeto y sobre la relación terapéutica.

Un paradigma complejo para entender un fenómeno complejo

Para buscar una concepción paradigmática que no resulte reduccionista ni simplificadora, es necesario un enfoque antropológico que no mutile ninguna dimensión fundamental. Por eso es urgente la formulación de un paradigma complejo.

¿Qué es la enfermedad? Cabe responder, inicialmente, con una enumeración abierta de rasgos: Es expresión de un error genético o de un defecto congénito; reacción inducida por el

desequilibrio colectivo; alteración de las constantes vitales propias del estado normal; disfunción corporal que afecta negativamente al funcionamiento o a la estructura psíquica individual; proceso de entropía que corroe a todos los organismos vivos; etcétera.

Hemos de admitir, entonces, la poligénesis de los estados patológicos, englobables tal vez en cierto desequilibrio o perturbación que amenaza la integridad del sujeto vivo, sea por exceso de homogeneización, sea por exceso de heterogeneización -por adoptar estos conceptos de Stéphane Lupasco-.

Al sistematizar los factores implicados (y a partir de aquí sigo un planteamiento inspirado en Edgar Morin), la enfermedad como perturbación tiene, en primer lugar, un *enraizamiento físico*. Los constituyentes del ser humano a nivel básico son todos componentes físicos. Nuestra vida depende del ecosistema fisiconatural, del que formamos parte. Estamos sometidos entrópicamente al desgaste y el desorden. Resultamos vulnerables a la radiactividad, al impacto físico y químico.

En segundo término, el encontrarse saludable o enfermo son propiedades de la autoorganización viviente. Hay una *constitución biológica* de la enfermedad, íntimamente ligada a la vida de las células, los órganos, el organismo, la especie. Hay disfunciones anatómicas y fisiológicas, deterioro estructural fenoménico, errores genéticos y de traducción proteínica, un ritmo de crecimiento y vejez medido por relojes biológicos, un balance incierto de los intercambios con la biosfera...

Tercero, habrá que articular igualmente la *constitución psicológica*, biopsíquica, referida a la vinculación entre cuerpo y cerebro, y, por otro lado, a la unidualidad cerebro-espíritu y a todo cuanto afecta al psiquismo humano individual y a sus funciones de conocimiento, sentimiento y comportamiento.

Por último, la enfermedad entraña una *constitución cultural*, social. El ecosistema humano real no es exclusivamente natural, sino bio-cultural. Nuestro aparato neurocerebral y psíquico se estructura por medio de la información cultural. La vida en sociedad remodela culturalmente nuestra naturaleza biológica y nuestra readaptación al medio. Es del todo exacto decir que enfermamos conforme a patrones culturales.

Esta propuesta de un paradigma antirreduccionista permite concebir la enfermedad como perturbación que, sea cual sea su origen, nos afecta recursivamente como especie y como sociedad y como individuo. Siempre se embuclan entre sí las dimensiones

BIO → SOCIO → PSICO.

Consiste en una desorganización, funcional o estructural, de la autoorganización del individuo viviente, con su autorreferencia, su inmunología, su subjetividad, inserto en los varios planos que lo atraviesan y constituyen. Cada individuo humano emerge como sujeto -y como sujeto paciente- enraizado físicamente, fundamentado biológica y antroposocialmente (18). Así como la salud estriba en un proceso recursivo *re-*, favorable a la reorganización permanente del ser vivo (Morin 1980: 393), en paralelo y a la inversa, concebimos la morbilidad como un proceso *des-*, negativo, en la recursividad existente entre lo genético, lo fenoménico, el sujeto, la cultura, el ecosistema. Lo cual supone, total o parcialmente: desactivación, desbuclaje, desorganización (no reparación, no renovación, no reproducción de constituyentes, no autorreproducción), desproducción, degeneración, desmemoración (práxica o psíquica), desreflexión, desrecursión...

Salud y enfermedad no son la simple negación una de otra; se embuclan una con otra. Lo mismo que la vida y la muerte. La enfermedad es vida atenuada y muerte atenuada. De manera análoga a la muerte (cfr. Morin 1980: 456-457), la enfermedad procede del exterior, es ecodependiente. Procede asimismo del interior, de la máquina que produce su propia enfermedad. Procede, más aún, del interior del interior: por error de computación o de transmisión de información. Procede de lo anterior del interior, como envejecimiento controlado por un cronómetro biológico. Procede, en fin, de lo que niega la enfermedad, de los mismos procesos cuya incertidumbre permite luchar contra la enfermedad. Las condiciones de la enfermedad son las condiciones de la vida: está en el meollo de la vida, como la muerte misma.

Por consiguiente, hay biogénesis, psicogénesis y sociogénesis del malestar. Se da un nivel genético y un plano fenoménico, interrelacionados. Puede afectar a la información (genética, cultural) y al sistema-máquina vivo, al aparato neuropsíquico, a la megamáquina social, con repercusiones de uno en otro. Puede imponerse por necesidad, como el envejecimiento o el desgaste entrópico; o por azar, como una infección, un trauma, un accidente. En el ámbito psíquico, neurocerebral, se entrecruza lo informacional y lo maquinal de la organización viviente. En la célula y en el cerebro, en dos modalidades dispares, una clausurada, la otra abierta, se da información para la organización, organización para la

información, y una organización de la información vital. La problemática de la salud, y de la terapia, tiene mucho que ver con los mensajes.

En perspectiva evolucionista, la selección natural (y cultural) posee un valor terapéutico; pero, a la inversa, la información terapéutica entraña un valor de selección y de adaptación para la supervivencia de la especie, para el progreso de la civilización y el bienestar del individuo.

Son bienvenidas todas las indagaciones que confluyan en un esclarecimiento de los complejos mecanismos implicados en nuestro tema: investigaciones sobre el genoma, la célula, el cerebro, la cultura, el sujeto... De la genética a la biología molecular y celular, a la neurobiología y la neuroendocrinología... Siempre que unamos el conocimiento con la experiencia reflexivamente vivida. De esta última, sin duda, parte la medicina popular y de ella extrae su saber. Sus mismas referencias mágicas y religiosas (19) aciertan de hecho a conectar con las claves de la enfermedad y de la curación.

NOTAS

1. Una buena reseña histórica de estas investigaciones, en «Introducción al campo de la antropología médica», por Jesús M. de Miguel (M. Kenny y J. M. de Miguel 1980: 11-40).

2. Todavía hoy es frecuente esta postura etnocéntrica, sobre todo entre intelectuales que se dicen amantes de la *razón* (véase la crítica que realizo en nº 12 de *El Folklore Andaluz*, 1994).

3. La magia alude al dominio humano sobre los poderes de la naturaleza mediante acciones simbólicas. La religión subraya la dependencia de los humanos respecto a la divinidad, cuyo poder puede intervenir soberanamente, de modo sobrenatural, en los procesos naturales, sociales, morales y patológicos.

4. Ejemplo de conjuro que forma parte de un rito para quitar el mal de ojo: «En el nombre sea de Dios / las tres personas de la Santísima Trinidad / Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amén. / Soy hijo de la Bermeja / que se chupa la sangre / que se come la carne / al que te ha puesto así / que lo queme, que lo abrase».

5. A partir de la consideración del cuerpo humano como dotado de entradas y salidas, cabe especular con una «teoría de los orificios». Según ésta, por ejemplo, la salud depende de la

correcta economía de los orificios de entrada y salida del tubo digestivo: Se da una correlación y oposición entre *alimento* (en principio sano) y *excremento* (en principio inmundo); normalmente, el alimento que entra y el excremento que sale proporcionan salud. Pero, en ocasiones, los signos se invierten: El alimento que no entra (hambre, anorexia), o entra en demasía (empacho, bulimia), y el excremento que no sale (estreñimiento) o sale en exceso (diarrea) suponen malestar para el cuerpo. En otro contexto, es saludable el alimento que sale por la boca (vómito), como el remedio que entra por el ano (enema, supositorio). Semejantes juegos de oposiciones, inseparablemente simbólicos y fácticos, ¿nos dan una pista certera sobre la lógica que inspira la terapéutica del curandero?

6. No se disuelve la obra pictórica por identificar sus pigmentos y sus formas geométricas. Ni cesa el placer estético inducido por la buena música, por el hecho de medir frecuencias de onda, duraciones, intervalos y volumen del sonido. El verdadero arte de los curanderos no se disolverá.

7. En esto, la religión popular contrasta con la religión oficial, que enseña a preocuparse sobre todo por la salvación del alma (dejando la salud del cuerpo en manos de los médicos y, más tarde, entregando la mente a la labor de psiquiatras y psicólogos).

8. Los tipos concretos de curanderos se transforman con el paso del tiempo. Por ejemplo, en España, en el siglo XVII, había cuatro tipos, diferenciados según las enfermedades tratadas y los remedios aplicados: «curanderos», «saludadores», «ensalmadores» y «santiguadoras» (Amezcua 1993: 140-143). Los dos primeros estaban reconocidos como oficios y debían solicitar autorización municipal. Algunas semblanzas típicas de hace un siglo las encontramos descritas en William G. Black (1889: 330-331).

9. Que el don, gracia o virtud se considere natural o sobrenatural no responde a concepciones incompatibles. Cuando se tiene como don natural, se piensa a la vez que han nacido con él porque Dios se lo ha dado. Para otros, les es conferido *ex novo* como una vocación, en una encrucijada extraordinaria de su biografía.

10. He aquí el vívido relato de una de estas apariciones: «En ese momento la ventana se abrió de par en par y entraron como cuatro ángeles. ¿Cómo los vi? Pues como una luz con una cara, pero una cara transparente. No lo puedo explicar con palabras. Y en mitad de esos ángeles, una golondrina blanca, y se transformó en la mujer más guapa que he visto en mi vida. Iba de blanco, con unas cintas azules en la cintura, descalza y con una rosa amarilla en cada pie. Llevaba el pelo rizado, castaño, por la cintura, los ojos verdes y un tul hacia atrás, del mismo color que las cintas de la cintura. Entonces dijo: 'Soy María de Nazaret y, para que no tengas dudas, te enseño las divinas llagas que llevo en mi corazón". Sacó un corazón con una corona

de espinas y dijo: "¿Ves el corazón, cuántas espinas tiene? Pues son los sufrimientos que tengo yo por el mundo. ¿Tu asignas lo que el Señor te manda?" Yo dije: "El Señor que me ha dado la vida, que haga conmigo lo que quiera" Y dijo: "Pues cura. Curarás por obra y gracia del Espíritu Santo. No tengas miedo y no dudes, que de día y noche a tu lado siempre estaré."

11. Curanderismo y mesianismo coinciden en su implantación popular y en su movilización por personajes altamente carismáticos. Ambos beben en fuentes religiosas; pero, mientras el curanderismo es religiosamente tradicionalista y apolítico, el mesianismo (desde el cristianismo primitivo a otras revitalizaciones históricas o recientes) reinterpreta la tradición a partir de los problemas sociales de la época, dando origen a un movimiento político revolucionario. Ambos aspiran a sanar y salvar al ser humano atrapado en situaciones críticas; pero el mesianismo se propone alcanzar la salud pública, renovando el orden social, mientras que el curanderismo promueve la salud privada, la sanación individual.

12. Un caso especial, en este sentido, lo constituyen los rituales desplegados en torno a algunos curanderos ya muertos, en su tumba. Así ocurre de antiguo en el mausoleo de los santos Aceituno, Custodio y Manuel (cfr. Amezcua 1993: 153). Y recientemente en la tumba de Antonio, el de Moraleda de Zafayona, fallecido en 1993. Es una variante de culto a los antepasados o culto a los santos, curanderos que continúan curando -se cree- desde el más allá.

13. Un libro como *Curanderos. Viaje hacia el milagro*, de Pepe Rodríguez (1992), que recoge cuantiosa información al respecto, aparece, sin embargo, lastrado de un cientificismo doctrinario que lo condena a demasiadas contradicciones.

14. Ya se han catalogado y descrito más de seis mil enfermedades hereditarias, con base genética. La nueva panacea se cifra, ahora, en la mejora genética de la especie. Ante esto, hay que aclarar, primero, que la mejora genética no es de hoy. La selección natural y la selección cultural la han ejercido desde los orígenes de nuestra especie. Y, por otro lado, el proyecto de alcanzar, mediante ingeniería genética, «el genotipo más saludable» para todos los sistemas ecológicos y culturales, incurre no ya en el idealismo, sino en la más absoluta imposibilidad: Muchas anomalías genéticas, potencialmente patógenas, existen precisamente por ser adaptativas en determinado entorno particular.

15. Las condiciones sociales inciden en la enfermedad, y viceversa. Jesús M. de Miguel defiende la tesis funcionalista según la cual «así como la cultura y la sociedad influencian considerablemente la enfermedad, el impacto de la enfermedad en la sociedad es mucho menor» (Kenny y de Miguel 1980: 23). Por consiguiente, las enfermedades difícilmente cambiarían la estructura demográfica y el curso histórico. Semejante tesis, sin embargo, entra en colisión con otra no menos funcional, como la de Marvin Harris, cuando establece una

conexión causal entre la pandémica peste negra de 1348, en Inglaterra, y los cambios que originarían nada menos que la aparición del capitalismo (cfr. Harris 1977: 231). También se podría recordar el desplome de la demografía amerindia ante el impacto de enfermedades introducidas por los europeos.

16. Una versión de este extremo psicologismo la representa la doctora Louise L. Hay, que ha escrito libros de éxito (1984 y 1991).

17. Esta reflexión podría elevarse hasta una fenomenología y una metafísica acerca del sentido del dolor y del mal en el mundo, yendo desde san Agustín a santo Tomás, de Leibniz a Kant, a Hegel, a Marx... O bien abordar problemas más particulares, como hace, por ejemplo, S. Kay Toombs, analizando cómo se constituye el significado de la enfermedad en la relación terapéutica, con el fin de extraer conclusiones para la actuación médica: «El acto de centrar la atención en la experiencia vivida por el paciente requiere -afirma- que el médico, temporalmente, ponga a un lado la interpretación naturalista de la enfermedad como estado patológico, a fin de atender a la perturbación del mundo vital que la enfermedad engendra. A este respecto, es importante advertir que, como curador, el médico funciona no sólo como científico sino como colega en la relación médico-paciente» (Toombs 1992: 118-119). Es imprescindible una adecuada comprensión de la situación vivida por el paciente como persona para concebir una terapia eficaz.

18. Estoy tanteando una aplicación del paradigma moriniano. Edgar Morin parte del concepto complejo de organización, que se inscribe y explicita a la vez en el «tetragrama»: *orden* ⇄ *desorden* ⇄ *interacciones* ⇄ *organización* (1980: 427 y 437). La «organización», en el dominio viviente, aparece como autoorganización, como individualidad y como sujeto. En el individuo sujeto humano se complejiza como *auto-(geno-feno-ego)-socio-(geno-feno)-eco-re-organización* de carácter computacional, informacional y comunicacional. Para una adecuada intelección de tan arduo «macroconcepto», es insustituible la lectura de *El método*, en especial el segundo volumen.

19. Quizá aquella teoría suarista del «concurso simultáneo» (que conciliaba la libertad humana con la eficacia de la gracia divina) pudiera ayudar a comprender la concurrencia de factores técnicos, mágicos y religiosos (respectivamente: la acción eficiente, la virtud o poder personal del curandero, y el don o gracia procedente de Dios). Lo cierto es que a la complejidad de lo que realmente ocurre no se le haría justicia con el reduccionismo a uno solo de los factores.

8

Las teorías étnicas y etnológicas acerca de la terapéutica popular

Salud, enfermedad y curación pertenecen al ámbito de la vida y están en contraposición al ámbito de la muerte. La práctica médica ha tenido siempre como objetivo prevenir la muerte y su pródromo, la enfermedad, y preservar la vida, salvaguardando o restituyendo la salud. Pero el modo de practicar y concebir la medicina presenta una enorme variedad en las diferentes épocas, sociedades, culturas y capas sociales, como atestiguan las monografías de antropología médica, la historia de la medicina y el trabajo de campo en nuestro propio entorno sociocultural. La ortodoxia de la medicina que podemos denominar oficial, institucional o científica, con su paradigma mecanicista y biologista, dista mucho de ser unánimemente aceptada ni siquiera entre médicos titulados. Menos aún, entre curanderos tradicionales y gente ordinaria, por no mencionar la caterva de curadores alternativos de toda laya, que pululan en estos tiempos al socaire de la crisis de la sanidad pública.

Algo aparentemente tan simple como qué es estar sano o enfermo, o cómo procurar remedio a la enfermedad, depende hasta tal punto de la modelación cultural que una mala comprensión de estos condicionamientos culturales llega a entorpecer de hecho el logro de la salud. Si tenemos en cuenta la persistencia y hasta el auge del curanderismo en sus diversas formas, no sólo en los países pobres, sino en el mundo industrializado, tanto en zonas rurales como en urbanas, cobra sentido interrogarnos por las concepciones o teorías acerca de la enfermedad y la curación, tal como las sustentan los protagonistas de la terapéutica popular, y tal como son interpretadas o explicadas por antropólogos que han analizado el tema. Voy a tratar de examinar las concepciones respectivas de la medicina popular y la medicina científica, sin presuponer que las teorías de la una sean falsas y las de la otra verdaderas, desde la mirada distante que compete a la indagación antropológica.

La terapéutica tradicional de los curanderos

Los humanos estamos expuestos por nuestra condición a padecer males, dolores, molestias, traumas, heridas. También aprendemos a defendernos de ellos, y a contrarrestarlos y recobrar un estado saludable. ¿Cómo concebimos la enfermedad, su profilaxis y su terapia? Sin duda habrá algunas pautas universales; pero el hecho es que cada cultura y cada época reacomoda el catálogo de los padecimientos y su tratamiento. Además, se van acumulando sedimentos de épocas y culturas, o recombinándose su legado en un balance siempre inestable.

En nuestros días, el curanderismo está bien asentado en España (Rodríguez 1992; Kenny y de Miguel 1980; Carril 1991) y en Andalucía. Hay múltiples tipos de curanderos (1), tan dispares entre sí que llega a parecer incoherente agruparlos todos bajo la misma categoría. Quizá su coincidencia resulte sólo de que todos se contraponen a otras tipologías de terapeutas. No obstante, la diversidad entre curanderos es análoga a la existente entre las especialidades médicas profesionales. Con independencia de los métodos curativos, se observa una diferenciación entre curanderos *mayores* y *menores*. Los primeros, verdaderos curalotodo consagrados de por vida a curar, entre cuyos más eminentes representantes están los llamados «santos» y los «sabios»; suelen tener un ámbito de irradiación más general. Los menores, en cambio, abarcan una gama amplia y dispersa, son menos conocidos fuera de su entorno local, atienden sólo algunas dolencias (huesos, o mal de ojo, o culebrillas), cuando eventualmente acuden a ellos. Entre los curanderos mayores abundan menos las mujeres, sin duda porque han tenido menos libertad para dedicarse enteramente.

Voy a aludir, por ceñirme a una serie de casos conocidos más de cerca, a varios curanderos actuales de la provincia de Granada, sobre todo, y alguno de las provincias de Jaén, Almería y Málaga. Omitiré sus nombres y su localización exacta con la intención de respetar su intimidad.

A. En un anejo del municipio de Benalmádena (Málaga), barrio de clase trabajadora media, vive una curandera de 48 años que sólo estudió la escuela primaria. Seis años atrás tuvo un sueño en el que se le presentó la figura de Jesucristo y le comunicó la facultad de curar, de manera que despertó con unos conocimientos sobre plantas medicinales y con una

intuición especial para las enfermedades y sus remedios. En su consultorio hay una imagen de Cristo, láminas de santos, un rosario y estampas sobre la mesa. Cura huesos y reúma, mal de ojo, picaduras, verrugas, nervios, etcétera. No manifiesta especiales ideas sobre la enfermedad, sino que se limita a atender a los enfermos con gran comprensión y cariño, oraciones y remedios caseros, como restregar las verrugas con clara de huevo y diente de ajo y olvidarse de ellas; también aplica cataplasmas para el reúma, manda plantas medicinales y una dieta apropiada al caso. Le pagan con algún regalo en especie, como un ramo de flores.

B. En una villa de unos diez mil habitantes, en el Valle del Almanzora (Almería), una mujer, nacida en 1947, cuando tenía quince años, su abuela, que era curandera, le enseñó oraciones milagrosas y otras prácticas. Desde los diecinueve empezó a aplicarlo, en nombre de las tres Personas de la Santísima Trinidad, curando «como lo hacía Jesús». Una noche, mientras rezaba el rosario vio una iluminación donde estaba Jesús en la cruz; otras veces ha escuchado voces que le decían lo que debía hacer, o ha sentido éxtasis. Su misión es ayudar a todo el que lo necesita y vencer el mal que hay en el mundo. En su consulta se observa un cuadro de la Virgen del Saliente, patrona del pueblo, una estampa con el rostro de Jesús crucificado y el Corazón de Jesús, y un cuadrito de la Inmaculada. Atiende a enfermos de huesos, reúma, verrugas, culebrillas, nervios, mal de ojo. Conforme a las creencias populares, atribuye el origen de la enfermedad a causas míticas o sobrenaturales, sobre todo esas enfermedades que «los médicos no saben curar» y que requieren la virtud del curandero, concedida por la gracia divina o transmitida por un familiar. Para ella, la enfermedad supone una alteración, localizada o no, de todo el equilibrio orgánico, que debe atacarse con visión global del cuerpo humano, si bien con especial atención a la zona enferma. Por ejemplo, contra el mal de ojo (que se da pese a los amuletos que lleva la gente para protegerse) y contra el herpes hace cierto rito trazando cruces mientras reza la oración indicada. Impone las manos en la parte dolorida, de modo que con su energía positiva transforma la energía negativa que produce el dolor. También, según el caso, manda infusiones de plantas, da masajes con alcohol de romero, utiliza saliva, manteca o algún fármaco especial; o reza sobre un manojito de pelo del paciente. Los que han sanado le regalan a veces imágenes de santos.

C. En la provincia de Jaén, en una ciudad de veintidós mil habitantes, cercana a la Sierra de Jabalcuz, ejercen varios curanderos, entre ellos una señora de cuarenta y nueve años. De humilde familia, desde niña tuvo que trabajar duramente. Aprendió a curar erisipela y pupas de su abuelo, que además trataba rotura de huesos, calvicie y úlceras. Más tarde conoció a una anciana curandera que la inició en la curación del mal de ojo y le hizo caer en la cuenta de que poseía un don natural. En su casa no se observan esculturas ni cuadros de santos. El mal de ojo es «resultado de mucho querer o de mal querer». Para prevenirlo es necesario llevar la cruz de Caravaca o una higa; para librarse de él hay que acudir al curandero, que interpreta los síntomas y realiza una prueba para saber si existe: Toma un vaso de agua y, con el dedo corazón, introduce en él una gota de aceite; si ésta queda en la superficie, el individuo no tiene mal de ojo; si por el contrario la gota se disuelve y desaparece, está enfermo. Como cada viernes se agrava el mal, es preciso empezar la cura cuanto antes. Para hacerlo, reza una oración secreta durante un número impar de días, y sigue orando hasta que la persona se ve sana. Cuando el mal es muy intenso, hay que acudir a tres curanderos que crucen sus oraciones y tengan efecto. Se averigua si el paciente progresa llevando a cabo otra prueba: Se le pesa y se toma igual peso de mata de torvisco, que se pone en la ventana; si las matas se secan, el individuo sanará; si florecen, morirá. Esta curandera puede curar a distancia, por medio de una simple llamada telefónica, sólo con darle el nombre y apellidos del paciente.

D. Un joven curandero, nacido hace veinte años, ha adquirido en poco tiempo gran renombre en una ciudad de veinte mil habitantes, situada en la autovía que va de Granada a Murcia. Desde chiquillo le pasaban cosas extrañas. A los seis años tuvo la primera visión: Jesús, envuelto en luz, con llagas en las manos. A los once, estando enfermo del corazón, se le apareció el Señor para curarlo y le dijo: «Lo mismo que yo te curo a ti, cura tú a los demás». También se le apareció la Virgen, según cuenta él mismo: «La ventana se abrió de par en par y entraron como cuatro ángeles, como una luz con una cara, pero una cara transparente. No lo puedo explicar con palabras. Y en mitad de esos ángeles, una golondrina blanca, y se transformó en la mujer más guapa que he visto en mi vida; iba de blanco, con unas cintas azules en la cintura, descalza y con una rosa amarilla en cada pie; llevaba el pelo rizado, castaño, por la cintura; los ojos verdes y un tul hacia atrás, del mismo color que las

cintas de la cintura. Entonces dijo: "Soy María de Nazaret. Y para que no tengas dudas, te enseño las divinas llagas que llevo en mi corazón". Sacó un corazón con una corona de espinas y dijo: "¿Ves el corazón, cuántas espinas tiene? Pues son los sufrimientos que tengo yo por el mundo. ¿Tu aceptas lo que el Señor te manda?" Yo dije: "El Señor que me ha dado la vida que haga conmigo lo que quiera". Y dijo: "Pues cura. Curarás por obra y gracia del Espíritu Santo, no tengas miedo y no dudes, que de día y noche a tu lado siempre estaré".» A partir de los diecisiete años se dedicó por entero a curar. Ha renunciado a casarse, porque el Señor le reveló que, si lo hiciera, uno de los dos moriría. Tiene frecuentes visiones y apariciones. Junto al consultorio tiene una cámara con la imagen de la Virgen de la Soledad. Atiende todas las dolencias, hasta la fibrosis pulmonar, la cirrosis, el cáncer de pulmón y de hígado. Atribuye la enfermedad a lo mal que está el mundo y a la contaminación de la naturaleza y los alimentos. Ayuda a todo el mundo, obrando incluso milagros, aunque no todo se puede curar, pues cuando Dios llama a uno no hay nada que hacer. Piensa que no es él quien cura, ni tampoco la energía, sino el poder de Dios por medio de él. Para curar viste un hábito morado, como «purificador» que impide que se le traspasen los males expulsados de los enfermos. Su método es la imposición de manos y con la mirada, mientras charla afablemente con el enfermo, notando calor y a veces una «masa de luz». En esos momentos no hace oraciones ni ritos. Se considera vidente, pero excluye toda brujería. Puede curar a distancia, llevándole fotos o prendas de vestir de la persona enferma. Afirma que se dan curaciones milagrosas en creyentes y en incrédulos. Al margen de la consulta, se venden medallas de la Virgen con el curandero en el envés, y sal bendita para protegerse del mal. Con un grupo de clientes agradecidos ha promovido una especie de comunidad de carácter religioso popular y un tanto iluminados. Además ha construido en las afueras una ermita («para sanar almas»), adonde acude los fines de semana en compañía de sus más devotos y adonde van en romería a principios de agosto. Todo esto lo ha enfrentado a la jerarquía de la iglesia católica.

E. Entre los más famosos, hay un «santo» en el anejo de un pueblecito de poco más de mil habitantes, a veintitantos kilómetros de Granada capital, nacido en 1937. A los catorce años se le apareció la Virgen llena de blancura y belleza; con poco más de veinte años comenzó a ir curando por pueblos de Granada y sur de Jaén, dedicándose «exclusivamente al

servicio de la humanidad». Hace más de quince años que ya no sale, sino que la gente va al monte donde vive; allí, estando él mismo enfermo crónico (porque la Virgen así lo permite), obra prodigios en su choza de anacoreta. Su poder no es heredado ni enseñado, sino un don de Dios. Él es como la «mano de Dios». No sabe leer ni escribir, sino sólo firmar. Su modelo es, en sus propias palabras, la historia de Jesús. Su vida está llena con Dios y el cariño de los pacientes. Reza fervientemente. Intenta curar todos los males físicos, psíquicos y espirituales, sin que se le resista leucemia, cáncer o parálisis. Dialoga espontáneamente, en su lenguaje popular y con gran sentido común, con los que acuden, les aconseja. Adivina el pensamiento. Se coloca en los dedos anillos y en las muñecas relojes de la gente, que luego devolverá «cargados» de virtud o buena suerte. A veces impone sus manos al enfermo. Receta mucho medicamentos de la farmacia y vitaminas, y también remedios de yerbas, aceite para unturas, o indica una dieta precisa. En unas estancias contiguas le acompañan permanentemente pacientes y seguidores que viven allí días, o temporadas, algunos llevan años; unas mujeres preparan comidas comunales, dos veces al día, para todos los que esperan. Muchos se llevan agua, que creen milagrosa, de una fuente que allí mismo mana. Los agradecidos le llevan productos alimenticios, que se amontonan, y regalan imágenes de santos, que se acumulan. Él se niega a tocar dinero con sus manos. Dicen que los males que salen de las personas al curarse van a parar a los numerosos gatos y perros que campan por aquel paraje, seguramente al olor de la comida.

F. En la alta Alpujarra, no lejos de la hermana Pura de Cástaras y del santo José de Almegíjar, en un lugar de cuatrocientos vecinos, vive un hombre del campo, ya mayor, especialista en mal de ojo. Un tío suyo le entregó por escrito la fórmula que lo cura. Explica que el mal de ojo se debe a una fuerza que tiene en la vista la persona y que hace daño, queriendo o sin querer (no hace falta saber quién ha sido). Los médicos no saben curarlo. Él sí tiene la gracia en la mano para hacerlo. Impone sus manos al paciente y realiza un rito para quitar el mal: con tres tallos de romero y tres tallos de orégano y aguardiente, junto con una oración secreta, que repite para cada tallo, haciendo la cruz de Jesús con el licor; luego hay que quemar los tallos. Este curandero dice no agradecer que la gente acuda a él, porque luego se le seca la boca y se pone muy malo, pues se le pega no la enfermedad sino la fiebre y, mientras se le pasa, está dos a tres días sin comer, a base sólo de buchitos de aguardiente (el

único pago que admite es una botella de anís). Insiste en que no es brujería ni mentar al demonio, que él invoca a Dios y cree en Dios. El conjuro, que a sus años no tuvo inconveniente en revelar, comienza así: «En el nombre sea de Dios, las tres Personas de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo...

G. Por la carretera que va de Lanjarón a Órgiva, se anuncia otro curandero en estos términos: «Se curan verrugas, herpes, culebrinas, eccemas, sinusitis y otras.» Relata que aprendió de escuchar a los viejos, cada remedio para su cosa. Se percató de su don para curar porque tocó a una persona en una verruga y se le quitó. La gracia la tiene en el dedo índice de la mano izquierda. En el plazo de veintiocho o treinta días, las verrugas desaparecen. Él lo nota por el dolor que le da en la cabeza. Aparte de esto, adivina las «cosas de los malos espíritus», nada más con echarle la vista a la gente. Manda hierbas, que él mismo ha cogido del monte y que vende. Impone las manos, rezando algo para sus adentros (se niega a decir qué). Pero sobre todo sabe indicar o aplicar remedios naturales que usa para la sinusitis, la culebrilla, los callos y gorduras de los pies, las almorranas, los abscesos, el colesterol... Da masajes en pies, manos y cervicales, con alcohol de romero al que añade flor de árnica y «más cosas». Y es capaz de disertar sobre las virtudes de numerosas plantas: ajos, alcachofa, algarroba, alpiste, altabaca, árnica, arugas, azahar, eucalipto, gamón, grama, granada, higuera, hinojo, hojas de parra, jara, laurel, lavanda, limón, manzana, marrubio, matagallos, orégano, ortiga muerta, perejil, pinillo, romero, salvia, sanguinaria, tomillo, zahareña, zarzaparrilla. Parece ante todo un herbolario; sin embargo, deja entender que cuenta con poderes que «no dependen de las hierbas».

H. En otro lugar, de mil doscientos habitantes, en plena Vega de Granada, destaca una curandera, nacida en 1928 y perseguida en otros tiempos. Vivió su infancia en una cortijada, pasando penalidades y sin ir a la escuela. A los doce años realizó su primera curación. En una ocasión, fue con su padre a ver al santo Custodio, quien le vaticinó a la niña que tendría que sufrir mucho. A los 18 años comprendió que Dios le había dado una gracia especial y desde entonces se dedicó a curar. Afirma que es un don de Dios, y nada de brujería. En la sala de consulta hay un crucifijo, una estatuilla de un santo y una fotografía del santo Custodio. Dice curar todo lo que puede ser curado; «lo que no, no puede ser». Escucha con gran paciencia y

respeto a los que la visitan. Ella se considera vidente: se le viene a la cabeza cuál es la enfermedad que tiene el paciente y también se le representa mentalmente el nombre de las medicinas que debe recetarle. No dice ninguna oración para curar. Manda casi exclusivamente medicinas de la farmacia; a veces, hierbas («según como está la sangre») y otros remedios caseros. Pese a ser analfabeta, ha aprendido algo a escribir, para anotar el nombre de los clientes que le piden consulta y también los nombres de las medicinas. Dice que ha sido de ver tantos años a la gente anotando el nombre de las medicinas en el papel. Pero, curiosamente, no sabe leer. Se declara incrédula en los curanderos. Uno muy famoso al que fue a ver la decepcionó, cuando comprobó que guardaba un montón de prospectos de medicinas, de donde presumiblemente sacaba lo que debía recetar. Según ella, la verdadera gracia no necesita aprender, sino que la solución se viene ante los ojos.

I. Al oeste de Granada capital, en una cercana localidad de mil quinientos habitantes, vive una anciana, curandera y maestra de curanderos, aunque no sabe leer ni escribir. Manifiesta que nació con esa gracia de Dios. Cuando tenía 18 años se le apareció Nuestro Padre Jesús Nazareno, y a continuación la Virgen María, y ella los tocó. Desde entonces lleva las marcas de los clavos en sus manos, como Jesús: «Sobre todo en la izquierda -explica-, porque el Señor era de los pobres; y como era de los pobres, se me nota más en la izquierda que en la derecha». Él va siempre a su lado. En las paredes de la consulta cuelgan muchas imágenes, casi todas regaladas, y una foto del santo Custodio, al que tiene gran afecto. Es devota del Señor del cementerio de Granada y de fray Leopoldo de Alpandeire (2). Cura de todo: bronquitis, epilepsia, cáncer, esterilidad, diabetes, leucemia, depresión. La enfermedad no se debe a maldición ni a nada, sino al sino que tiene cada uno. Piensa que todos tenemos un espíritu que nos deja Dios, como guía, y además un espíritu de algún antepasado, que se encarna en el cuerpo y determina que uno sea borracho, o mujeriego, o lo que sea. Por eso, «Dios tiene que venir a limpiarnos, porque hay mucho malo», dice. El mundo está mal por esos espíritus que pelean, que suben y bajan. Y la puerta tiene que estar siempre abierta, para que entre lo bueno y salga lo malo. Para curar no reza, pero Dios le manda un guía en cada caso, o le hablan los parientes muertos de las personas. Cuando conversa con el enfermo, en seguida ve el mal que tiene, y se lo quita. No sabe nada de medicinas, pero la gente le presenta las que está tomando y ella le dice si van bien o mal. Suele mandar que se tome por

la mañana medio limón con tres dedos de agua, y té, o tila, tres cosas que «sirven para todo». También manda un agua especial, cuya receta da, para los bronquios. Y unas hierbas del campo con un minucioso ritual, para las mujeres que no paren. A veces pone las manos para «dar fluido» y para quitar los espíritus. La verdad es que efectúa diversas acciones rituales y cabalísticas: Por ejemplo, basta que el familiar de un borracho le lleve tres camisas, tres pantalones y cinco calzoncillos, los toca, se los pone y ya no bebe (deben hacerlo tres veces). Si el enfermo está en el hospital, le traen una toalla, luego se la ponen y se le quita la enfermedad, aunque depende de lo que sea. Para algunas dolencias, incluido el cáncer, indica un vino quinado que venden en la farmacia del lugar. Según el farmacéutico, va muchísima gente a comprarlo, hasta de Francia, Inglaterra y Alemania.

J. Al sur de la capital granadina, en una villa de ocho mil habitantes, encontramos un curandero que sigue trabajando como albañil. Una tía suya muy buena, una vez muerta, fue la que le empujó a estas cosas. Siendo joven, por problemas de salud, visitó durante varios años al santo Manuel, el de Los Chopos (Jaén), ya fallecido. Y a partir de ahí vio clara su vocación, su poder. Mantiene una relación intensa con Dios y con todos los santos, sin predilección especial, pues son representaciones de lo mismo. Al principio fue por los pueblos curando a la gente. Ahora recibe en su casa. Cree que las personas tenemos la culpa de lo que nos pasa, por la costumbre de comer ciertas comidas o de beber tales bebidas, y los colorantes. Se confiesa analfabeto, pero sólo con ver una planta en el campo, le viene a la mente para qué sirve. Trata sobre todo problemas de huesos, reúma, picaduras, nervios, culebrillas, ojos, males de estómago, vesícula y pulmones. Pone los dedos de la mano derecha de la persona en el sistema nervioso e inmediatamente ve lo que le pasa. Le pregunta a los santos qué es lo que tiene y ellos se lo dicen. Los tratamientos los prepara él todos y consisten en mezclas de plantas; si es el caso, manda unturas o gotas de algo; pero todo a base de plantas. También da masajes, y le ayudan dos mujeres cuando el paciente es mujer. Considera imprescindible para la curación que los enfermos estén en contacto con él y sigan fielmente el tratamiento. Él reza una oración por ellos, después de verlos. Algunas veces se le transmite el dolor del otro, pero «se elimina pronto». Por último, tiene visiones a diario, y la gente va para que les adivine, pero cree que esto es menos importante que curar.

K. Entre los curanderos que ejercen en Granada capital, hacia el sur, tiene su consulta una «hermana» de cuarenta y tantos años, envuelta de un aire marcadamente religioso. Desde niña fue muy fervorosa, dada a apariciones sobrenaturales, y sin embargo muy afecta a la iglesia católica. Conoció al santo Custodio y al santo Manuel el de Los Chopos, quienes le predijeron lo que llegaría a ser. Curada milagrosamente de un tumor en la matriz, la Virgen le reveló que su misión era curar enfermos. Sólo tiene estudios primarios. Es consejera consumada y atiende toda clase de dolencias. Si no las cura, al menos las alivia, confiesa. Pero son muchas las personas que hacen cola a su puerta los días de visita y que en seguida están contándose unos a otros sus desgracias (a veces la curandera se desplaza a casa del enfermo e incluso al hospital, y puede curar también con sólo llevarle una foto del enfermo). Varias imágenes de la Virgen y el Crucificado presiden el consultorio, junto a incontables fotografías de pacientes. En el pasillo, destacan san Juan de Dios, san Martín de Porres y fray Leopoldo de Alpandeire, todos ellos benefactores de pobres y menesterosos. Revestida con túnica morada para su labor, es conversadora afable e intuitiva. Se considera a sí misma vidente de Cristo y de la Virgen. Dicen que adivina las enfermedades, para las que señala sobre todo remedios de herboristería; da masajes; impone las manos, reza y bendice a las personas, o las obsequia con caramelos sobre los que insufla su aliento, o estampitas de fray Leopoldo rozadas con las imágenes sagradas que presiden el consultorio. Cree que a través de sus manos es Jesús quien cura y se hace presente. Cada año, el viernes de Dolores realiza una ceremonia extraordinaria en la que, aparte de bendecir los panes que llevan los pacientes devotos, ella cae en trance o éxtasis, padeciendo en su cuerpo los dolores de Jesús en su pasión; mientras tanto habla cosas extrañas, que algunos tratan de descifrar como mensajes revelados.

L. Otra curandera, más al norte de la capital granadina, descubrió sus poderes ayudando a su padre, que fue asimismo curandero. Además, ya una bisabuela suya curaba las hernias. Ella, siendo niña, oyó voces interiores que la llamaban. Más tarde tuvo experiencias como ver a su abuela después de muerta. Pero no ha visto a la Virgen. No cree en la iglesia institucional, porque los sacerdotes no cumplen lo que predican. Sí cree en Dios y en la Virgen. La Inmaculada es la Virgen con la que curaba su padre y la que la guía también a ella. Explica que lo que ella posee no se aprende, sino que es una energía: «simplemente tocando a

una persona, con ponerle la mano, pues con esa energía tú le quitas a esa persona la enfermedad que tiene; pero no puedo explicar con palabras lo que eso significa». En concreto, ella recibe la fuerza por la mano derecha y pasa a la izquierda, con la que cura. Tan sólo con mirar a la a cara la persona que llega, ya sabe lo que padece. Habla mucho con la gente, porque hoy -opina- falta comunicación entre las personas. Atiende desde problemas de huesos a cáncer, depresión, drogadicción o desavenencias matrimoniales. Se vale de oraciones, mientras cura y después. Lo principal es imponer la mano, aunque manda ungüentos, hierbas, jarabes o pastillas «como complemento». Los enfermos deben acudir el número de sesiones que ella les indica, siempre múltiplo de tres. Los males que quita no le afectan en absoluto; son energía negativa que tiene la persona y que sale, eso sí, teniendo la precaución de que no estén cruzados los pies y que esté abierta la ventana. Dice que, cuando está curando, la acompañan otros espíritus hermanos que vienen de otra dimensión a ayudarle. No es menester que el enfermo tenga fe para que sane, al contrario, «hay que curarlo para que crea». La enfermedad no es Dios quien la manda; a veces viene por problemas de la vida y por la obsesión, «aunque también hay en el cuerpo unas células y unas cosas que se ponen malas». Lo que pasa es que Dios le pone a cada uno un espíritu y, si uno no lo depura en la vida que tiene, entonces en la siguiente vida debe pagar lo malo que haya hecho. De modo que hay personas que se reencarnan muchas veces y hay espíritus que llegan a la luz y ya no se reencarnan más.

M. Finalmente, en el centro de Granada, pasa consulta cada tres meses un curandero que es sacerdote católico y se define a sí mismo como naturópata. Ha publicado varios libros, donde expone sus ideas, las virtudes de las plantas y frutos medicinales, el tratamiento de numerosas enfermedades, y las normas fundamentales de salud. Sigue de cerca la «medicina natural» de un tal padre Tadeo de Visent, a quien considera maestro suyo. También ha recibido revelaciones divinas y de la Virgen. La compasión por los enfermos le llevó a estudiar medicina natural. De hecho, exhibe un diploma superior de naturopatía. Concibe la enfermedad como una alteración del organismo que se va desgastando, o debida a toxinas y microbios; pero también afirma que puede ser castigo de Dios, como el sida (que se debería a los abusos cometidos). Sostiene que todos tenemos poderes. Para curar impone las manos, orando, sobre la cabeza del paciente, porque el mal, aunque se manifiesta en un lugar, está en

todo el cuerpo. Utiliza los medios naturales, maravillosos, que Dios ha puesto en nuestras manos: aire, agua, baños especiales, magnesio, cataplasmas de arcilla, infusiones, dieta naturista. Nada de medicamentos de la farmacia. Junto a los remedios naturales hay que dar al enfermo ilusión, esperanza, llevarlo a Dios; estas dos cosas tienen que ir juntas, como si dijéramos, la curación y la salvación. Encima de la mesa del consultorio ofrece unas estampas de la Virgen y del Buen Pastor, que él mismo ha editado.

La caracterización del curanderismo andaluz y su legitimación social

Si nos detenemos a comparar y resumir las características manifiestas en la mentalidad y arte de los curanderos de Andalucía (y seguramente serán similares en otras partes), se descubre una serie de rasgos recurrentes, que expongo a continuación:

1. Esta forma de curanderismo *excluye la brujería* (uso de poderes mágicos para hacer daño, causando infortunio, enfermedad o muerte), aunque algunos curanderos confiesan que podrían hacerlo, pero que les está prohibido, y si lo hicieran quizá perderían su virtud. De ahí que el demonio aparezca más bien marginado. Brujos y brujas, si no han desaparecido del todo, se han aislado del curandero; de ellos apenas quedan historias (cuentan que las brujas del Valle de Lecrín se congregaban otrora en el tajo de la Cruz, cercano a Lanjarón, donde actualmente se yergue una ermita y una gran cruz). Los curanderos, en Andalucía al menos, dicen dedicarse sólo a hacer el bien a los demás, dentro de un marco de referencia claramente cristiano; insisten en que no son brujos ni hacen magia (el curandero al que he asignado la letra *F* hacía hincapié en cómo su conjuro contra el mal de ojo no es brujería ni cosa del diablo, porque invoca a Dios y la Santísima Trinidad); de hecho inspiran confianza y no temor. En esto difiere este «chamanismo cristianizado» respecto al chamán o hechicero (3), capaz de provocar tanto el bien como el mal, por cuenta propia o por encargo.

2. La medicina popular se muestra íntimamente *vinculada con manifestaciones de la religión popular* católica, lo que refuerza y quizá explica la polarización en hacer el bien, curar y ayudar, evitando hacer el mal y eliminando lo brujesco. Proliferan las imágenes de santos, la Virgen y Cristo, los rezos y otras paraliturgias o devociones, sobre todo cuando se

da lo que he llamado una comunidad terapéutica (que así adquiere cierto aire de comunidad cristiana).

3. El curandero se pone en *comunicación con otros niveles de realidad*, donde entra en contacto con seres superiores o sobrenaturales, identificados como dios, el espíritu santo, Jesucristo, la Virgen, los santos, los difuntos, otros espíritus o potencias preternaturales y naturales. Son aliados eficientes. De ellos recibe información (clarividencia, apariciones...). Y de ellos obtiene fuerza, poder, virtud, gracia, espíritu, energía, para poder curar.

4. En la persona del curandero concurre un *carisma* (don especial), innato o adquirido por medio de una experiencia excepcional (4), iniciática, a veces mística, de la que se sigue una irresistible vocación para curar al prójimo. La personalidad del curandero ofrece un perfil muy variable, pero es siempre singular e impregnada de compasión, de una sutil sensibilidad ante el dolor ajeno, junto a unas inusuales dotes de persuasión que crecen al compás del prestigio alcanzado.

5. El *nivel de integración sociocultural* propio del curandero está basado no en la ocupación de ningún cargo, sino en el rango personal adquirido socialmente por el reconocimiento directo de sus clientes. Todo depende del *prestigio* conseguido por sus éxitos terapéuticos, que tanto puede llegar a darle fama legendaria como a sumirlo en el olvido.

6. Es de enorme importancia la *relación personal* con los pacientes, de virtualidad carismática y terapéutica, que provoca en muchos un sutil cambio interior, auspiciador de la curación. Esta relación resulta más familiar que burocrática, más tocada de calor humano que de frialdad técnica.

7. En el tratamiento del enfermo se aplican ya conocimientos tradicionales empíricamente eficaces, ya ritos mágicos, ya ceremonias religiosas, o bien todos estos procedimientos de consuno. No es la clase de *medios y remedios* empleados lo que distingue al curanderismo, pues resultan completamente *heteróclitos* en unos curanderos y en otros: Del simple ensalmo o el santiguamiento a la imposición de manos, los conjuros y ritos mágicos, los remedios caseros, las plantas medicinales, las dietas, hasta el recetar medicamentos de la industria farmacéutica.

8. La *comunicación entre pacientes*, en la antesala de la consulta del curandero, posee una clave terapéutica. Algunos lo visitan con regularidad y acaban conociéndose entre sí, comen, conversan y conviven familiarmente, tal vez rezan juntos o comparten la esperanza de

sanar. En ciertos casos se llega a formar una auténtica *comunidad terapéutica* de pacientes en torno al curandero, fascinados por su fama y difusores de ella (así ocurre en varios casos de los más típicos).

9. Se produce una transferencia de gracia, espíritu o energía hacia el paciente, y una *transferencia del mal* que lo aqueja hacia el exterior (sea al curandero, los animales o la atmósfera). Esto implica un misterioso movimiento de poner y quitar, entrar y salir, mediante un intercambio de lo malo por lo bueno, para restablecer el estado de salud.

10. De hecho se produce frecuentemente alivio, mejoría o total restablecimiento de los enfermos; no rara vez acontecen curaciones prodigiosas, tenidas por *milagros* e inexplicables para la medicina oficial. Todo ello, además, con un tratamiento poco traumático. Estos «milagros», por sí solos, bastarían para apuntalar el edificio de la curandería.

11. Hay que añadir el *bajo coste de la consulta*, normalmente mucho más barato que el de la medicina privada y con la ventaja de adaptarse a la capacidad económica de cada paciente, mediante la consabida fórmula de «la voluntad».

12. Todo este fenómeno descansa en la existencia y persistencia de un *contexto sociocultural* de arraigadas creencias tradicionales relativas al curanderismo, como marco de referencia, simbólico e imaginario, compartido por el curandero y su clientela, lo que garantiza una buena sintonía en la comprensión y tratamiento de cualesquiera afecciones. Esto implica, al mismo tiempo, una *concepción del mundo* y una *imagen del hombre* en términos de la cultura popular, discordante en numerosos aspectos de la visión ilustrada y científica. El mundo es este mundo y el otro, está plagado de misterios, al igual que el ser humano, cuya experiencia atraviesan poderosas fuerzas que se le escapan y cuyo entendimiento se empeña tenazmente en dar un sentido a cuanto vive. De ahí resulta una visión del hombre tal vez abigarrada, pero harto compleja y altamente racionalizada -por más que diste de una antropología científica-.

Por otra parte, el ejercicio del carisma de curandero necesita obtener el reconocimiento de la gente. Para ello, busca *legitimación*, por medio de unos vínculos genealógicos que confieran legitimidad, unas referencias que autoricen para la tarea y atestigüen que esta persona tiene cualidades para curar, y gracias a las cuales ella se considera a sí misma facultada para hacerlo. Casi siempre esa legitimación adopta la forma de

«genealogía» o herencia recibida de antepasados curanderos, de algún curandero célebre, o directamente de seres esotéricos o sobrenaturales. En efecto, se traspasan los poderes de tío a sobrino, o de abuelo a nieto, o de padre a hijo. Otras, se puede rastrear la genealogía (5) respecto a otro curandero (como Candelaria la de Granada conecta con el difunto santo Custodio de Hoya de Salobral, en Jaén; Esteban el de Baza, con la curandera María Dolores, de Alicante; María la de Alfacar, con Manuel el del Molinillo; Manuel Peña el de La Zubia, con el difunto santo Manuel de Los Chopos; a Pura la de Cástaras, José el de Almegíjar y Juan el de Láchar les descubrió la gracia la hermana Pepa de Cúllar Vega, quien a su vez es devota del santo Custodio y del santo Manuel el del Molinillo; y así otros muchos). Otras veces se supone que concurren señales portentosas o cabalísticas: llorar en el vientre materno, nacer en viernes santo, ser el quinto de cinco hermanos todos varones o hembras, contactar con poderes ocultos e incluso extraterrestres... En el caso prototípico de los llamados «santos», alguna experiencia personal traumática, teñida de enorme sufrimiento o de riesgo mortal, durante la que se dan visiones y se opera una conversión interior, marca como muerte simbólica el paso hacia la actividad curanderil como nueva vida. (Cabría distinguir experiencias «auténticas», de tipo ascético-místico, frente a casos donde se nota la adopción más o menos convencional de un modelo cultural estereotipado.) En el contexto de la religión popular de nuestra tierra, son a menudo figuras de la corte celestial la más ostensible legitimación del carisma curanderil: Imágenes y cuadros de la Virgen bajo innúmeras advocaciones, de Jesús Nazareno, de patronos locales, de santos especialmente milagrosos... suelen adornar, atiborrar, las salas de espera y de consulta. Según su modalidad, se configuran genealogías que podríamos denominar respectivamente consanguínea, discipular, mágica y sobrenatural -sin que parezca haber inconveniente en que se den acumuladas-. Las estampas de santos católicos y las fotografías de santos curanderos no son ciertamente títulos universitarios, pero ¿qué duda cabe de que cumplen una función curiosamente análoga? En efecto, todos hemos observado con naturalidad, en la sala de espera de los médicos, cómo lucen no pocos cuadros colgados de las paredes, comenzando por la orla con el retrato de todos los compañeros de promoción y los profesores de la carrera, y siguiendo por el título de licenciatura o doctorado y otros certificados de participación, o diplomas de asistencia a cursos especiales, congresos, simposios (recuerdo la salita de una dentista joven en la que había nada menos que dieciocho de estos cuadros). Parece evidente que tanto médicos como

curanderos, cada cual según su mitología, tienen gran necesidad de mostrar a los pacientes las credenciales que respaldan su capacidad de curar.

Tres modelos teóricos en la concepción del curanderismo

Al contrastar las ideas y prácticas de diferentes curanderos, se comprueba que en el ejercicio del curanderismo no se da una sola teoría más o menos consistente, al modo de la que sirve de fundamento y justificación a la medicina institucional. Tampoco debemos esperar que haya un solo modelo teórico en un mismo curandero, por más que esté interesado en dar coherencia a sus ideas. Lo que encontramos son diversas concepciones sincréticas vinculadas a tales o cuales actuaciones curanderiles. No obstante, cabe dilucidar los modelos teóricos subyacentes, a veces fragmentariamente formulados y, claro está, no demarcados lo suficiente por sus sustentadores. Básicamente son tres modelos teóricos subyacentes:

1. La *teoría religiosa* concibe que mundo y hombre dependen de un orden de seres sobrehumanos o sobrenaturales. El ser supremo, o Dios, es la clave de cuanto existe, también de la enfermedad y su cura. Dios puede mandar la enfermedad, como prueba tal vez o como castigo, o porque permite la acción del demonio. También puede curarla ya sea directamente, es decir, milagrosamente, por encima de toda ley natural, ya sea por mediación de la Virgen María, los ángeles y santos, ya sea por medio de ritos o de remedios de la naturaleza y la ciencia. El curandero dotado de *gracia* actúa en nombre de Dios, de quien ha recibido (desde antes de nacer o en un trance extraordinario) el don para curar; pero se concibe a sí mismo como mero instrumento de la voluntad divina, del Espíritu santo y de la gracia de Dios, que es en definitiva la única que da vida y salud. La gracia recibida no es propia ni para provecho propio, sino para beneficio de los necesitados (por eso no deben cobrar, porque no les pertenece a ellos). Si Dios quiere, no hay enfermedad irremediable, por grave que sea. Pero, si no está de Dios, no habrá nada que hacer. Aquí se trata de sanar por la fe. Pero ¿curarse depende de creer? Unos curanderos afirman que es imprescindible la fe del paciente; otros, en cambio, dicen que da igual, o que alguna fe habrá cuando se acude. Ambas opiniones se concilian a condición de no confundir la fe con contenidos intelectuales ni siquiera con el

asentimiento consciente, sino con una actitud más profunda e inconsciente; con lo cual se comprende que los símbolos religiosos atraviesen la pantalla de la conciencia para penetrar en aquella profundidad, incluso con independencia de lo reflexivamente pensado.

2. En la *teoría mágica* (recordemos que Lévi-Strauss definía la magia como un «fisiomorfismo del hombre»), el curandero se siente en unión con las fuerzas de la naturaleza y los espíritus benéficos y maléficos que la animan; en conexión con ellos e imbuido de *poder* se cree capaz de adivinar e intervenir mediante ritos mágicos, chamánicos, brujescos, hechicerescos, que someten a su dominio los procesos naturales. La magia pretende que la acción ritual obtiene repercusiones reales. Lo mórbido y lo salutífero se materializa como un algo que entra y que sale, o es extirpado, de la persona. En nombre propio y en alianza con otros poderes ocultos, el mago actúa con su influjo para vencer la enfermedad, extrayendo el mal del cuerpo, ahuyentando a los espíritus malignos, transfiriendo energía positiva o buenas vibraciones. Tanto la dolencia y la desgracia como sus contrarios pueden auspiciarse mágicamente, a veces involuntariamente, como ocurre con el mal de ojo. Por lo demás, los poderes mágicos, al no estar restringidos en principio por el mandato divino de hacer el bien, se vuelven muy ambiguos y hacen temible a su poseedor. El cliente habrá de congraciarse con el curandero mago, y andar precavido ante sus exigencias retributivas. La enfermedad, en cuanto entidad maléfica (mal espíritu, energía negativa), se suele traspasar (6) al mismo curandero, que o bien sabe desembarazarse de ella (por ejemplo, vistiendo una túnica morada como escudo defensivo), o bien la padece en su propio cuerpo (como aquel que, cuando cura el mal de ojo, pasa dos o tres días malo; o aquella otra que, tras curar una ictericia, cae enferma varios días). Es frecuente que el rito terapéutico mágico adopte la forma de «extracción del objeto patógeno», como encontramos referido, entre otros muchos, por Black (7) (1889) y Ackerknecht (1971), que reducen la medicina popular o «primitiva» a medicina mágica; también por Alfred Métraux (1967: 82-84) en su estudio de la magia indígena suramericana, por Lévi-Strauss (1958: 159) en «El hechicero y su magia»; o como cualquiera pudo ver no hace mucho por televisión en las operaciones del llamado Dr. Kahn, o leer en la prensa sobre el curandero filipino Orbito: un tumor es «extraído», logrando la curación, mediante un simulacro de operación realizada en un instante por las desnudas manos del curandero.

3. La *teoría naturista*, por su lado, atribuye la enfermedad a causas naturales, disfunciones, accidentes, alteraciones del equilibrio orgánico o psíquico debidas a la alimentación, la edad, los miasmas, los malos aires. El curandero naturista trata de averiguar cuáles son las causas concretas y de aplicar los correctivos o remedios conducentes al buen funcionamiento, la restauración del equilibrio de los humores, la eliminación de la sustancia nociva, la purificación de la sangre, la compostura de un hueso, la cicatrización de una herida. En todos los casos, preconiza el empleo de su destreza y de *agentes naturales* para el tratamiento de las afecciones, así como para conservar la salud. Aquí, el curador se comporta más como sabio conocedor de fórmulas empíricas (de los principios activos de las plantas y otros elementos animados o inertes, de sus indicaciones y posología) que no como practicante de rituales simbólicos. Su oficio podría equidistar tanto de la magia como de la religión y se aproxima a la medicina convencional.

No debe sorprendernos que estas tres teorías -que respectivamente postulan la fe que obra milagros, los portentos realizados por arte de magia y los efectos que siguen a la causa cifrada en el empleo de un remedio- no se den de forma separada y excluyente en los hechos concretos (8). Lo raro es encontrar una sola de ellas, en estado puro, en la actuación de un curandero. Por el contrario, casi siempre se amalgaman en variables dosis. Si acaso, se puede detectar una mayor polarización hacia alguno de los modelos teóricamente analizables, que entonces se presenta como dominante. El curanderismo se caracteriza por combinar elementos tomados de la religión, la magia y la medicina para sus propios fines. Por lo general, atenerse fundamentalmente a la teoría religiosa es compatible con la presencia de elementos mágicos y naturistas; la teoría mágica no prescinde de la naturista; y ésta última es la que más fácilmente se halla sin el concurso de las demás. Para mayor complicación, en la práctica, con invocaciones religiosas se puede hacer magia; y lo mismo con el uso de remedios naturales, ya sea contando o sin contar con su eficacia empírica. La razón de esto estriba en que cualquiera de las tres teorías puede tornarse dominante y subordinar a sí componentes de las otras, dependiendo de momentos y personas. Sólo se imponen algunas restricciones: Los remedios empíricos son susceptibles de investirse con un valor simbólico para el oficiante ritual, mientras que a los gestos y objetos rituales no se les puede conceder, desde el punto de vista estrictamente naturista, un valor empírico.

El punto de vista reticente por parte de la ortodoxia médica oficial

La pretensión de cientificidad se ha convertido en el reclamo de infinitas terapias y de medicinas (9) llamadas «alternativas» o «complementarias», carentes de la tradición del curanderismo y a veces también de la menor credibilidad científica. Las paso por alto, para centrarme muy sumariamente en la teoría y práctica de la medicina llamada científica e institucional. Como es sabido, aborda el problema de la enfermedad y su modo de curación desde un paradigma biologista, con negligencia del componente psíquico y con total elusión de las implicaciones socioculturales.

Sus rasgos más sobresalientes estriban en la tecnificación del diagnóstico (análisis químicos, radiológicos, genéticos) y del tratamiento (intervención fisiológica y quirúrgica). Emplea artefactos cada vez más complicados y poderosos medicamentos. Al distanciamiento profesional del médico se une la masificación que imposibilita el contacto personal entre médico y enfermo. Éste último se debate entre un seguro sanitario público, totalmente burocratizado, y una medicina privada, económicamente gravosa y que emplea los mismos métodos. Pero la mercantilización de la salud, pensar que la enfermedad se cura mediante específicos producidos industrialmente por laboratorios de empresas transnacionales y comprados en la farmacia, no constituye la característica más profunda. Es la deriva de la medicina académica hacia una tecnobiología deshumanizada que enajena a las personas (cfr. *Némesis médica,* de Iván Illich 1975). Es el sistema médico que lleva a cabo una instrumentalización determinada de la tecnología, convencido de que no hay otra manera posible. Pero es, sobre todo, la filosofía que subyace a la *teoría biologista* predominante en la medicina científico-técnica moderna: Un paradigma dualista, que escinde el factor tecnocientífico y el factor humano y social, que concibe separadamente el cuerpo y el alma, lo somático y lo psíquico. En su raíz se encuentra, en los albores mismos de la medicina científica moderna, el dualismo antropológico cartesiano.

Fue Descartes quien trazó la imagen dualista del hombre, compuesto de dos sustancias totalmente diferentes, cuerpo material y alma espiritual. Cada sustancia existe sin necesitar de ninguna otra para existir. «Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra» (Descartes 1662: 50); es una máquina regida por leyes naturales, y es explicable en

términos físicos y matemáticos; todo su funcionamiento obedece sólo a principios y leyes de la mecánica. A partir de ahí, la medicina se concibe como ciencia natural (cfr. Ten Have 1987). Su dominio se acota así espacialmente, en la extensión corporal, al margen del dominio del alma, y sustrayéndose de camino de la problemática teológica. El alma, sustancia pensante, tiene su sede en la glándula pineal del cerebro, donde se comunica con el cuerpo mediante los «espíritus animales» (Descartes 1649: 32-33; 1662: 60). Pero alma y cuerpo son sustancias irreductibles entre sí. Todas las funciones vitales -escribe- son «sólo consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómata, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas. Por ello, no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida» (Descartes 1662: 117). La idea, que responde a una biología hace tiempo obsoleta y que suscita más problemas de los que resuelve, queda perfectamente clara y distinta para la ideología secularizadora de la burguesía.

Quizá la mayoría de los médicos y farmacéuticos continúan hoy pensando y actuando desde esa imagen dualista del hombre, desde la cual, claro está, no se puede comprender el curanderismo, salvo como una muestra de superstición e incultura. Ante curaciones que la biomedicina no acierta a explicar, recurren generalmente la *teoría de la sugestión* y a la del *efecto placebo*, que en el fondo es una sola y que, en bastantes casos, sirve de coartada para negar la evidencia de los hechos.

La terapéutica curanderil desde una perspectiva etnológica

La oposición fuerte entre vida y muerte cuenta con una réplica más débil, en el ámbito de la vida, entre salud y enfermedad; ambas se configuran culturalmente, no sólo en lo tocante a su percepción, sino en su misma producción como vida mórbida o saludable, y en la selección de los medios salutíferos. A lo largo del eje que opone el bienestar (situémoslo arriba) y el malestar (abajo), desciende el proceso de enfermar y asciende el proceso de curación o salud (10), que a veces llega a conceptuarse como salud eterna o salvación. En este proceso caben mediaciones. El campo de la salud puede delinearse culturalmente como

unitario e integrado, por ejemplo bajo lo religioso, o bien puede compartimentarse (en nuestra sociedad: sanidad corporal, salud mental, salvación religiosa). Toda sociedad humana posee creencias, saberes y prácticas relativas a la salud, pero cada cultura organiza y teoriza a su modo ese campo. Donde hay diferentes especialidades, éstas se distribuyen parcelas, que siempre se intersectan y superponen parcialmente. Sin remontarnos a los orígenes de las artes curativas, los curanderos cuentan con precedentes en las grandes tradiciones que vierten en nosotros: terapeutas griegos, ermitaños curadores de los antiguos hebreos, santones moriscos (11). En nuestras coordenadas podemos considerar la figura del curandero recortada por una triple oposición. Frente al *médico* (incluyendo al psiquiatra y psicólogo), que se mueve en el polo de la ciencia, de las instituciones y servicios sanitarios de nivel estatal. Frente al *sacerdote*, cura de almas o director espiritual, situado igualmente en el plano institucional, en este caso eclesiástico, y sustentador de la ortodoxia teológica en orden a la salvación. Y frente al *ocultista* o espiritista, que pone una vía esotérica al alcance privado de los clientes de clase media. En oposición a ellos, el *curandero*, sin un puesto oficial, es afín a las necesidades de los más pobres y se sirve de los remedios acopiados por la cultura popular.

Por su parte, el curandero tradicional ha resultado de la bifurcación de la figura del antiguo hechicero (ambivalente, capaz tanto de hacer bien como de hacer daño) en el *brujo*, dedicado a la magia negra, y por otro lado, el curandero, consagrado a beneficiar a los demás. En cuanto a los tipos de curanderismo, difieren uno de otro según la combinación (presencia, ausencia y dominancia) del factor religioso, mágico y empírico, sabiendo que en realidad se da un continuum de la magia a la técnica, y de la fe a la ciencia. Tal vez a aquellos en los que predomina la gracia sobrenatural los llamaríamos «santos»; a los que actúan con poderes telúricos y preternaturales, «magos»; y a los que aplican el conocimiento de elementos naturales, «sabios». No se trata de tipos inconexos, puesto que son susceptibles de transformarse uno en otro e incluso fundirse sincréticamente.

El curandero afronta la condición humana en toda su complejidad aplicando remedios empíricos (plano natural), efectuando ritos mágicos (plano preternatural) o invocando la gracia divina (plano sobrenatural). En cualquier hipótesis, supone que los efectos alcanzan a la persona como un todo. Por el contrario, el médico, con su método tecnocientífico, se afinca en un único plano, que podíamos denominar hipernatural.

Ahora bien, las teorías y clasificaciones esbozadas en los apartados anteriores son, sobre todo, de carácter etnográfico. Un enfoque etnológico, más allá de la elucidación de las categorías étnicas, debe intentar un punto de vista transcultural, aquí con el propósito de llegar a comprender lo más objetivamente posible el curanderismo. Esto llevará consigo la necesidad de modificar algunas apreciaciones convencionales. Por ejemplo, la distinción entre natural y sobrenatural sólo es válida para el que cree en lo sobrenatural; su validez universal es más que dudosa. Si una cultura no establece frontera entre naturaleza y sobrenaturaleza, ¿no proyectamos nuestros esquemas, al decir que no atribuyen la enfermedad a causas naturales? Las distinciones entre magia y técnica, o entre magia y religión, tampoco resulta evidente que se correspondan en todas las culturas. La magia se suele oponer a la empiria técnica; pero no le son ajenos efectos empíricos; por otro lado, la técnica ¿no se sobrecarga de significados mágicos? La naturalización del hombre postulada por la magia es verdadera, aunque los modos de concebir dicha relación no sean científicos. Respecto a la religión, ¿hay un concepto unívoco? ¿Es generalizable su definición por lo sobrenatural o por lo sagrado? Lo cierto es que todas esas categorías tienen existencia como ideas y realidades culturales. En consecuencia, quizá la distinción más pertinente es la que se traza, en el seno de toda cultura, entre pensamiento *simbólico-mítico-mágico* y pensamiento *empírico-racional* (cfr. Morin 1986: 188-189), ambos antagónicos pero complementarios. Ambos se hallan presentes no sólo en la medicina popular sino también en la medicina oficial.

He repetido ya que el pensamiento simbólico-mágico no es una etapa abolida por el desarrollo del pensar empírico-racional. La tesis empirista de Malinowski (1925) referente a la magia, según la cual los hombres primitivos la utilizan a falta de conocimiento y control técnico, como fase rudimentaria en el itinerario hacia el progreso científico, es una tesis errónea (Lévi-Strauss 1962). Simplemente varían las formas de magia y las formas de ciencia -en el sentido de saber empírico-. Si reconocemos que, durante la Edad Media y el Renacimiento, hubo un incremento simultáneo del saber mágico y el saber científico, las cosas no han cambiado tanto después: sobre todo si consideramos que la ciencia ha ido cada vez más mitificándose a sí misma y atribuyendo a sus productos técnicos un valor mágico.

En este sentido, se desmorona la interpretación que hace Ackerknecht, en su obra *Medicina y antropología social*, contraponiendo la «medicina primitiva» como medicina mágica, caracterizada por creencias y prácticas sobrenaturales, frente a la medicina científica,

única racional, única que contempla causas naturales y remedios naturales para la enfermedad, aplicando un esquema evolucionista -lo menciono porque este enfoque está aún muy arraigado-. Reconoce ese autor que lo «sobrenatural» en el «primitivo», en la medida en que implica «gran cantidad de medidas y actitudes objetivamente eficaces», tiene efectos naturales. Pero asevera que los «descubrimientos prácticos realizados en el seno de lo sobrenatural» (Ackerknecht 1971: 154) carecen de pensamiento racional y consciente.

Habría que responderle que ya quedó demostrado cómo «el pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro», cómo «avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y oposiciones» (Lévi-Strauss 1962: 388), de tal manera que llegó a alcanzar, en algunos campos, con mucha antelación respecto a la ciencia moderna, resultados prácticos muy similares.

La verdad es que la oposición establecida entre racional y sobrenatural no es muy afortunada, cuando el problema es la curación y tanto la vía curanderil como la vía científica pueden ser métodos objetivamente eficaces -si bien no de la misma manera ni en los mismos casos-. ¿O es que las medicinas premodernas, por ejemplo, la de Hipócrates, Ibn al-Jatib, o Maimónides, eran obra de magia y nada racionales? La eficacia objetiva de una práctica curativa manifiesta una racionalidad objetiva (por mucho que su teorización no se parezca a la que elabora hoy la medicina académica). No es de lamentar la «confusión entre lo racional y lo eficaz», pues ¿de dónde, si no de su real eficacia, le vendría la racionalidad a una práctica terapéutica? De ahí que tildar las prácticas de la medicina primitiva de «objetivamente útiles pero no racionales» no pasa de ser una contradicción imposible de disimular. La racionalidad del tratamiento reside en su valor terapéutico. Al final, todas las disquisiciones de Ackerknecht lo único que prueban es la tautología de que las medicinas no científicas (que él califica de «primitivas») no disponen de una explicación científica, en la acepción moderna. Porque los lastres de irracionalidad e ineficacia no son privativos de las medicinas preindustriales (cfr. Iván Illich 1975). Se denuncia la «inconsistencia» y la «incoherencia» en el uso de elementos racionales, sobrenaturales y mágicos; pero ¿no estará la incoherencia en la pretensión de que lo sobrenatural y lo natural signifiquen para los presuntos primitivos lo mismo que en nuestra civilización, cosa que no ocurre? El «primitivo», como el curandero, tiene sin duda una mentalidad extraña, pero no es incoherente. La idea de que la enfermedad material debe tratarse con remedios naturales, y la enfermedad espiritual con remedios

sobrenaturales o mágicos no es más que un prejuicio del médico o el etnólogo, que choca con el desmentido de los hechos. El prejuicio del etnólogo lo explicita él mismo: «En la medicina primitiva nos encontramos con una situación en la que no se ha desarrollado todavía una noción general de lo "natural" como algo diferente y opuesto a lo "sobrenatural"» (Ackerknecht 1971: 160). Aquí, se considera que la oposición natural/sobrenatural es algo que le falta al primitivo, que «todavía» no la ha desarrollado ni la relaciona como debería ser, como nociones diferentes y opuestas, de las que, además, la primera es verdadera y la segunda falsa.

Al negar toda racionalidad a la medicina primitiva, Ackerknecht se ve empujado a postular una *teoría del instinto* (12), para explicarse el surgimiento originario de la medicina: «las primeras medidas terapéuticas se dictaron por "instinto"»; y aventura que aquellas terapias fueron las más acertadas, pues subraya que «*la mayoría de las medidas eficaces parece haberse heredado de ese período*» (161). Luego contrapone «lo instintivo» o habitual a lo mágico y lo racional, puesto que el instinto le sirve para justificar la inexistencia de elaboración racional y a la vez poder explicar la existencia de elementos objetivamente eficaces, y no mágicos. Para él, estos elementos no son racionales sino instintivos (en esto coincide curiosamente con la versión de los curanderos que defienden que lo suyo no es aprendido). El problema es que ese hipotético instinto, cuyo concepto no aclara, no explica absolutamente nada. Hemos de sostener que, como en el pensamiento salvaje, la formulación de medidas terapéuticas es resultado de una actividad con primacía intelectual, no pulsional. Desistamos de toda ilusión de primitivismo.

Las fuentes del saber curanderil nacen todas de la experiencia y pasan por el aprendizaje. Escribía Black, en su *Medicina popular*: «No es de extrañar que la recolección de los restos del saber supersticioso haya sido ridiculizada; pero sí es mucho más admirable que tanto saber antiguo permanezca oculto y embebido en el lenguaje común y en el pensamiento ordinario» (Black 1889: 284). Quizá permanezca como un fondo de sabiduría neolítica o incluso anterior: conocimiento de plantas y otros elementos de la naturaleza, que aún hoy están al alcance, en una relación con el medio ecológico que se mantiene viva. Poco importa que el curandero sea analfabeto: su libro es el monte y la gente. Pensemos en el cúmulo de saberes antiguos que, seguramente mediados por la tradición escrita, han desembocado en los oídos de tantos curanderos. No olvidemos la influencia de las escuelas

médicas alternativas, de disciplinas más o menos científicas y de la propia ciencia médica. Todo ello, canalizado por la frecuente iniciación con otros colegas y contrastado experimentalmente con la propia práctica terapéutica. Realmente se aprende todo, excepto lo que uno mismo inventa, intuye y ensaya. Se aprende hasta el punto de que no sería difícil desvelar (13) las fuentes de información y la génesis concreta de numerosos prodigios.

La historia de la medicina y la del curanderismo no se separan hasta la formación de la medicina científica moderna, a partir del siglo XVI. La medicina de Hipócrates y Galeno con su teoría de los humores, el compendio de farmacopea de Dioscórides Pedáneo, las obras de Maimónides, los tratados escritos por los médicos nazaríes Ibn Jatima, Ibn al-Jatib y Mohammed al-Saquri presentan contenidos más próximos al actual curanderismo que a la medicina científica que inscribe a esos autores en su genealogía. Maimónides, por ejemplo, atribuye indudablemente la enfermedad a causas naturales, según la clásica teoría de los humores; pero esas supuestas entidades naturales causantes del malestar son tan fantasmagóricas como cualesquiera causas reputadas sobrenaturales. En *El régimen de salud*, el sabio judío cordobés diserta sobre los *pneumas* (espíritus), natural, vital y anímico, cuya acción es fundamental para la salud. Este lenguaje, y acaso hasta los «espíritus animales» de Descartes, ¿no nos evocan el reino de la curandería? Y es que la medicina oficial se ha nutrido del saber popular, y éste se hace eco también de los códices terapéuticos. La medicina científica actual ha realizado logros impresionantes, pero no podemos estar seguros de que su curativa no se alineará, en el futuro, junto a otras que le precedieron en la historia. No es lógico atribuir a una ciencia el valor absoluto, dogmático, que otrora se otorgaba a la revelación sobrenatural.

A pesar de todo, las diferencias ostensibles que se suelen aducir para demarcar al curandero y al médico no son siempre tan tajantes como parecen. Con el cambio de circunstancias se vuelven un tanto relativas. Entonces ya no cabe oponer el verdadero conocimiento a la superstición y la charlatanería; ni el intervencionismo al naturismo (Greenwood 1984: 79). La honestidad y su carencia se hallan regularmente repartidas entre todos los oficios. Observamos, ciertamente, cosmovisiones heterogéneas, una mentalidad positivista en contraste con otra mentalidad en que predomina el *pensamiento popular, basado en códigos sensoriales y relaciones analógicas* (pero que tiene la virtud de valorar los aspectos psíquicos y sociales de la enfermedad). La relación de confianza que induce a sanar

no siempre está ausente en el caso de los médicos, ni el prestigio personal tampoco. El antagonismo entre gracia y estudios se ablanda, tan pronto constatamos aprendizaje en los curanderos, o carismas innegables en algunos doctores. Más allá de ciertas apariencias, hoy acaba perdiendo relevancia que el saber terapéutico se transmita por vía oral o por escrito; que se ejerza en el medio rural o urbano; que el trato sea más humano o más impersonal; que haya referencias religiosas explícitas o sólo implícitas; que los clientes sean de clase pobre o acomodada; que los estipendios sean caros o baratos; que aplique técnicas y remedios empíricamente verificables, o no; que se atienda a enfermedades de etiología somática o psíquica.

Lo diferencial se cifra, más bien, en primer lugar, en la ya mencionada preeminencia del pensamiento simbólico-mítico, o del empírico-racional, y en la imagen unitaria del hombre frente a la imagen dualista. Pero, sobre todo, difiere el respectivo modo de legitimación social: la existencia del curandero pende totalmente del reconocimiento que logre por parte de la gente, dado que carece de sanción institucional y estatal. Lo suyo nunca es un cargo oficial, ni un puesto profesional, sino un *rango* individual que sólo se remite a la propia jerarquía curanderil. Su función y nivel de organización corresponde al del «gran hombre» redistribuidor, que aquí hace acopio de habilidades para curar y las pone directamente al servicio del prójimo.

Puede contribuir a clarificarnos el aplicar aquel esquema que distingue tres tipos de saberes: vernáculos, carismáticos y burocráticos. La medicina *vernácula*, o doméstica, comprende los cuidados que cualquiera es capaz de procurarse a sí mismo y a personas allegadas. La *carismática*, o popular, supone que hay curadores cuyo rango de prestigio se apoya en la clientela que espontáneamente acude. Mientras que la medicina institucional o *burocrática* requiere el establecimiento oficial, conforme a parámetros impuestos por el estado, y no depende de la aceptación social inmediata.

La eficacia simbólica es real y puede producir verdaderas curaciones

Lo que mejor identifica al curandero es su don, gracia o carisma, y lo que más caracteriza su labor (junto al uso de remedios empíricos) está en el logro de esas curaciones

maravillosas, atribuidas a su personal virtud, por lo que aparecen realizadas fundamentalmente *ex opere operantis*. ¿Cómo explicar esas curaciones inexplicables?

Nadie negará que hay personas investidas de un algo especial, que irradia como una fuerza misteriosa y extraordinaria. La noción chamánica de *mana* nombra ese algo, que Lévi-Strauss interpretaba como «significante flotante», dispuesto a cargarse de cualquier contenido simbólico inefable, surgido de la experiencia, y a permitir su elaboración.

El poder carismático terapéutico es real, y no sólo en el chamán o el curandero. Por un lado, les precede remontándose hasta nivel prehumano. Por otro, se proyecta en la historia sobre grandes personajes institucionales. En efecto, estudios recientes sobre sociedades de chimpancés, en las que afloran elementos de cultura, ponen al descubierto que el macho dominante impone las manos...

> El macho alfa, tranquilo y seguro de sí mismo, no mira ceñudamente a su subordinado que está casi postrado delante suyo. Alarga el brazo y le toca en el hombro o en la cabeza. El macho de rango inferior se levanta lentamente, tranquilizado. Alfa se pone en pie y va tocando, acariciando, abrazando y en ocasiones besando a los que encuentra. Muchos alargan los brazos y piden que los toque, aunque sólo sea un momento. Casi todos, desde los de rango mayor a los más bajos, se muestran visiblemente alentados por este contacto con el rey. La imposición de manos alivia la ansiedad, quizá cura incluso pequeñas enfermedades (Sagan 1992: 283).

A lo que hay que añadir que los chimpancés utilizan una amplia farmacopea vegetal (Sagan 1992: 361-362), que además varía de una región a otra y que probablemente se trata de una información aprendida y transmitida de generación en generación, constituyendo una especie de «medicina popular».

Por otra parte, en la historia de las civilizaciones, faraones y emperadores se consideraban poseedores de ascendencia divina y poder para dispensar toda clase de bienes a sus súbditos. Los sultanes de la Granada nazarí estaban investidos de *baraka*, por la que su persona esparcía salud y buena suerte. Los reyes absolutos de Francia, en días señalados, imponían las manos para curar a enfermos y tullidos...

Para explicar la eficacia que lleva aparejada el gesto simbólico, no basta la ya citada teoría de la sugestión y el efecto placebo. Sin descartar que pueda haber subjetivismo,

autoengaño y alucinaciones, no siempre es cuestión subjetivista ni de falsa creencia en que algo ha cambiado, habiendo quedado lo mismo. Llega a ocurrir verdadera transformación, curación real, no imaginaria.

Ya hace bastante tiempo que Lévi-Strauss formuló la *teoría estructuralista* de la eficacia simbólica (1958: 168-185; también 1958: 151-167), que conserva fundamentalmente su vigencia. La eficacia real del chamanismo -y de ese análogo suyo entre nosotros que es el curanderismo- implica «la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo (...) en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva» (Lévi-Strauss 1958: 152), como contexto que hace posible la eficacia. La enfermedad lleva consigo una perturbación tanto biológica como social y psíquica. El ritual terapéutico viene a restituir la personalidad social y a conseguir la recuperación física, por intermediación de ciertos mecanismos psicofisiológicos. Los esquemas culturales de los que participan curandero y curados permiten «objetivar estados subjetivos, formular impresiones informulables e integrar en un sistema experiencias inarticuladas» (1958: 155). En su caso, el curandero, dada la vivencia íntima que tiene de los estados subjetivos de malestar y la habilidad que él ha desarrollado, acierta a sintonizar, a orientar su lenguaje y sus manipulaciones en orden a proporcionar traducciones asumibles del trastorno sufrido, de tal manera que se desbloquea el conflicto, y su resolución intelectual conlleva la disolución real de los trastornos afectivos y orgánicos. Por tanto, los diversos niveles están interrelacionados; sus estructuras se corresponden y conectan de alguna manera. En suma:

> Se trataría de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito (...), cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se quiere obtener en el nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta "propiedad inductora" que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas, capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo (Lévi-Strauss 1958: 182).

El propio Lévi-Strauss, ha tratado varias veces cómo los métodos psicoanalíticos se fundan en esos mismos principios.

Investigaciones más recientes, a las que se adhiere Pepe Rodríguez en las últimas páginas de su libro *Curanderos* (1992), apuntan a una *teoría inmunológica* para explicar la eficacia: Los rituales inciden en el sistema neurocerebral, cuyos impulsos electroquímicos se transmiten hasta la intimidad celular; de tal forma que se postula una correlación entre el sistema nervioso central y el sistema inmunitario, lo que dota al individuo de un ámbito de autonomía en la elaboración y en la superación de su patología.

Parece, pues, que lo sobrenatural y lo mágico, en cuanto tengan efectos objetivos en la sociedad y las personas, curando y procurando la salud, necesariamente forman parte, en un sentido amplio, de la naturaleza.

A partir de estas últimas teorías, podemos deducir que la actuación multinivel del curandero (intervención sobre el cuerpo, sobre el psiquismo, sobre lo social) desencadena repercusiones terapéuticas, cual transposiciones musicales de una escala a otra. Sus intervenciones tienen eco en todos los niveles constitutivos del ser vivo (organismos, aparatos, órganos, células) y afectan a todos sus niveles funcionales (anatómico, fisiológico, energético, psicológico, espiritual). Los trastornos en cada nivel no sólo pueden ser tratados mediante acciones específicas en su propio plano, sino también pueden resultar afectados como consecuencia de acciones en otros niveles, al formar todos parte de la unidad del sujeto vivo. Como comentaba una enferma de cáncer, tras una visita al curandero de la que se siguió una notable mejoría: «La quimioterapia habrá actuado en su nivel, pero yo he notado un gran cambio en otro nivel, dentro de mí».

Por supuesto, hemos de admitir que hay límites impuestos «infraestructuralmente» -diríamos- por lo físico respecto a lo biológico. Pero ignoramos los umbrales críticos de indeterminación (cfr. Chopra 1991). Igualmente admitimos la prioridad de lo biológico (en el fondo, de lo genético), con respecto a lo psíquico. Sin embargo, eso no obsta para que unas veces sea el cuerpo el que totaliza al espíritu, y otras veces sea el espíritu quien envuelva y totalice al cuerpo. En esta línea, podemos recurrir a la idea de la *unidualidad* cerebro-espíritu (Edgar Morin 1986: 81-84), que es una de las explicitaciones del moriniano «paradigma de complejidad». En efecto, una *teoría compleja* del hombre, en las antípodas del dualismo cartesiano, nos ayudará a concebir las interconexiones de lo orgánico y lo psíquico, lo material y lo espiritual, lo individual y lo colectivo, lo infra- y lo superestructural. Propone una antropología fundamental que interrelaciona la dimensión biológica con la psíquica y con

la sociocultural, y que piensa los bucles retroactivos de lo psicológico sobre lo fisiológico, de lo cultural sobre lo psicológico; y viceversa. Sobre tales supuestos, se entiende que la acción simbólica promueva no sólo eficacia psicológica, sino que se traduzca asimismo en eficacia social y eficacia biológica. Pues la intercomunicación y los bucles recursivos hacen de cada nivel causa y efecto de otros. Y de ahí se siguen posibles efectos de las alteraciones somáticas en el psiquismo, y de los reordenamientos psicológicos en el cuerpo; y otro tanto respecto a lo social.

La transversalidad de la práctica terapéutica se funda en la homología entre estructuras o niveles de organización que permite la traducción, de un plano a otro, de la solución hallada en alguno de ellos. El curandero actúa ahí como un intérprete, cuya sabiduría comienza por entrar en comunicación con ese interior del paciente donde están los resortes de la enfermedad y la salud. Entonces, su repertorio de remedios multifacéticos le sirve para intermediar con acierto, para -si es posible- desbloquear, reactivar, reequilibrar, superar contradicciones, suscitar la catarsis o la terapia. En tales procesos profundos e inconscientes, a los que llega el curandero, es donde radica la llamada «fe», en el sentido de actitud vivida, que es necesaria para sanar (que, por descontado, no tiene por qué coincidir con la fe en el sentido de creencias discursivamente explicitables). Por eso no es contradictorio que algunos sostengan que no es imprescindible la fe (entendamos, la fe confesada) para curarse. Lo ha captado perfectamente aquella curandera que afirmaba: «Al que dice que no cree hay que curarlo para que crea». Las verdaderas creencias tienen raíces más profundas de lo que pensamos.

La sabiduría del curandero culmina en aplicar principios curativos indistintamente empíricos y simbólicos, que, no obstante, en cuanto artefactos culturales, pueden desvelarnos sus mecanismos secretos. Todos los medios y remedios utilizados (imposición de manos, plantas, animales, palabras, ensalmos, conjuros, augurios, objetos sagrados como estampas o pan y agua benditos, talismanes, amuletos, exvotos, lavatorios, pociones, elixires, ungüentos, infusiones, emplastos, purgas, manipulaciones, rezos, romerías, etcétera) están culturalmente sobrecargados de simbolismos analizables. Obedecen a una lógica de las cualidades sensibles y de los significados metafóricos, ensamblados mediante correspondencias, simpatías, analogías, homologías, isomorfismos y toda suerte de transformaciones semánticas. Conforme a esta lógica, se instituyen sofisticados *códigos*, que dejan traslucir en sus mensajes

toda una teorización del cuerpo enfermo y su cura: escalas cromáticas, contrastes de sabores, olores y sonidos, frío y calor, sequedad y humedad, luz y oscuridad, días fastos y nefastos, influjos astrales, gracias celestiales, formas geométricas, espíritus o energías positivas y negativas, orificios de entrada y salida, desplazamientos espaciales o temporales... Así, palabras, gestos y objetos curanderiles manejan paquetes de significaciones, cuyos referentes biopsíquicos, bioculturales, resultan concernidos fácticamente, reestructurados y armonizados en definitiva.

Deberíamos reconocer a los curanderos como depositarios y transmisores de un verdadero conocimiento. Algunos desarrollos de la medicina de vanguardia, de la llamada medicina holista, se dan hoy la mano con la medicina popular; pues ésta es igual que aquélla cuando reconoce en el sujeto paciente, al mismo tiempo, aspectos orgánicos, psicológicos y socioculturales. El pasado y el futuro de la atención médica convergen, a medida que se alumbran los lados ocultos del sistema médico institucional. Frente al modelo de curación monofacética (propio del dualismo antropológico y el biologismo), hay otro modelo polifacético (propio de una visión unitaria y compleja de ser humano), que articula una intervención salutífera plurinivel: con técnicas anatómicas y fisiológicas, psicológicas y espirituales, donde no repugna que la causalidad empírica vaya de la mano con el influjo mágico y la gracia santificante.

En contra de los prejuicios racionalistas, el sistema médico europeo, de hecho, ha abarcado siempre la curandería, que no ha dejado de cumplir su función social y sanitaria, incluso clandestinamente. (A diferencia del chamanismo de las sociedades tribales, el curanderismo no existe independientemente, sino formando parte subordinada del sistema médico total.) La cuestión no es que haya enfermedades de curanderos, que no son de médicos, o que haya médicos que envíen pacientes a curanderos y viceversa. No es un problema de reparto del trabajo, sino de concebir la globalidad. Las tendencias actuales apuntan a una reconstrucción más completa y compleja del campo médico, donde tendrá su lugar el curandero tradicionalmente contrastado y posiblemente renovado, depurado de las viejas y nuevas formas de charlatanería. Tal vez preservar lo bueno del curanderismo permita a los pacientes -que algún día lo somos todos- planear mejor sus estrategias para sanar, contando con un sistema médico complejo. Pues el monopolio de la medicina industrial la ha convertido en una «profesión inhabilitante» que está a punto de consumar del todo la

expropiación de la salud de los ciudadanos del primer mundo, al par que ha abandonado a su suerte a la mayor parte de la humanidad.

En último análisis, postular una medicina más compleja y una visión antropológica más compleja significa pasar de la consideración cartesiana del hombre corporeo como *objeto*, es decir, como autómata, a la consideración del hombre global como *sujeto* autónomo. Una nueva teoría de la individualidad y la autonomía del sujeto vivo (como la elaborada por Edgar Morin) debe rescatar la cualidad de sujeto de las sombras metafísicas donde lo ha venido confinando la filosofía europea, filosofía de la dominación. Frente a sus perversas implicaciones, el carisma del curandero genuino aún perdura -no sabemos por cuánto tiempo- como metáfora de libertad y convivencialidad.

NOTAS

1. Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, reseña diversos tipos de adivinos y curadores, que interpreta conectados con los demonios: magos, nigromantes, hidromantes, encantadores, ariolos, arúspices, augures, pitonisas, astrólogos, genetliacos, horóscopos, sortílegos, salisatores (1982, I: 714-717). A lo largo del tiempo los tipos no han cesado de reconfigurarse: herbolarios, componedores de huesos, saludadores, ensalmadores, santiguadores, imponedores de manos, remediadores, masajistas, videntes, parasicólogos... Hoy, el moderno curanderismo urbano presenta una tipología cambiante: el tradicional con su don de durar, el seudocientífico o paracientífico, y el esotérico, ocultista o parapsicológico (Pepe Rodríguez 1992: 40).

2. Se trata de un lego capuchino que murió en olor de santidad por su celo en socorrer a los pobres, y que es objeto de culto en la parroquia de los capuchinos de Granada.

3. En Brasil y otros lugares de América Latina, las tradiciones chamánicas derivaron hacia un sincretismo ecléctico con la religión cristiana, por lo que a veces se encuentran a medio camino entre curanderismo y brujería.

4. Mircea Eliade sostiene que el elemento específico del chamanismo es el éxtasis, mediante el cual el chamán, como especialista en lo sagrado, emprende viajes cósmicos fuera del cuerpo, al cielo o al infierno. Los curanderos sólo unos pocos, y no siempre, actúan en trance. Sin embargo parece que nunca les falta, al menos en los momentos iniciales de su carrera, una

experiencia fuera de lo normal y una comunicación con la realidad profunda o sobrenatural, con visiones, apariciones y éxtasis que vienen a ocupar el lugar del «viaje» cósmico.

5. De manera minuciosa ha reconstruido esta genealogía, para la Sierra Sur jienense, Manuel Amezcua (1993: 150-153), remontándose a mediados del siglo XIX.

6. Esta es una idea muy difundida. Ya a fines del siglo XIX, Eugenio Olavarría, en carta a Machado y Álvarez sobre la medicina popular decía: «en la superstición española, como en la inglesa, escocesa e irlandesa, la mayor parte de curaciones descansan sobre el principio de transmisión del mal a una persona -viva o muerta-, a un animal o a un ser inanimado» (en W. G. Black 1889: 328).

7. Señala W. George Black que las explicaciones primitivas de la enfermedad son estas tres: «1º la cólera de un espíritu externo ofendido; 2º los poderes sobrenaturales de un enemigo humano; y 3º el desagrado del muerto» (1889: 274).

8. Ya señalaba Alfred Métraux, al analizar el chamanismo suramericano, que a su base hay dos teorías de la enfermedad (la caza del alma perdida y la extracción de proyectiles mágicos), y que sin embargo coexisten sin que su contradicción sea apenas percibida por los indios que las combinan en una misma curación (cfr. Métraux 1967: 95).

9. Una de esas clínicas que uno se tropieza en cualquier esquina hace la siguiente oferta, con grandes letreros sobre la pared: «Homeopatía, acupuntura, láser, lasercupuntura, masaje, yogaterapia, hidroterapia, geoterapia, helioterapia, dietética, auriculoterapia, reflexología podal, relajaciones, relaxoterapia, magnetoterapia, cromoterapia, estudio iridológico, fitoterapia, oligoterapia, gemoterapia, litoterapia».

10. El diccionario define *salud* como «estado en que el ser orgánico ejerce normalmente todas sus funciones» y como «estado de gracia espiritual».

11. Los sanadores moriscos, debido al proceso de desintegración de su cultura musulmana y a la marginación social, «se convirtieron inevitablemente en curanderos» (García Ballester 1984: 212).

12. Una teoría semejante defendía Antonio Machado Álvarez, en la carta suya incluida en el libro de W. G. Black: considera «toda esta medicina popular en su conjunto como una mera resultante del instinto primero y de la experiencia después, de la humanidad inculta» (1889: 346).

13. Podría exponer casos de cómo se reproducen estereotipos culturales, cómo los pacientes enseñan medicina a la curandera, cómo se adivina inocentemente lo que el otro está diciendo sin saberlo, cómo el antropólogo contribuye a la teoría del curandero, como se fabrican sin maldad visiones y maravillas. Y no me refiero a charlatanes, embaucadores y farsantes, que es capítulo aparte.

9
Lo empírico y lo simbólico en las acciones rituales de la etnomedicina

El enfoque y delimitación del fenómeno analizado en estas páginas, concerniente al ritual terapéutico en etnomedicina, se restringe -para preservar la coherencia del objeto de estudio- a las formas de curanderismo que podemos llamar tradicional, tal como lo encontramos hoy tanto en el medio rural como en el urbano. Queda excluida, por tanto, toda esa gama de terapias llamadas «alternativas», generalmente poco arraigadas y menos contrastadas por la prueba de la gente y el paso del tiempo, a las que, sin embargo, se podrán aplicar los mismos métodos de análisis, sin que estuvieran garantizadas las mismas conclusiones.

La actividad de los curanderos es primordialmente una práctica de tipo ritual, regida por procedimientos bien reglados, aunque su protocolo no esté escrito, que intermedia entre el estado de enfermedad del paciente y la ansiada salud, todo ello en un ambiente cuasi religioso, o abiertamente tal, donde, aun cuando se recetan remedios naturales, empíricos, funcionan en primerísimo plano los símbolos, junto a la carga emocional que implican. La práctica ritual, simbólica, es inexcusablemente característica del ser humano (que, si pretende eliminarla, sólo logra disfrazarla de algún sucedáneo racional); es, por el contrario, algo que nos aparta de la «conducta animal». No hay ritos naturales. No hay ritos biológicamente determinados. La «ritualización» no es nada natural ni animal, sino un comportamiento eminentemente simbólico y cultural (cfr. Heusch 1974: 679-713; Lévi-Strauss 1971: 616).

Como en el caso de cualesquiera otros aspectos de la cultura, todo sistema ritual adopta una configuración diversa en las diversas sociedades y contextos. No hay elementos rituales con valor universal. Cada elemento cobra su sentido en el seno de su sistema global, y ese sentido le es dado socioculturalmente. Por eso, es del todo inexacto hablar de «rito» con referencia a ciertas conductas estereotipadas de los animales: No es más que un falso ritual, aparente, consistente en mecanismos ya montados de antemano en cada especie, mecanismos que se desencadenan automáticamente ante estímulos específicos, como resultado de la

selección natural. En cambio, en el verdadero ritual, es el sistema estructurado por cada cultura el que confiere a tal o cual elemento, y a su combinación, su significado, e incluso sus efectos psicosomáticos particulares. Así se puede comprobar, por ejemplo, en el culto a los hongos alucinógenos, practicado por diversos pueblos: «Los alucinógenos no esconden un mensaje natural cuya noción misma parece contradictoria; son desencadenadores y amplificadores de un discurso latente que cada cultura tiene en reserva y cuya elaboración permiten o facilitan las drogas» (Lévi-Strauss 1973: 220). Es decir, en sociedades muy diferentes, la misma droga puede obtener efectos psíquicos opuestos, mientras que, por el contrario, drogas muy diferentes se utilizan, en distintas sociedades, con el mismo fin. La explicación yace no en un dato natural sino en la estructura, como en todo lo cultural.

La etología hace un uso erróneo, si habla de «rituales» para referirse a ciertos comportamientos animales pautados instintivamente o que se supongan genéticamente programados. En efecto, el *instinto*, controlado por la información natural, propia de la herencia biológica contenida en los genes, es diametralmente lo opuesto a la *acción ritual*, regulada por convenciones culturales, codificadas en una herencia social. Lo instintual y lo ritual dependen de tipos de información cualitativamente diferentes. No caben siquiera grados intermedios entre conducta instintiva y comportamiento ritual simbólico, sino grados incipientes de ritualización, en la medida en que se den rudimentos de cultura. (Por ejemplo, en ciertos comportamientos de chimpancés, tales como gestos aprendidos de sumisión por parte de hembras y machos jóvenes ante el macho dominante, o los gestos de éste «saludando» y «confortando» a su pueblo.) Para la existencia del rito debe darse necesariamente un aprendizaje y una información socialmente transmitida.

La acción ritual está socialmente codificada como un lenguaje

El ritual cumple una función mediadora, de superación de contradicciones vividas, objetivo que plantea y alcanza, al menos, en el plano simbólico e imaginario. Su secreto reside en la significación que opera en el psiquismo individual, cuya explicación es, no obstante, colectiva. Al tratar del significado del símbolo, hay una prioridad de lo *social*, o sea, de lo cultural, sobre la vida psíquica individual. El sentido/significado está codificado.

Significamos mediante códigos socialmente compartidos. Los códigos se remiten unos a otros, sin que haya un código privilegiado, un único código clave (al modo del postulado freudiano de la interpretación en último término sexual). Se da una «transferencia de sentido» (Lévi-Strauss 1985: 173) de un código a otro, de un plano a otro, incluso entre el sentido propio y el sentido figurado. Se efectúan constantemente transposiciones metafóricas entre uno y otro plano, como actividad mental. El lenguaje simbólico no es efecto de pasiones y sentimientos (el rito no pertenece al orden de lo irracional), sino *acto intelectual*. De manera que lo psicoorgánico y sexual representa tan sólo un código particular junto a otros. Y lo afectivo hay que concebirlo más bien como concomitante o subsiguiente a las operaciones mentales -salvo que responda a un estado del organismo-. Siempre hay una organización de las pulsiones afectivas: el significado depende de la «posición», de las relaciones. El significado resulta de la conjunción de los códigos, «deriva de su ajustamiento recíproco» (Lévi-Strauss 1985: 176), nunca de la reducción a uno de ellos.

En la interpretación del pensamiento simbólico, debemos recusar tanto el reduccionismo unilateral como el empirismo, que es una de sus variantes. Pues el significado deriva siempre de las relaciones, de la puesta en relación, que a su vez obedece a «sujeciones mentales» (*ibídem*: 180). El espíritu humano impone ciertos esquemas, ciertas operaciones, cierta invariancia, que se expresan en las creaciones diversificadas de cada tradición cultural.

Si toda la vida social puede verse teóricamente como un complejo sistema de comunicación, máxime las acciones rituales. Las prácticas curanderiles pertenecen al conjunto de los hechos sociales y se les debe aplicar la misma óptica. Todo ritual consta de signos gestuales y orales. El gesto es prioritario, a la vez que requiere complementariamente la palabra mítica. Para estudiar los ritos es preciso analizar los objetos y sustancias empleadas, sin separarlos de su naturaleza simbólica peculiar. No es un uso ordinario del lenguaje: «El valor significante del ritual parece acantonado en los instrumentos y en los gestos: es un *paralenguaje*. En tanto que el mito se manifiesta como *metalenguaje*» (1973: 67). Su complejidad semántica es mayor y emana por encima de la materialidad de lo ejecutado. Como afirma Lévi-Strauss, «los mitos y los ritos pueden, también ellos, ser tratados como modos de comunicación: de los dioses con los hombres (mitos), o de los hombres con los dioses (ritos)» (1973: 68). Aunque los interlocutores divinos sean imaginarios, lo verdaderamente importante no radica en lo que la gente piensa o cree, o en los

discursos del entorno popular del curandero; más allá de la superficie de la conciencia, la investigación pretende ir más allá de la idea que el común de la gente se hace de su de su vida social, para desocultar el sistema 'verdadero', cuyos resortes permanecen habitualmente escondidos.

Lo específico de la acción ritual resalta mejor al compararla con la acción técnica y la acción lúdica. Es verdad que, de algún modo, toda acción humana encierra algo de técnica, algo de juego y algo de rito, pero caben igualmente distinciones bien pertinentes, conforme al planteamiento, objetivos y resultados de cada clase de actuación.

Constituyen tres tipos de «procedimientos» diferentes e independientes (no etapas de una evolución), cada uno de ellos obediente a sus específicas reglas y constricciones. Cada cual responde a una modalidad de transformación de las relaciones del hombre con la naturaleza, con la sociedad o con la divinidad, y, al transformarse las relaciones, también lo hacen esos términos que entran en relación.

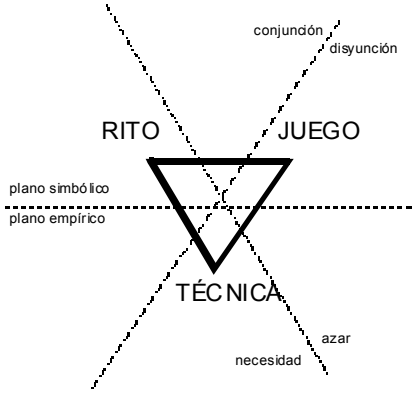
La *técnica* articula instrumentalmente, en un plano empírico que la opone al simbolismo propio del ritual y el juego, el sometimiento de un término de la relación a los fines del otro; o comporta el control efectivo de uno por otro, su instrumentalización, manejo o manipulación. Tiende a anular la autonomía de lo otro, o del otro, reduciéndolo a ser sólo un medio para las finalidades pretendidas por el sujeto técnico. Igual que el juego, engendra una asimetría. La técnica impone la dominación fáctica sobre entidades previamente autónomas, que se convierten entonces en dependientes. Este desequilibrio de la relación aproxima la técnica a las consecuencias del juego, con la diferencia de que aquélla alcanza su cometido como una necesidad del efecto que sigue a la causa, mientras que el resultado del juego es cuestión de azar.

El *juego* conduce como resultado la separación discriminatoria y la jerarquización de los participantes, divididos en ganadores y perdedores. Tiende a la producción de antagonismos (que, según los casos, pueden ser integradores, o destructivos). Propiamente el juego se sitúa en el plano simbólico (los juegos infantiles y de mesa, las competiciones deportivas, los concursos), yendo de la paridad inicial y la unión, basadas en la aceptación de las mismas reglas y en la igualdad de oportunidades, hasta la disparidad y disyunción provocada por el resultado que exige un triunfador (solo excepcional y provisionalmente termina en tablas). No obstante, algún género de juego podría darse en el plano empírico

(como el juego del mercado, el de la guerra, por ejemplo), sin dejar de generar idéntico resultado disimétrico. Y, en cualquier caso, toda acción lúdica presupone la incertidumbre del azar, la multiplicidad de bazas posibles, la imprevisibilidad del final, rasgo que la contrapone a la técnica y al ritual, los cuales establecen una estrategia estereotipada que, si se aplica bien, conduce necesariamente a su objetivo.

El *rito*, por su parte, induce a la conjunción de lo disjunto, a la superación de los antagonismos y contradicciones (haciendo vivir una misma suerte, una identidad común, el logro de una salvación, una curación, o una condena). Va desde la división o la separación de aquello a lo que se aspira hasta la (re)composición de la unión, la comunión con la meta deseada. En palabras de Lévi-Strauss, mediante la acción ritual «se restablece una asimetría preconcebida y postulada entre profano y sagrado, fieles y oficiante, muertos y vivos, iniciados y no iniciados, etcétera, y el 'juego' consiste en hacer pasar a todos los participantes al lado del bando ganador, por medio de acontecimientos cuya naturaleza y ordenamiento tienen un carácter verdaderamente estructural» (1962*b*: 58-59). El rito pertenece al plano de lo simbólico, como el juego y a diferencia de la técnica. Pero coincide con la acción técnica en el aspecto de la necesidad de sus resultados, derivados de la realización de una jugada privilegiada, seleccionada, certera, que tiene garantizado el éxito. Los ritos mágicos se asemejan más a la técnica, por cuanto pretenden intervenir en los procesos naturales y dominarlos. Por el contrario, los ritos de signo religioso se aproximarían más a cierto juego, en la medida en que la actitud religiosa implica dependencia de una voluntad sobrehumana, indomeñable y, por eso mismo, incierta y azarosa.

Como muestra el diagrama tripolar, las oposiciones y correlaciones que nos permiten definir el perfil de *técnica*, *juego* y *rito* giran en torno a tres líneas que demarcan diametralmente espacios semánticos de lo empírico frente a lo simbólico, lo conjuntivo frente a lo disyuntivo, lo necesario frente a lo fortuito.



Toda práctica terapéutica, como estrategia tendente a alcanzar la sanación, se mueve en el eje que bascula entre la acción técnica y la acción ritual, generalmente combinando ambas, tanto en medicina científica como en etnomedicina. El médico destaca el aspecto de intervención técnica, obliterando o minimizando otras dimensiones. El terapeuta popular o curandero, dependiendo de su orientación, propende en mayor o menor grado a utilizar la mediación ritual, sin descuidar del todo algunos resortes «técnicos», siquiera sea por la efectividad real que el simbolismo demuestra con frecuencia. El hecho es que la práctica puede resultar verdaderamente terapéutica con independencia de la «verdad» racional de las ideas que la acompañan.

Las creencias míticas y las prácticas rituales de la etnomedicina

La medicina popular opera en el marco de un sistema de creencias, muy variable pero coherente, cuya exposición primordial yace en la propia actuación ritual como práctica ceremonial, gestual, adobada de expresiones verbales no menos cargadas de poder. Lo hecho y lo dicho vehiculan ideas que circulan entre los curanderos y su entorno, donde se expone una concepción de la enfermedad y su curación. A veces se oyen prolijas explicaciones que, para el investigador, dan saltos de un registro a otro, pasando de las formulaciones tomadas de la tradición católica a otras vinculadas con el mundo de la magia o lo paranormal, sin excluir conocimientos de carácter médico, provenientes a veces de estadios precientíficos de

la medicina convencional. En principio cualquier elemento referido a la curación, por heteróclito que sea, es apto para ser incorporado por la terapéutica popular.

Hay ciertas líneas comunes en la manera de concebir la etiología, el diagnóstico y el tratamiento de la enfermedad. La *etiología* admite múltiples causas: Se pueden deber a un accidente, a la contaminación del aire y de los alimentos, a los microbios y virus, a la envidia o el aojamiento de algún vecino, a la acción de algún espíritu maligno, una energía negativa o una mala vibración. El esquema más corriente es pensar la enfermedad como intrusión de algo malo sea en el cuerpo o en el alma. A menudo se debe a alguna intromisión social, voluntaria o involuntaria, por parte de alguna persona; o bien está causada por intervención de la «suprasociedad» formada por los espíritus, los extraterrestres, los difuntos, los demonios, o la divinidad. En cualquier caso, creen que la dolencia ha sido permitida por Dios, y que siempre está bajo el supremo poder divino. Como el malestar no se acantona en el plano biológico ni se atribuye a causas meramente naturales, cabe una gama de enfermedades «no de médicos» o que «los médicos no saben curar», cuyo mejor exponente sería el mal de ojo (que puede afectar no sólo a los humanos sino a ganados y cosechas).

El *diagnóstico* tiene por cometido identificar la enfermedad, sus síntomas y su naturaleza, a fin de señalar el pertinente tratamiento. Diagnostican generalmente mediante preguntas y exploración del enfermo, aunque goza de mayor prestigio el diagnosticar por adivinación o videncia. Según los casos pueden emplear otros procedimientos o pruebas para determinar la presencia de la afección, su origen, o su gravedad. Diagnosticar equivale a comprobar ciertos síntomas del enfermo, pero también a descifrar ciertos signos exteriores que hay que saber interpretar y cuya semiótica cabría establecer.

Una vez identificado y nombrado el mal padecido, el *tratamiento* va dirigido a eliminarlo, expulsarlo, contrarrestarlo, a recuperar el equilibrio, la fuerza, el ánimo o la gracia. La teoría étnica del tratamiento contempla incluso la prevención. Tal, por ejemplo, es el fin del amuleto. Para protegerse del mal de ojo debe llevarse encima, colgado al cuello o en el bolsillo, según distintas opciones: una pata de conejo, una cruz de Caravaca, una higa, un escapulario, un lazo rojo, castañas de Indias, granos de trigo...

El punto de vista curanderil tiende a «cosificar» simbólicamente la enfermedad. Ésta es algo que, al salir del enfermo, es absorbido por el curandero, o tal vez transferido a la atmósfera, a animales o plantas, acaso a otras personas. Como si el mal ni se creara ni se

destruyera, sino que se trasladara. Por lo demás, detección, pronóstico y tratamiento no requieren necesariamente la presencia del enfermo, a veces ni siquiera que éste se entere. Tanto lo más concreto y palpable como lo más inasible se «materializa» en símbolos, o lo que es lo mismo, se simboliza en algún soporte sensible que ocupa metafóricamente su lugar. Todo esto desvela la construcción por entero cultural tanto de la patología como de la terapia, plasmada en ese punto de vista curanderil, que se adentra con su propio hilo de Ariadna por un laberinto de símbolos.

Los elementos creenciales se encuentran intrínsecamente ensamblados en las prácticas. Un curandero en lo que de verdad cree y confía es en lo que él hace, en su «poder», ya responda éste al modelo de la técnica, de la magia, o de la gracia divina. Las creencias manifiestas tienen también una gran importancia, suelen proceder de los estereotipos míticos tradicionales y sirven de legitimación y apoyo a la acción; cuentan con una lógica muy peculiar, que no impide las más sorprendentes incongruencias desde un punto de vista racional.

Las prácticas presentan un amplio catálogo, con toda clase de *recetas* curativas, paliativas, preventivas: Rituales religiosos, ascéticos, místicos, litúrgicos, festivos, ritos mágicos, manejo de poderes ocultos, tabúes, comportamientos salutíferos, remedios empíricos y medicamentos de la industria farmacéutica. El rasgo distintivo del curanderismo se encuentra precisamente en la no exclusión entre técnica y magia, entre remedio empírico y ritual simbólico, entre cuerpo y alma. La mentalidad curanderil, situada así en un campo unificado, previo a tales escisiones científicas, ha preservado, sin proponérselo, una profunda verdad, redescubierta hoy por la medicina holista.

La mayoría de los curanderos participa de la antiquísima tradición del uso de yerbas y plantas medicinales, a la que se añade el empleo de preparados caseros, ungüentos, lociones, licores, electuarios, etc. (de los que el recetar medicamentos de la farmacia no es sino una prolongación). Composturas de huesos y tendones y masajes musculares pertenecen también al nivel más empírico y «técnico». Pero lo típico es que éste no se da separado de los demás. Técnica y rito operan en el mismo contexto.

Los componentes mágicos aparecen limitados al lado benéfico de la magia, con expresa exclusión de la magia negra, de lo diabólico, de todo causar daño a los demás. Pero lo mágico y lo religioso van tan estrechamente entrelazados en la práctica que resulta imposible

deslindarlos, salvo metodológicamente, mediante el análisis, en cuanto modelos teóricos. La *magia* designa un modo de dominio simbólico humano sobre poderes de la naturaleza; mientras que la *religión* insiste en la dependencia humana con respecto al poder divino, que puede intervenir soberanamente, sobrenaturalmente, tanto en la naturaleza como en la sociedad, en el alma y en el cuerpo del individuo. A ambas las caracteriza la acción simbólica y ritual. Simbolización, ritualización, sacralización marcan los infinitos procedimientos canalizadores de un poder salutífero, salvífico. En ambos casos, el papel de la imaginación se vuelve crucial, en orden a constituir los más heterogéneos elementos sensibles -espacios y tiempos, personas, gestos, percepciones sensoriales, imágenes y toda suerte de objetos- en significantes cargados de sentido. Los códigos semánticos echan mano pertinazmente hasta de los más pequeños acontecimientos y experiencias, confiriéndoles la significación que en realidad tienen predispuesto hallar en ellos, de forma que siempre confirman sus suposiciones. Este mismo mecanismo contribuye a despejar la congénita ambigüedad de lo que ocurre y se vive, que así cobra un sentido, atribuible con razón a la eficacia del rito. Todo sentido afirma y reafirma la presencia de un poder. Y el poder de hecho experimentado, por ejemplo en el logro de la salud, viene a confirmar el sentido pensado y relatado.

La persona del curandero, protagonista o mediador del poder terapéutico, cataliza esta producción simbólica multiforme, pregnante de consecuencias. Si la mano simboliza el poder, la imposición de manos caracteriza el modo de acción por antonomasia de los mayores curanderos, llamados a veces «santos». El tacto y el masaje son importantes, igual que el tocar o acariciar objetos que son o fueron del santo (reliquias), el rozarlos por el cuerpo enfermo. Algunos adivinan la dolencia pasando las manos. El pensamiento clarividente que preanuncia el mal y sus remedios, sin necesidad de aprendizaje, muestra la sabiduría del espíritu. La conversación con seres espirituales, las plegarias y los conjuros, envueltos en un aura de secreto, ilustran el poder de la palabra. Hay curanderos que emiten su soplo o aliento sobre objetos (papel de fumar, estampitas, caramelos) que luego se ingieren o sirven para hacer agua bendita. La bendición de agua, sal, aceite, vino, etcétera, pone al alcance de los pacientes devotos una reserva tangible de remedios y profilácticos. Beber agua de ciertas fuentes, cercanas a un santuario o a la casa del curandero va asociado a incontables beneficios para la salud: Aquí, el efecto medicinal es a un mismo tiempo de índole empírica, mágica y espiritual. El fuego luce perenne en el consultorio-santuario de los «santos», o bien en su

tumba después de muertos, gracias a las velas regaladas por los devotos. También llevan ramos de flores. La mezcla de olores de flor y de la cera quemada difunde un penetrante perfume que, ahora por vía del olfato, subyuga sutilmente a ese ambiente liminar de la curandería. La mirada poco exigente también se recrea hasta el empalago ante la abigarrada exposición de imágenes del santoral popular, ante fotografías de curanderos célebres o de pacientes, y ante exvotos variopintos, que testimonian tanto los éxitos terapéuticos como el agradecimiento de los favorecidos. Los ojos, sin embargo, visualizan mucho más que la percepción objetiva de las cosas; entre ésta y la aparición sobrenatural, aseguran estar viendo, por ejemplo, luces portentosas en el cielo estrellado como señal divina, lágrimas en los ojos de una estatua de la Virgen, o, por dar una pincelada más concreta, la cara del santo Custodio en una losa lateral de su tumba de mármol, en Noalejo, provincia de Jaén (Amezcua 1993: 44).

Podemos comprobar cómo cada órgano sensorial, cada percepción, cada gesto, es susceptible de ofrecer una gama de diferencias perceptibles que, al convertirse en código, constituyen una vía para canalizar peculiares mensajes. Los ritos se sirven de tales códigos, los normalizan, acumulan un elenco de mensajes ya formulados y estereotipados, y, a partir de ahí, activan o inhiben su puesta en escena. Por ejemplo, el ritual de un camino o peregrinación, que en el contexto curanderil no es sino abreviatura del tránsito esperado de la enfermedad a la salud, se inicia ya con la ida a la consulta del sanador; se reitera periódicamente con la visita a la antigua casa o a la tumba del curandero canonizado por sus devotos; y puede replicarse en multitudinarias romerías a santuarios asociados a tal o cual «santo». Todo lo que se hace simboliza, y se espera que lo que simboliza haga un efecto, en virtud de esa traducibilidad de unos códigos en otros, que es la clave principal en todo este asunto.

Al aproximarnos al análisis de algunas prácticas curanderiles concretas, nos enfrentamos con los mecanismos simbólicos que son puestos en acción, remedios y ritos cuyo significado cabe descifrar. El catálogo de dolencias especificadas y tratadas, así como el repertorio de las recetas o procedimientos aplicados para la curación de cada una de ellas resultaría enormemente voluminoso y complicado. Pero cabe escoger unas muestras (la culebrilla, las verrugas, el mal de ojo) para intentar una demostración. Esta labor de análisis sin duda pondrá de relieve cuál es la teoría étnica acerca de la patología y su terapia, a la vez

que ayudará a comprender la razón escondida de su eficacia. Es preciso reconocer que la medicina popular, en al que se inscribe el curanderismo, en cuanto saber, conlleva una indudable información terapéutica y salvífica, de la que se deriva su poder, su efectividad real, en los casos en que se produce. No debemos esperar que se trate de un tipo de información «descriptiva» (es decir, denotativamente objetiva, positiva). Se trata de una información «pragmática» (que es aquella que opera algo, que modifica a la persona), e incluso se podría hablar de una información «soteriológica», si bien ésta no sería sino una modalidad de la anterior. Esa transformación en la persona supone la presencia de un poder. Claro está que de un poder no manejable a voluntad y que escapa a la reflexión consciente (por lo que se categoriza como «sobrehumano»), pero cuya intervención a través de símbolos y rituales se experimenta innegablemente. Ahí aparece abierto un espacio de posibilidades, de esperanzas, inexistente para la mirada positivista y esquivo a toda manipulación técnica, pero inherente a la condición humana, por mucho que varíen sus modos.

Los casos de curación de la culebrilla, las verrugas y el 'mal de ojo'

A. La *culebrilla* consiste en una dolorosa afección cutánea de origen viral, un tipo de herpes conocido como culebrilla. Al no haber tratamiento específico contra los virus, los médicos suelen recetar alguna pomada que atenúa los síntomas mientras el afectado sana. Está comprobado, sin embargo, que hay curanderos que curan la culebrilla con mayor eficacia y en menos tiempo. Los métodos empleados, más rituales que científicos, son enormemente heterogéneos, pero parecen obtener buenos resultados. La explicación corresponde a la eficacia simbólica. Ésta opera por medio de códigos, como quedó ya dicho. Voy a partir de una serie de descripciones particulares del tratamiento dado a la culebrilla por diferentes diecisiete curanderos de los que he recopilado información, en su mayoría de la provincia de Granada y alguno de Jaén y Málaga (véanse en *anexo* el material etnográfico utilizado).

Al llevar a cabo un análisis comparativo de los dispares tratamientos dados a la misma afección, uno se interroga qué pueden tener en común, si aceptamos que todos suelen alcanzar buenos resultados. Ante todo cabe resaltar que todos tratan la enfermedad con significados, y que son éstos los que vienen a ser equivalentes. Al examinar los elementos y procedimientos

empleados, se descubre no sólo una lógica de las cualidades sensoriales, sino también -como extensión suya- lo que podemos denominar una *lógica de las propiedades curativas*, entendiendo como tales las que, en un determinado contexto cultural, se atribuyen a una sustancia, a un gesto, a unas palabras, etcétera.

En los diversos casos estudiados, se observa que todos recitan alguna *oración* secreta, musitándola o con el pensamiento. Esta oración puede ser desde un padrenuestro hasta el más extraño conjuro o imprecación. Siempre invocan una instancia superior, ya sea sobrenatural (con oraciones religiosas), ya preternatural (por medio de mágicos conjuros): un poder que escapa tanto a la conciencia como al control técnico. Además, prácticamente siempre el curandero toca con sus manos, o las impone sobre el lugar afectado, como transmitiendo con este contacto manual el poder terapéutico del que está investido o del que es mediador. La intervención consiste en una acción eminentemente ritualizada.

De los casos mencionados, diez aplican como remedio algún tipo de untura (con diferente composición); cuatro casos hacen uso exclusivo de la imposición de manos, aparte de las oraciones; y los tres casos restantes se sirven de objetos tan heteróclitos como una aguja de hilar, un clavel u hojas de lechuga.

Parece haber como dos tradiciones netamente distintas: La de la pura y simple imposición de manos (que concentra en este gesto mágico-religioso todo su impulso curativo: como una fuerza que vence a la enfermedad). Y la otra que, además, pone en acción dispares elementos o preparados a los que se atribuye un valor terapéutico.

Algunos preparados se emplean como ungüento, para untar la zona donde aparece la culebrilla. Pueden ir desde la simple saliva a la mezcla de pólvora con limón y otras sustancias. Las recetas que incluyen pólvora configuran una tradición peculiar, ampliamente documentada por otras regiones. Por el contrario, recetas como la del clavel o la lechuga resaltan por estrambóticas e idiosincrásicas. La naturaleza de los preparados, por su parte, puede ser de procedencia animal (manteca de cerdo, saliva), vegetal (aceite, limón, lechuga, hierbas, clavel), o inerte (talco, tinta china, pólvora; o haber pasado de vegetal a mineral (la ceniza), sin que estas distinciones parezcan jugar aquí un papel significativo. Más que su origen, son ciertas propiedades asociadas a tales preparados, que conllevan significados de intencionalidad curativa, las que resultan pertinentes. Su efecto abarca desde la metáfora simbolista hasta la causación física; va del factor físico a lo psíquico, y de lo psíquico a lo

físico. Algunas de esas propiedades van dirigidas en ayuda del cuerpo enfermo, en un sentido biológico: Es sabido que el aceite y la manteca son un lenitivo que suaviza y nutre la piel; los polvos de talco calman la irritación y secan el exantema, y la talquistina, además, desinfecta. También se tienen por antisépticos el limón y la saliva. En cambio, otra serie de propiedades detectables apuntan ante todo simbólicamente en contra del herpes, concebido como pequeña «culebra» que está ahí, como un bicho al que es preciso eliminar: Así, la pólvora, la aguja pinchante y las tijeras cortantes semejan armas que hieren y matan la enfermedad; e incluso el clavel que se va marchitando, es decir, que muere, refleja una imagen cabal de la muerte invocada contra la culebrilla.

De esa muerte que se desea inferir es asimismo prefiguración -y parte del conjuro-, en forma de sinécdoque, el color *negro*, presente en el hilo negro con que se hacen cruces (hilo esgrimido como sierpe contra sierpe, contra el herpes, para derrotarlo), la pólvora negra, la negra tinta china agregada a la mezcla, y hasta la oscuridad implícita en la recogida de ciertas hierbas -que según un curandero debe hacerse antes de que salga el sol-. Tampoco faltan connotaciones del polvo, la pólvora y la ceniza, con un carácter a todas luces mortuorio o mortífero. La ceniza puede significar, también, limpieza (se empleaba tradicionalmente para hacer la colada, antes de llegar los detergentes industriales).

Cada ritual concreto efectúa la aplicación de un remedio sobre la zona castigada por la culebrilla. Tal proceso incorpora a veces gestos o signos, como el hacer cruces, cuyo significado es ambivalente: bendecir el preparado para cargarlo de poder, o bien con ese signo oponerse al mal, ahuyentarlo y vencerlo. En algún caso, se realiza la untura trazando no sólo cruces sino círculos esotéricos, como queriendo cercar y rendir al enemigo, a fin de acabar con la dolencia. Ese mismo movimiento de cerco se hace, con el clavel mojado con saliva, alrededor del exantema. La acción ritual representa un proceso cuyo armazón se pretende replicar en el plano de aquel otro proceso por donde discurre la enfermedad. Y la repercusión ocurre.

La sanación se produce generalmente en el plazo de pocos días. No faltan casos en los que -aseguran de forma a todas luces hiperbólica- la curación es instantánea. Lo más común es repetir la cura al menos tres días consecutivos. Este período de tiempo lo menciona casi la mitad de los casos, evocando subrepticiamente la creencia en la resurrección al tercer día, o el refrán de que «a la tercera va la vencida», o ideas cabalísticas. Algunos señalan que el número

de días debe ser tres o múltiplo de tres, o simplemente un número impar. Otros, con más sentido común, se limitan a indicar que habrá que seguir el tratamiento hasta que cure.

La mayor o menor tardanza en sanar tiene que ver, según parece, con ciertas circunstancias de la propia culebrilla. Una curandera declara que a veces la culebrilla está no sólo en la superficie, sino a nivel profundo, de modo que es necesario primero sanear «lo de dentro», para que luego «se quite por fuera». Y esto puede llevar tiempo. Conforme a otra interpretación, todo dependerá del sexo de la culebrilla, pues afirman que las hay machos y hembras (se da la coincidencia de que estas ideas acompañan a todos los casos en los que la pólvora entra como ingrediente del ungüento, sin que se evidencie por qué). Conjuntando las cosas que se dicen a propósito del sexo de las culebrillas, resulta lo siguiente: La hembra, si está sola, es más fácil de curar (se la considera más débil y fácil de vencer); bastarán tres días. Eliminar al macho es más trabajoso; requieren doble o triple de días. Pero la hembra puede ser peor, si no está sola: entonces hay culebrillas «dobles», o una que forma «nido», «pone huevos», «cría» hijos. También pueden renacer más tarde con los cambios de estación.

B. El caso de la desaparición de *las verrugas* no es menos sorprendente. De un total de 258 curanderos censados, y contabilizando a los que afirman curarlo «todo», se da en torno a un sesenta por ciento que tratan la culebrilla y un porcentaje similar que cura el mal de ojo; en cambio sólo un treinta por ciento presentan la virtud de curar verrugas. Tal vez suponga una mayor dificultad, tal vez exista menos demanda. Lo cierto es que se cree que ese don requiere alguna circunstancia muy particular, por ejemplo, ser una persona que ocupe el quinto lugar entre sus hermanos, siendo todos varones o todas hembras.

Los métodos aplicados para que sanen y desaparezcan las verrugas son dispares: sólamente rezar, contar con exactitud el número de verrugas, tocarlas con el dedo, aplicarles determinadas sustancias; o bien, una combinación de más de un rasgo. En todos los casos (consúltense los materiales incluidos en *anexo*) parece darse alguna forma de oración, aunque no en todos se diga expresamente. La mano o el dedo que toca con poder curativo concurre en todos los casos, excepto cuando es el paciente quien realiza la acción, ya sea aplicando el remedio indicado en la visita al curandero, o bien, sin tener que visitarlo personalmente, haciendo el recuento de sus verrugas, para lo que sin duda utilizará su propio dedo. Pero

siempre se efectúa un *gesto* de dominio sobre la afección: untar, restregar, tocar, hacer cruces, contar.

La actitud psicológica básica de los pacientes es de confianza en el curandero, a veces se les pide expresamente. En algún caso de les recomienda olvidarse de las verrugas, después de aplicar el remedio. Los curanderos, por su lado, pueden verse afectados, como contrapartida de la curación, hasta sentirse enfermos o sufrir dolor de cabeza. Pero la mayoría no menciona nada de esto, que, por lo demás es un rasgo genérico de una concepción de la enfermedad como entidad negativa que se traspasa, o de la curación como energía que se suma y se resta.

El ritual terapéutico discurre en el triple plano, imaginario, simbólico y real. En el plano imaginario están las referencias a poderes sobrenaturales, por medio de oraciones, y la invocación de poderes/dones preternaturales o naturales, mediante conjuros. Al plano simbólico pertenecen la mano o el dedo que despliega gestos eficaces, la acción de contar y recontar como forma de control, y los mismos plazos de tantos días o semanas que se estiman necesarios para culminar la sanación. En el plano empírico, se encuentran las sustancias empleadas: saliva en ayunas, ungüento, clara de huevo, diente de ajo, aceite, agua, sangre menstrual, etcétera.; pero aquí lo empírico es indisociablemente simbólico, puesto que la efectividad entendida como relación causa-efecto científicamente constatable, puede ser falsa.

No es que se descarten las propiedades terapéuticas de las unturas (muy dudosas si aceptamos una interpretación vírica de las verrugas); pero no podemos detenernos ahí. El análisis nos conduce a las cualidades semánticas, de índole curativa, subyacentes en las creencias populares, que prestan su contenido a las acciones rituales que se emprenden. En efecto, la saliva en ayunas, máxime la de una persona carismática, significa un poder antiséptico y al tiempo la gracia de la que está investida la curandera. El ungüento, de fórmula secreta, no puede ser sino un fármaco maravilloso, capaz de extirpar las supuestas raíces de la verruga, siempre que contribuya a neutralizar los mecanismos que realmente originan su aparición. La clara de huevo posiblemente juega con la oposición entre lo «oscuro» de la verruga y lo «claro» del antídoto que se propone restituir la claridad suave de la piel. El diente de ajo, tanto por su carácter reconocido de poderoso antiséptico, como por ser «diente» que muerde, presagia un eficaz ataque a las verrugas. El agua, que purifica, y el aceite, que suaviza, nutre y fortalece la piel, se convierten en aliados muy convenientes para eliminar esa

mancha y esa rugosidad representada por la verruga. La sangre menstrual, de connotación contaminante, constituiría simbólicamente como un tóxico para envenenar al enemigo, haciendo que la verruga se marchite.

Los rituales terapéuticos curanderiles pasan, sin problema, de un plano a otro. En realidad proceden efectuando traducciones de uno al otro, estableciendo analogías y correspondencias, conservando aquí y allá las mismas homologías estructurales, orquestando simultáneamente varios registros, o bien privilegiando uno solo de ellos, con el único fin de obtener buenos resultados en la curación de la dolencia que aqueja al paciente.

Análisis como los aquí esbozados desvelan cuáles son los mecanismos y la lógica que intervienen en la sanación por métodos curanderiles. Aparte del simbolismo ritual, con la eficacia real que se le reconoce, siempre queda en el aire la pregunta acerca de si, además, las sustancias que se usan (aceite, manteca, pólvora, limón, ceniza, tinta china, talco, agua, ajo, clara de huevo, etc.), contienen componentes químicamente eficaces, es decir, elementos que favorezcan específicamente la desaparición de las culebrillas o de las verrugas. La verdad es que no se dispone de información científica sobre el particular; aunque tampoco sería de extrañar que así fuera, al menos en el aspecto sintomático. Pero insisto en que la consideración empirista no basta para dar cuenta de la eficacia conseguida.

C. El popularmente llamado *mal de ojo*. A diferencia de las culebrillas y las verrugas, perfectamente tipificadas por la ciencia médica, está claro que el mal de ojo no es una enfermedad estrictamente definible ni homologada. Se denomina así a un síndrome consistente en un cuadro de padecimientos de etiología a veces indeterminable por la medicina científica, pero no por ello menos reales. Comporta un profundo malestar corporal y anímico, a veces una mala fortuna, que son atribuidos al aojamiento en determinados contextos sociales. El malestar o el infortunio pueden ser reales, pero evidentemente no existen los aojadores, salvo en la imaginación del que cree en ellos. Con todo, el esquema cultural de esa creencia tiene la ventaja de conceptualizar (como «mal de ojo») ciertas cosas que ocurren, para las que se carece de explicación. De manera que, más que una aberración afectiva, lo que se hace es satisfacer una imperiosa necesidad de explicación, preferible a la total incomprensión; y al mismo tiempo se aporta socialmente un tratamiento por ventura eficaz para disipar la angustia concomitante y para eliminar el propio malestar.

La idea es que el origen del mal de ojo (véase el material etnográfico en el *anexo*) se encuentra en algunas personas, generalmente vecinas, identificadas con frecuencia como mujeres, o bien como alguien bizco (proyectando la mirada torcida del sentido figurado en el propio). La clave está en el ojo y su mirada. No falta quien dice que al ojo del aojador de le pone una «telilla». Pero es, sobre todo la actitud moral de envidia, malquerencia o mala idea la que califica esa mirada patógena, dotada de una «fuerza», un «espíritu», una «energía negativa», una «sombra». Casi todos parecen concordar, sin embargo, en que la persona puede causarlo *involuntariamente*, sin intención y sin darse cuenta. En esta paradoja se expresa una sabia prevención para no entrar en la búsqueda de culpables y en una dinámica de venganzas, tal como se han descrito en otros contextos. El origen queda así en el anonimato y la irresponsabilidad.

El aojamiento puede recaer sobre personas, sobre animales y plantas, sobre bienes, aunque destaca la insistencia con que se señala a los niños -en particular niños pequeños- como objeto por antonomasia en que se ceba el mal de ojo. Su incidencia es muy frecuente. Sus síntomas residen en cualquier enfermedad o daño; se presentan como un estado de debilitamiento general, flojedad, acompañado de vómitos o diarreas, con dolores, fiebre y ojeras, y la mollera hundida. Quien sufre mal de ojo puede llegar a morir. Por eso, la gente trata de prevenirlo mediante amuletos protectores (por ejemplo, colgando al cuello del niño una cruz de Caravaca, o un escapulario, una medalla, una higa, un cuernecillo de hueso, o bien teniendo cerca una cabeza de ajos, castañas de Indias o granos de trigo). También se piensa que el que emite el mal con sus ojos puede evitarlo por medio del llanto, o rezando alguna jaculatoria: dos formas de purificar la mirada y la intención.

El mal de ojo se presta, por su propia naturaleza, a ser uno de los exponentes más claros de la concepción popular de la enfermedad y la salud. Generalmente se califica como «enfermedad no de médicos». Parece caer más bajo el umbral de la magia que de la ciencia y, en consecuencia, los facultativos no saben muy bien cómo diagnosticarlo ni cómo tratarlo. Aunque su existencia está ampliamente implantada en numerosas zonas, hoy día aparece difuminado no sólo el causante del maleficio sino también su mismo carácter mágico; la gente suele explicarlo en términos de desequilibrio orgánico global, un tanto inconcreto, o a lo sumo como un desequilibrio de la energía vital.

En cuanto al modo de tratamiento, encontramos los recursos consuetudinarios de la curandería: oraciones, conjuros, gestos y empleo de sustancias u objetos, en el marco de una intervención simbolizadora. La creencia en la «gracia» o «energía» de la que es portador el curandero, junto a una confianza más o menos explícita del paciente (o bien de algún familiar muy allegado), crean el ambiente adecuado, donde acontece la comunicación terapéutica. En ella, prácticamente siempre se hacen oraciones o rezos y, en algún caso, conjuros contra las fuerzas malignas, como acompañamiento de los gestos actuados. Éstos, en los casos investigados, consisten en imposición de manos, o a menudo masajes, sea en la cabeza o en el vientre, o en ambos sitios. En casi todos los casos se hacen cruces, repitiendo el gesto una y otra vez. Caben acciones singulares, como hacer las cruces desde cada ojo hacia la nariz, o ponerse a mirar el agua correr. La manipulación de ciertos elementos abarca, según proceda, tallos de romero y olivo, que se queman; ramitas de romero, aguardiente, o saliva, para hacer las cruces; aceite, o aceite y agua, para el masaje; limón con agua y azúcar para tomar; o una dieta líquida.

Las propiedades terapéuticas, reales o simbólicas, atribuidas al empleo de tales sustancias y a la ejecución de tales acciones se ven reforzadas por la cabalística de los números (por ejemplo, han de ser tres tallos de romero y tres de olivo; o nueve tallos de romero) así como por una codificación del tiempo que, según el caso, manda reiterar la cura durante nueve días, o estar tres días a dieta. Otros consideran momentos especialmente propicios para la curación el jueves o viernes santo, en el curso anual, o la salida y la puesta del sol, en el ciclo diario.

La invocación de poderes mágicos o religiosos, y la señal de la cruz que los esgrime frente al mal de ojo, con repetitivo ademán conminatorio, destaca en estos rituales como principal estrategia de contraataque, inseparable de la aplicación manual, que oscila desde la forma de pura significación o mensaje espiritual hasta la de masaje fisioterapéutico, sin que una cosa excluya la otra. Esta aplicación se centra en dos núcleos de vital importancia: en la cabeza, donde se procesan lógicamente ideas, símbolos y estados psicoafectivos, y en el vientre, donde se procesan alimentos y jugos orgánicos.

Todas las acciones vienen a representar, a su modo, un proceso análogo al que se pretende cumplir y que, en definitiva, no es sino el tránsito de la enfermedad a la salud. Así funciona la repetición del gesto de signar cruces (como si insistiera hasta conseguir que el

enemigo ceda y abandone el campo), la insistencia en el masaje, la reiteración del tratamiento durante varios días, la quema de tallos de romero y olivo (que se consumen y cuyo humo se disipa), el agua que se mira pasar y pasar.

Finalmente, el mal de ojo «sale», abandona a la persona afectada. En ocasiones, conforme al estereotipo creencial, el malestar y la fiebre se traspasan al curandero, que los padecerá unos días.

Hay que subrayar la importancia terapéutica de la relación con el curandero y su entorno, en cuanto mediadora para el restablecimiento de la integración social y familiar, y para la restauración del «orden» psicosomático y orgánico, todo ello aparejado a la sanación.

En realidad, preocuparse por alguien y prestarle atención en sus necesidades repercute favorablemente en su salud, tanto biológica como emocional. Si, como sabemos, la mayor parte de los aojados son niños, el llevarlos al curandero manifiesta ya ostensiblemente un cambio de actitud hacia ellos, que por sí sola influye en corregir las posibles causas de su malestar. En la actualidad, los psiquiatras infantiles señalan muchos trastornos infantiles (por ejemplo, la anorexia grave del bebé, el sueño inquieto, etc.) que, una vez descartada la existencia de una causa física, pudieran deberse a una depresión infantil, pero con mayor frecuencia tienen su origen en la relación entre el niño y su madre o la persona que lo cuida. De ahí que una modificación acertada de las relaciones interpersonales incida sin duda positivamente en ese estado de inapetencia, apatía, pasividad y falta de ganas de vivir que caracteriza a las víctimas del mal de ojo. La mediación del curandero y del sistema etnoterapéutico que encarna, resulta clave en esa elaboración del malestar padecido, al aportar significantes que permiten pensar la situación, y al proporcionar andaderas para dar los pasos que conducirán al estado de sanidad normal, al tiempo que se disipa la angustia vivida.

El curandero cuenta en su intervención, como ya he dicho, con el apoyo de poderosos aliados, tanto de la magia como de la técnica, de las que el paciente es objeto, de modo que, operando por analogías y homologías, utiliza lo técnico ritualmente y confiere de hecho a lo ritual una función de técnica psicoorgánica. Y logra -cuando realmente lo consigue, claro está- que la superación de conflictos en un plano induzca su superación en otro aparentemente desligado de aquél.

La estructura del ritual, y diferentes hipótesis acerca de su eficacia

Nadie puede negar fehacientemente que el pensamiento «salvaje», el saber precientífico, como la mentalidad popular de nuestra cotidianidad, siempre han obtenido en múltiples dominios, e igualmente en el de la medicina, verdaderos aciertos, incluso a nivel biológico, en cuanto *ciencia de lo concreto*: «aunque no haya conexión necesaria entre las cualidades sensibles y las propiedades, existe por lo menos una relación de hecho en gran número de casos», de modo que a veces «corresponde también a una realidad objetiva» (Lévi-Strauss 1962*b*: 34). Pero, además, se dan verdaderos efectos, igualmente biológicos, por vías del simbolismo ritual, lo que nos lleva a postular efectos empíricos de lo simbólico.

El propio Claude Lévi-Strauss, en sus análisis del rito y del chamanismo, nos proporciona hipótesis, plenamente vigentes, en orden a la explicación y comprensión cómo opera el curandero y cómo sanan sus clientes, es decir, cómo se produce una eficacia terapéutica real por métodos etnomedicinales.

Volviendo sobre la caracterización del rito, lo definen tres componentes: «consiste en palabras proferidas, gestos hechos, objetos manipulados» (Lévi-Strauss 1971: 606). Cada uno de estos componentes es un condensado simbólico, que connota un sistema global de ideas, representaciones y creencias compartidas, que hubiera necesitado interminables razonamientos para explicitarse discursivamente. De manera que gestos y objetos «son otros tantos medios que el ritual se procura para evitar hablar» (p. 607). Mientras que las palabras rituales, esa recitación que acompaña al rito, tienen menos importancia por lo que dicen que por «cómo lo dicen». Y es esto último lo que interesa analizar.

La utilización de esos tres componentes, palabras, gestos y cosas, echa mano de procedimientos idénticos. En primer lugar, la fragmentación o segmentación dentro de cada clase de frases, gestos y objetos, generando hasta el infinito distinciones de los menores matices, «oposiciones infinitesimales», cuyo significado debe averiguar el análisis aislándolas y relacionándolas. En segundo lugar, como ya se he hecho notar, la repetición insistente de la misma fórmula, o de fórmulas parecidas, con breves intervalos a los que sigue una nueva retahíla de fórmulas, a veces vacías de sentido, entre las que despunta una tenue significación. Ambos procedimientos, fragmentación y repetición, se oponen, pero resultan a la par complementarios, e incluso el primero podría entenderse como una variedad del segundo.

Mediante las operaciones que le son propias, el ritual tiene por función superar e integrar oposiciones, como las que se dan entre diacronía y sincronía, periodicidad y aperiodicidad, tiempo reversible y tiempo irreversible, y también entre enfermedad y salud. El rito mágico persigue obstinadamente su objetivo, imponiendo su esquematismo, hasta el punto de que, más allá de la vacuidad con que puede tropezar su juego irracional, cumple otra función («senatorial» la llama Lévi-Strauss), que introduce pausas, etapas intermedias, una actitud reflexiva, como una temporización capaz de atemperar cualquier acción humana.

El secreto de la ritualidad terapéutica se encuentra tan lejos del empirismo como del misticismo. La conducta ritual no se explica, como se figura cierto naturalismo trasnochado, por una reacción espontánea frente al mundo vivido, cuando éste hace presagiar un riesgo que engendra un estado afectivo de ansiedad, que a su vez produciría un comportamiento ritualizado a fin de exorcizarlo. Semejante concatenación no es en absoluto evidente. El peligro no da lugar a un ritual necesariamente. La acción ritual, por supuesto, repercute en toda la persona, en su intelecto y en su afectividad; pero la explicación no se encuentra del lado de la afectividad. Ésta no es nunca la causa, sino efecto. De modo que «es necesario ver en las conductas mágicas la respuesta a una situación que se revela a la conciencia por medio de manifestaciones afectivas, pero cuya naturaleza profunda es intelectual» (Lévi-Strauss 1958: 167). Lo afectivo no es un dato primitivo. Por eso, tampoco el misticismo entraña ningún valor explicativo. El hecho es que, ante una situación incierta simplemente vivida, el hombre no siente angustia salvo que sea de origen fisiológico, debida a un desorden orgánico. Pero la ansiedad que acompaña al ritual es primariamente de origen y orden «epistemológico», no existencial. No va de lo vivido al pensamiento, como cree el funcionalismo, sino del pensamiento (separado de la vida) a lo vivido. «El ritual no es una reacción a la vida, es una reacción a lo que el pensamiento ha hecho de ella. No responde directamente ni al mundo ni siquiera a la experiencia del mundo; responde al modo como el hombre piensa el mundo» (Lévi-Strauss 1971: 615). Lo que se propone es, entonces, superar la resistencia que ofrece al hombre su propio pensamiento; de modo que la vivencia de ansiedad expresa una segunda intención, un *conflicto lógico* más o menos inconsciente, que hace surgir el miedo y en cuya resolución o reestructuración interviene el rito. Lo sorprendente, aquí, está en cómo a veces la resolución de un conflicto de carácter lógico profundo induce la resolución de un conflicto en el nivel biológico.

Esas prácticas rituales que, en ocasiones, pueden antojársenos estrambóticas y sin sentido, en realidad están llevando a cabo, al actuarse, complejas operaciones intelectuales. Así, el ritual, partiendo de discontinuidades discernidas especulativamente por la inteligencia, se propone salvar la contradicción, cumple la función «consistente en reconstruir lo continuo mediante operaciones prácticas» (Lévi-Strauss 1971: 616), pues «la función propia del ritual es claramente preservar la continuidad de lo vivido» (Lévi-Strauss 1983: 219), al tiempo que va renovando la memoria colectiva frente al olvido, va fijando etapas del calendario como hitos de un camino, dotando de sentido a una historia, o a una biografía. El rito pertenece al orden de lo *actuado*, como si dijéramos al ámbito sacramental del *ex opere operato*; pero actúa como un operador lógico, cuya efectividad repercute en el alma y en el cuerpo, en la comunidad y el individuo.

Los párrafos precedentes exponen los supuestos sobre los que descansa la *teoría estructuralista* de la eficacia simbólica (1958: 168-185; también 1958: 151-167). La eficacia real del chamanismo -y de ese análogo suyo entre nosotros que es el curanderismo- implica «la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo (...) en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva» (Lévi-Strauss 1958: 152), como contexto que hace posible la curación. La enfermedad lleva consigo una perturbación tanto biológica como social y psíquica. El ritual terapéutico viene a restituir la personalidad social y a conseguir la recuperación física, por intermediación de ciertos mecanismos psicofisiológicos. Los esquemas culturales de los que participan curandero y curados están predispuestos para «objetivar estados subjetivos, formular impresiones informulables e integrar en un sistema experiencias inarticuladas» (1958: 155). En su caso, el curandero, dada la vivencia íntima que tiene de estados subjetivos de malestar y la habilidad que él ha desarrollado, acierta a sintonizar, a orientar su lenguaje y sus manipulaciones en orden a proporcionar traducciones asumibles del trastorno sufrido, de tal manera que se desbloquea el conflicto, y su resolución intelectual conlleva la disolución real de los trastornos afectivos y orgánicos. Se postula que los diversos niveles están interrelacionados; sus estructuras se corresponden y conectan de alguna manera. En suma:

> Se trataría de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito (...), cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se

> quiere obtener en el nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta "propiedad inductora" que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas, capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo (Lévi-Strauss 1958: 182).

Los métodos psicoanalíticos, y seguramente todas las terapias de enfoque holista, se fundan en esos mismos principios.

Investigaciones más recientes, apuntan a diversas hipótesis tendentes a una explicación científica de la eficacia real por medios simbólicos, o al menos vienen a clarificar sus fundamentos. Llegamos a entrever que lo «sobrenatural» y lo «mágico», en cuanto tienen efectos objetivos en la sociedad y las personas, curando y procurando la salud, realmente forman parte no sólo de la condición humana, sino, en un sentido amplio, de la naturaleza. Se trata, en el fondo, de averiguar la comunicación del sistema neurocerebral con otros sistemas (el muscular, el endocrino, el inmunitario...). Se trata de demostrar una experiencia cotidiana: que así como los trastornos orgánicos se traducen en estados anímicos y en perturbaciones del pensamiento, así hay elaboraciones simbólicas del pensamiento (consciente e inconsciente), cuyo mediador es el curandero, que repercuten en la vivencia psicoafectiva y en el equilibrio orgánico, cerrando el círculo de la recursividad bio-psico-cultural. Sus formas, condiciones y límites están pendientes de clarificar más ampliamente.

La *neurofisiología* soviética indagó sobre el hecho de que el cerebro hace enfermar y hace sanar.

La actual *neuroendocrinología* está despejando las bases científicas que explican cómo es posible dejarse morir de tristeza, o vencer una enfermedad tenida por incurable. Estudia cómo la hipófisis controla las glándulas suprarrenales, que segregan dos hormonas, cortisol y adrenalina; la primera, por ejemplo, entre otras cosas, modula el sistema inmunológico. A la vez, el hipotálamo libera diferentes hormonas, como las endorfinas, que calman el dolor y dan sensación de bienestar. Estas comprobaciones de los neuroendocrinólogos, elucidando esos complejos mecanismos que confirman el poder del cerebro sobre la salud y la enfermedad, vienen a dar la razón a la sabiduría popular y a coincidir con la constatación de los etnólogos, que encuentran personas con una habilidad

especial para activar favorablemente tales mecanismos, valiéndose de códigos culturales compartidos con sus pacientes.

Para la *teoría inmunológica*, lo que ocurre es que los rituales inciden en el sistema neurocerebral, cuyos impulsos electroquímicos se transmiten hasta la intimidad celular. La *psiconeuroinmunología* postula una correlación entre el sistema nervioso central y el sistema inmunitario, lo que dota al individuo de un ámbito de autonomía en la elaboración y en la superación de sus patologías. El cuerpo puede defenderse mejor o peor, en lo que el sistema inmune actúa como variable independiente. Pero, además, se ha probado la comunicación entre el sistema nervioso y el sistema inmunológico, rompiendo con un dogma que afirmaba lo contrario:

> Los avances de la neuroinmunología han demostrado que el estado psicológico de hombres y animales de experimentación modula las respuestas defensivas inmunes. Asimismo, las células de la glía, población celular del cerebro que complementa y regula las funciones de las neuronas, pueden captar mensajes químicos que envían las células inmunológicas (Rubio Arazuri 1995: 38).

Los mensajes enviados, que ordenan, por ejemplo, fabricar un anticuerpo, son proteínas, llamadas citoquinas, que cuentan con receptores específicos en la membrana celular, que así descifra su significado. Entre las células de ambos sistemas se emite y recibe información inmunológica, según se ha demostrado recientemente en el Instituto Cajal del CSIC. Trabajando en el laboratorio con ratones, al ser infectados por el virus de la encefalomielitis, células nerviosas de la glía producen una citoquina (Factor de Necrosis Tumoral), biológicamente activa, que aniquila las células tumorales. Esta demostración del circuito de comunicación entre el sistema nervioso y el inmunológico, abre una puerta abierta al influjo psíquico sobre la respuesta inmune.

La *psicología neurocognitiva* investiga hoy en el papel de los símbolos culturales en el control del funcionamiento cerebral. La clave está en que el sistema nervioso central, por el que toda patología está influida, es el mismo sistema en que radica la función simbólica.

Claude Kordon, en una obra reciente (*El lenguaje de las células*, 1994), plantea la existencia de una conexión entre el lenguaje de las células y el lenguaje de los símbolos. ¿Existe realmente? ¿Qué relación se da entre las células, capaces de detectar las señales de su

entorno y procedentes de otras células (señales transmitidas en forma de moléculas químicas, que cada célula reconoce y descodifica) y, de otra parte, la actividad del aparato neurocerebral, capaz de comprender y elaborar símbolos culturales (ritos, creencias, imágenes, valores)? Las neuronas específicamente son células procesadoras a la vez de ambos tipos de lenguaje, bioquímico y simbólico: ¿Son ellas las que efectúan la traducción de uno a otro, y viceversa? ¿De qué modo puede incidir esa comunicación en la pérdida y recuperación de la salud?

Lo alentador es que los mecanismos que operan esa comunicación, esa traducción de información culturalmente codificada a información molecularmente codificada están siendo, poco a poco, puestos al descubierto.

A partir de estas últimas teorías, cabe deducir que la actuación multinivel del curandero (intervención sobre el cuerpo, sobre el psiquismo, sobre lo social) desencadena repercusiones terapéuticas, cual transposiciones musicales de una escala a otra. Importa menos lo que nos dice el curandero, pues lo que lo convierte en tal es su saber hacer, no el saber explicar. El ser prodigiosamente capaces de influir en mejorar la salud del prójimo no obsta en absoluto para una total incapacidad de explicar (científicamente) cómo lo hacen; por otro lado, saber explicarlo no confiere la menor virtud terapéutica. El curandero más bien deja que pase lo que se espera de sus técnicas y ritos, cuya variabilidad concreta encubre mecanismos más sutiles. Combinando la eficacia manipulatoria e incluso farmacológica con la simbólica, sus intervenciones tienen eco en todos los niveles constitutivos del ser vivo (organismos, aparatos, órganos, células) y afectan a todos sus niveles funcionales (anatómico, fisiológico, energético, psicológico, espiritual). Los trastornos en cada nivel no sólo pueden ser tratados mediante acciones específicas en su propio plano, sino también pueden resultar afectados como consecuencia de acciones en otros niveles, al formar todos parte de la unidad del sujeto vivo.

Por supuesto, hemos de admitir que hay límites impuestos «infraestructuralmente» -diríamos- por lo físico respecto a lo biológico. Pero con frecuencia ignoramos los umbrales críticos de indeterminación. Igualmente admitimos la prioridad de lo biológico (en el fondo, de lo genético), con respecto a lo psíquico. Sin embargo, eso no obsta para que unas veces sea el cuerpo el que totaliza al espíritu, y otras veces sea el espíritu quien envuelva y totalice al cuerpo. En esta línea, podemos recurrir a la idea de la *unidualidad* cerebro-espíritu (Edgar

Morin 1986: 81-84), que es una de las explicitaciones del moriniano «paradigma de complejidad». En efecto, una *teoría compleja* del hombre, en las antípodas del dualismo cartesiano, nos ayudará a concebir las interconexiones de lo orgánico y lo psíquico, lo material y lo espiritual, lo individual y lo colectivo, lo infra- y lo superestructural. Propone una antropología fundamental que interrelaciona la dimensión biológica con la psíquica y con la sociocultural, y que piensa los bucles retroactivos de lo psicológico sobre lo fisiológico, de lo cultural sobre lo psicológico; y viceversa. Sobre tales supuestos, se entiende que la acción simbólica promueva no sólo eficacia psicológica, sino que se traduzca asimismo en eficacia social y eficacia biológica. Pues la intercomunicación y los bucles recursivos hacen de cada nivel causa y efecto de otros. Y de ahí se siguen posibles efectos de las alteraciones somáticas en el psiquismo, y de los reordenamientos psicológicos en el cuerpo; y otro tanto respecto a lo social.

La transversalidad de la práctica terapéutica se funda en la homología entre estructuras o niveles de organización que permite la traducción, de un plano a otro, de la solución hallada en alguno de ellos. El curandero actúa ahí como un intérprete, cuya sabiduría comienza por entrar en comunicación con ese interior del paciente donde están los resortes de la enfermedad y la salud. Entonces, su repertorio de remedios multifacéticos, del acervo popular, le sirve para intermediar con acierto, para -si es posible- desbloquear, reactivar, reequilibrar, superar contradicciones, suscitar la catarsis o la terapia.

La sabiduría del curandero culmina en aplicar principios curativos indistintamente empíricos y simbólicos, que, no obstante, en cuanto artefactos culturales, pueden desvelarnos sus mecanismos secretos. Todos los medios y remedios utilizados (imposición de manos, plantas, animales, palabras, ensalmos, conjuros, augurios, objetos sagrados como estampas o pan y agua benditos, talismanes, amuletos, exvotos, lavatorios, pociones, elixires, ungüentos, infusiones, emplastos, purgas, manipulaciones, rezos, romerías, etcétera) están culturalmente sobrecargados de simbolismos analizables. Obedecen a una lógica de las cualidades sensibles y las propiedades terapéuticas, de significados metafóricos, ensamblados mediante correspondencias, simpatías, analogías, homologías, isomorfismos y toda suerte de transformaciones semánticas. Conforme a esta lógica, se instituyen -como demuestran los casos analizados- sofisticados *códigos*, que dejan traslucir en sus mensajes toda una teorización del cuerpo enfermo y su cura. En fin. palabras, gestos y objetos curanderiles

manejan paquetes de significaciones, cuyos referentes biopsíquicos, bioculturales, resultan concernidos fácticamente, hasta el punto de, en el mejor de los casos, generar una auténtica sanación.

Entre el hombre dependiente y la omnipotencia divina, entre los vivos y los difuntos, como entre la enfermedad y la salud, el rito opera una mediación para poner en comunicación, para salvar el abismo. Y al lograrlo en un plano imaginario o simbólico, por fortuna obtiene también efectos análogos en el plano real. Así pone en evidencia que la complejidad constitutiva de lo humano está tejida también de mito, de imaginación, y oculta resortes misteriosos, inconscientes. La cultura inventó rituales para movilizar esos resortes, cien mil años antes de que apareciera la tecnociencia contemporánea con la vana pretensión de arrebatarle su don. A lo sumo será deseable desritualizar para rerritualizar, esto es, liberar el paralenguaje ritual de estereotipos esclerotizados y anacrónicos, a fin de permitir su inevitable adaptación, cuando nuevas mitologías alumbren el horizonte de otra era para la humanidad.

ANEXO

MATERIAL ETNOGRÁFICO DE ENTREVISTAS A CURANDEROS

1. Materiales sobre la curación de la culebrilla

GR-01 Alfacar (Granada)

Hizo cruces con aceite y con hilo negro sobre la zona afectada a la vez que rezaba en voz baja.

GR-08 Cájar (Granada)

Cura sólamente la culebrilla desde siempre, pero cura con limón y con las manos.

GR-22 Granada: Albaicín

A los pocos días, le salió a la niña una culebrilla, entonces yo me fui a mi casa y no me podía quedar dormida con lo de la culebrilla (...). Por la mañana cuando me levanté me fui a casa de esa vecina a preguntarle si había llevado a su niña al médico, me dijo que no y entonces yo le dije de curarla, ninguna de las dos nos esperábamos lo que iba a pasar.

Yo era la curiosidad, pero sin saber lo que iba a pasar, puse mis manos y empecé a curarla, recé mi oración y cuando levanté mi mano, no había nada, había sido instantáneo, ella se quedó con los ojos que se le querían salir de la cara y yo no quería que ella dijese nada porque la gente me podía tomar por bruja, yo tenía mucho miedo. A los cuatro o cinco días dijo que si me podía traer una compañera que hacía tiempo que tenía una cilebrilla, yo no quería porque seguía pensando que me iban a tomar por bruja, me la trajo y la curé. Mi amiga esa trabajaba en un hospital y empezó a traerme gente para curar, pero si venía gente del barrio yo no los curaba porque me daba miedo, tanto era el miedo que pensaba que me perseguían y cuando estaba en mi casa, oía como voces de alguien que me llamaba y todo eran los nervios que tenía. Un día que iba a casa de mi hija (que no sabía nada), me encontré a mi yerno en el sofá tumbado y yo tenía los ojos de llorar, él me preguntó qué me pasaba, yo no quería decírselo, pero al final se lo conté y me dijo que si yo empezaba a curar a la gente, todo me pasaría, en ese momento llegó una gitana con una cilebrilla y se la curé.

Curo con la mano nada más, tres días para sacar lo de dentro, porque hay algunas cilebrillas que dan la cara por fuera y están por dentro, entonces los tres primeros días no sirven, pero hay que hacerlos y las hago pasando la mano y diciendo algunas oraciones (cada cosa tiene su oración). También tengo la costumbre de echar polvos de talco porque hay algunas cilebrillas que son muy grandes y tienen como pompas de agua o de pus, entonces al poner las manos se revientan, por eso tomé la costumbre del polvo de talco. Después de esos tres o cuatro días primeros, hay que seguir otros tres o cuatro para que se quite por fuera y la gente se ponga buena.

GR-25 Granada: Almanjáyar

A mi vecina le salió una cilebrilla y fui a visitarla y me dijo que yo que era tan devota de fray Leopoldo, porqué no le pedía que se le quitara la cilebrilla y yo le dije que si ella no creía no podía pedirle por ella, pero me dijo que si se le quitaba, que si iba a creer, entonces yo le eché una promesa, le dije que si se le quitaba tenía que hacerle una visita a fray Leopoldo. Le puse el clavel como a mi hija y en tres días se le quitó, yo rezaba tres avemarías y tres padrenuestros a fray Leopoldo y a partir de entonces curé muchas cosas, pero siempre a escondidas, siempre con la fe por delante.

La segunda vez que curé fue a una vecina, me enteré que estaba mala y fui a su casa y le pregunté que qué le pasaba, me contestó que tenía una cilebrilla, pero de esas dobles, le dije que se mejorara y me fui, cuando llegue a mi casa, me llamaron que volviera y me dijo que yo que era tan devota de fray Leopoldo, le pidiera que se le quitara la cilebrilla. Ella no creía en nada, entonces yo le dije que si ella no creía, yo no podía pedirle al Señor y a fray Leopoldo que se pusiera buena, pero me dijo que si yo se lo pedía y se le quitaba, entonces creería. Bajé a mi casa y cogí el clavel, le hice igual que a mi hija, lo mojaba en mi saliva y se lo puse alrededor de la cilebrilla, le dije que se lo tenía que hacer tres días y después fui a hacerle una visita a fray Leopoldo y se curó.

GR-30 Huétor Tájar (Granada)

Por supuesto que yo de Dios no me aparto. Yo curo las cilebrillas a través de una pomada que hago yo, la hago con manteca de cerdo y con talquistina, me pongo en el dedo manteca pura y rezo una oración, que eso se queda para mi. Entonces yo me la pongo en el dedo y le hago cruces y círculos.

GR-33 Iznalloz (Granada)

Una vez explorada, si en efecto se trata de una cilebrilla comienza a preparar el tratamiento. Los síntomas que tienen las personas que van a verla consisten en muchos picores en una cierta parte del cuerpo (pueden ser en la cara, el cuello, pero el más peligroso, según Mercedes, es en la cabeza) y una erupción consistente en pequeños granitos. Una vez ha explorado al paciente, se dispone a preparar el ungüento. Este, está compuesto por una mezcla de pólvora negra y limón. Poco después, lo aplica donde se halle situada la cilebrilla, con un pequeño palo que ella prepara especialmente para eso.

Mientras que va extendiendo la mezcla, Mercedes reza la oración que le enseñó su abuela, pero muy bajo, puesto que nadie debe saberla. Es necesario aclarar que en ningún momento la curandera abandona su estado normal. El tratamiento que lleva a cabo Mercedes, se prolonga durante 3 días hasta que desaparezca por completo la cilebrilla. Sin embargo hay excepciones, es decir, que el tratamiento puede durar más, en casos en los que en lugar de una cilebrilla, salgan dos o más y no precisamente al mismo tiempo. Si se da esta situación, el tratamiento se puede alargar indefinidamente, hasta que se cure totalmente el paciente.

GR-34 Láchar (Granada)

Su bisabuela ya curaba cilebrillas. Poco antes de morir, le recordó las oraciones y le indicó la oración que utilizaba cuando curaba la cilebrilla. Su primera cura la realizó a los siete años, indica Mercedes. Fue un muchacho de unos 23 años y tenía una cilebrilla muy grande y en un sitio muy delicado. Su actuación fue similar a las indicaciones de su bisabuela. La forma de curar a la gente que recurre a ella es de la siguiente forma: Usa un limón, tinta china y pólvora; lo mezcla todo haciendo cruces en el recipiente que usa para la mezcla. Una vez formada la mezcla la unta sobre la parte afectada de cilebrilla y procede al rezo, esta se repite tantas veces conforme va untando por la zona afectada. El rezo lo hace mentalmente. Esta oración solamente la conoce ella. Según Mercedes las cilebrillas se diferencian entre machos o hembras, las hembras se curan en tres días y las macho en seis, siempre usando la misma oración y mismo procedimiento. La forma de tratar a la gente con una cilebrilla hembra es de tres días consecutivos de cura. Sin embargo la cilebrilla macho son tres días consecutivos de cura, tres de descanso y posteriormente otros tres días de cura: en los días que dura el proceso de cura la persona afectada no puede asearse el sitio infectado.

Comenta Mercedes que las cilebrillas aparecen, sobre todo en los cambios de estaciones, pueden presentarse macho y hembra, que es la más difícil de curar; hay ocasiones en las que aparece la cilebrilla hembra con hijos.

GR-35 Maracena (Granada)

No, yo no curo nada, eso lo hace Dios. Mi suegra vino una vez con una cilebrilla en el sobaco y se le quitó inmediatamente. Sólo tocándole. Lo mío son las manos. El agua que la prepara ella, y los rosarios, eso es todo. El misterio más grande del mundo está ahí. Porque aquí no hay medicinas, no hay hierbas, está el enfermo, Dios que es la cosa más grande del mundo y la voluntad de Dios, lo que quiera hacer con ese enfermo, otra cosa no.

GR-38 Moraleda de Zafayona (Granada)

Aquí ha venido gente con cilebrillas en la boca. Recuerdo que llegó una chica de Granada con más de 42 de fiebre, con una cilebrilla en la boca y le había dicho el médico a la madre que por lo menos tenía que estar 20 días así de mala,

no podía ni comer ni nada, era una niña de seis o siete años. Cuando llegó la madre, me dijo quien era y lo que le pasaba a su niña, que se moría. Yo le dije que no se iba a morir, que sacara la lengua, se la toqué y cuando llegó a Granada, ya no tenía fiebre. Yo le dije que tenía que venir tres días y sólo con tocarle la punta de la lengua, a los tres días no tenía nada.

GR-39 Motril (Granada)

Aprendí de los antiguos, cuando solían quitar las cilebrillas. Entonces yo les preguntaba que ellos que hacían para quitarlas. Me decían que había muchas oraciones para quitarlas. Ninguna es mejor ni peor. La mejor es la que uno mismo se construye para quitarlas, cada uno las hace a su manera. A lo mejor yo digo una que no tiene mucha forma poética, pero puede ser tan eficaz como cualquiera. Lo importante es la eficacia, no la poesía.

GR-40 Órgiva (Granada)

Para curar la cilebrilla: usa una ceniza (de composición secreta) que mezcla con aceite, amasándola y untándola siete u ocho días. Las curo con ceniza. Pero a nadie le voy a decir dónde saco esa ceniza, eso es ya un secreto. Cojo un puñado de ceniza y la echo en un poco de aceite, hago con eso una masilla y la pongo siete u ocho días, o un mes.

GR-41 Padul (Granada)

Simplemente se quitó la camisa el paciente para que María pudiera ver y tocar la cilebrilla. María hizo algunas preguntas al paciente pero no tenían nada que ver, al menos aparentemente, con su enfermedad. El tratamiento es bien sencillo. Al igual que con otros pacientes, María utilizó en este caso su saliva. El paciente tuvo que visitarla nueve días seguidos para que la curandera restregara su saliva. Conforme pasan los días la cilebrilla fue desapareciendo. Al final el paciente quedó sanado y contento.

GR-46 Santa Fe (Granada)

Si es una cilebrilla digo, mientras impongo la mano: «Tres niñas hay en Belén, una cose y otra hila y otra pinchará la cilebrilla de nuestra hermana» y digo su nombre. Y esa cilebrilla se va en seguida. Estas son las oraciones que yo tengo para curar.

GR-50 Fornes (Granada)

Tratan las cilebrillas con unas yerbas que cogen antes de que salga el sol. Las mezclan con pólvora de un cartucho, y las untan. La cilebrilla hembra es más mala que el macho, porque cría y forma un nido.

JA-02 Canena (Jaén)

La curandera saca una aguja de hilar y se pone a hacer cruces sobre la cilebrilla o herpes, mientras recita una oración. No se entiende qué oración es. Si se trata de una cilebrilla hay varias sesiones hasta que termina de secarse.

JA-10 Torredonjimeno (Jaén)

Su suegra curaba las cilebrillas, tal como ella hace ahora, y antes de morir dijo en secreto a María Luisa la oración que ella rezaba para que ésta pudiese seguir haciendo su labor. Esto oración se cree que no se puede comunicar a nadie, pues pierde entonces el don de curar, sólo se puede decir cuando el curandero sepa que va a morir.

Esta paciente tenía una cilebrilla entre el labio superior y la nariz. Esta aparecía todos los años en cada cambio de estación, especialmente de primavera a verano y de otoño a invierno. Acudió al médico en primer lugar y le mandó una pomada para curar la cilebrilla. Desapareció, pero volvió a salir al próximo cambio de estación. El tratamiento duró sólo tres días. La paciente acudió a casa de María Luisa los tres días consecutivos. La manera de llevar a cabo la curación es muy sencilla: la curandera reza una oración en silencio mientras con sus manos toca la cilebrilla. Seguidamente corta con unas tijeras tres hojas de lechuga. Este acto lo repitió los dos días posteriores. Al tercer día la cilebrilla desapareció por completo y a la paciente nunca más le ha vuelto a aparecer.

Un dato llamativo de la curación es que siempre el tratamiento dura días impares. María Luisa no sabe responder al porqué de este hecho. Una vecina le informó la existencia de una curandera, María Luisa, que curaba las cilebrillas. Fue entonces cuando , cansada de sanársela con la pomada, decidió acudir a la curandera.

MA-04 Vélez Málaga (Málaga)

Cuando a casa de María llega alguien con una cilebrilla, ella la observa; si es una zona visible (un brazo, la cara, etc.) el paciente y ella se quedan en el saloncito, donde María y su marido hacen una vida normal; pero si la zona es más íntima (una pierna, el vientre, etc.) se trasladan al dormitorio de María.

Una vez observada la enfermedad y diagnosticada la cilebrilla, María comienza el ritual de curación. Echa pólvora sobre la zona afectada y después un poco de limón mientras pide silencio para concentrarse y rezar unas oraciones que sólo ella sabe. Terminada la curación el paciente deberá volver dos o tres veces más y al cabo de un tiempo la cilebrilla desaparecerá. María me contó que las cilebrillas pueden ser machos o hembras. Si son macho, no hay problema. Pero si es hembra, tarda más en curarse pues las hembras ponen huevos en la piel y cuando pasa cierto tiempo la cilebrilla vuelve a salir.

Otra paciente: Una vez diagnosticada la enfermedad, María se dispuso a curar a Luisa. La tumbó en la cama y le puso pólvora y limón en la zona afectada mientras le pedía que guardara silencio, entonces rezó oraciones en voz baja que Luisa no pudo entender. Una vez terminada la curación Luisa tuvo que volver a casa de María unas dos o tres veces, veces en las que repitió la operación exactamente igual que la primera vez, hasta que la cilebrilla desapareció. Luisa afirma que ha quedado muy satisfecha con la curación, pues no le ha vuelto a salir y de esto hace ya un poco más de dos años.

2. Materiales sobre la curación de las verrugas

AL-02 Albox (Almería)

Nuestro paciente, desde hace tiempo, estaba preocupado por unas verrugas que tenía, una en la rodilla y otra en el índice de la mano. Así hace unos meses se enteró de la existencia de esta curandera y acudió a su casa, para que desaparecieran de una vez por todas sus verrugas.

Las verrugas son fáciles de diagnosticar, ya que son prominencias anormales en la superficie del cuerpo de una persona. La curandera con una simple visión de esto aseguró que se trataba de verrugas, pero eran muy gordas y estaban muy arraigadas en la piel. Según el paciente, la curandera comentó que iba a ser difícil hacerlas desaparecer, pero lo lograría.

La curandera siempre cita a sus pacientes por las tardes, pero en casos de verrugas los cita por la mañana, ya que tiene que aplicar saliva en ayunas. El tratamiento comenzó con sus oraciones especiales para las verrugas, mientras aplicaba en ellas saliva. Este método lo llevó a cabo durante una semana, y las verrugas comenzaron a secarse. Pasadas unas semanas, cuando las verrugas estaban completamente secas, la curandera les aplicó un fármaco especial para verrugas, llamado *antiverrugas*, para que desaparecieran las raíces de las verrugas y no volvieran a salir de nuevo.

MA-06 Arroyo de la Miel (Málaga)

El paciente acudió a la curandera por tener unas treinta y dos verrugas en las manos. El tratamiento a que se sometió constaba de restregarse cada mañana unas gotitas de clara de huevo y diente de ajo. Era esencial el tratar de olvidarse por completo de las verrugas el resto del día. A los seis días, desaparecieron.

GR-29 Huétor Tájar (Granada)

A partir de los veinte años empezó a curar. Un día fue un hombre y le preguntó si quitaba las verrugas. Le dijo que sí, aunque nunca lo había hecho. Tenía una verruga en las piernas, se la curó a los pocos días. Pero la curandera se puso muy mala. Su madre le dijo que ya no curara a nadie más. Después seguía yendo más gente. Cura con aceite, con las manos y con agua.

GR-33 Iznalloz (Granada)

En el pueblo de Iznalloz existe una fuerte creencia en el curanderismo. Dentro de este, hay ciertas prácticas que gozan de mayor aceptación. Éstas son sobre todo, las verrugas, cilebrillas y mal de ojo.

GR-40 Órgiva (Granada)

En el tronco de un enorme eucalipto, frente a su casa, al lado contrario de la carretera, cuelga un cartel grande para que lo vean bien los que pasan en coche: «*Se curan verrugas, herpes, cilebrillas, eczemas, sinusitis y otras*».

Este curandero se dio cuenta de su don para curar porque tocó a una persona en una verruga y se le quitó. La gracia la tiene en un dedo, el índice de la mano izquierda. Con él simplemente toca la verruga y se quita, en un plazo aproximado de 28 ó 30 días. Cuando se quitan las verrugas, él lo nota en la cabeza, le da dolor: «Tiene una reacción muy grande».

No hace ningún alarde de religiosidad; pero da a entender que es un hombre religioso. «Si no cree uno, qué va a hacer...», no haría nada.

JA-09 Torredonjimeno (Jaén)

Fue a los 20 años cuando ella reconoció que tenía el don de curar las verrugas. Hay que tener en cuenta que tiene cinco hermanas y ella ocupa el lugar quinto. Consultando con otros curanderos coinciden en este dato: curan las verrugas las personas que ocupan el quinto lugar entre sus hermanos, siendo los cinco varones, o bien, las cinco hembras.

Su primera curación la realizó a una vecina que, teniendo verrugas en las manos, le pidió que se las curase, porque veía en su cara que tenía gracia. En un principio la curandera no creía que ella tuviera el don de curar e intentó sanársela sin fe, solamente por satisfacer a aquella mujer. Y las verrugas, ciertamente, desaparecieron. A partir de entonces, la gente empezó a acudir a ella y hasta ahora siempre las ha curado.

El modo de llevar a cabo la curación es muy simple. Dice una oración, inventada por ella, que es la siguiente: «*En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, dondequiera que sea mentado sea curado*», a la vez que hace con el dedo una cruz en la verruga.

Una paciente tenía nueve años cuando le apareció una verruga al lado del ojo derecho. La curandera no vio a la paciente. La madre de la niña fue quien informó a la curandera de que su hija tenía una verruga. Y la curandera le comunicó cómo curársela. Rezó una oración en silencio desde su casa, y la madre, tal como le dijo la curandera, dio con unas gotas de sangre de la menstruación en la verruga de su hija. La verruga fue secándose paulatinamente. A los siete días había desaparecido y hasta ahora, doce años después, no ha vuelto a aparecer.

3. Materiales sobre la curación del mal de ojo

AL-02 Albox (Almería)

Esta enfermedad del mal de ojo es una de las más frecuentes, extendidas y persistentes de las curadas por los curanderos. Su origen es conocido e identificable, ya que lo produce una persona concreta, casi siempre un vecino, con su mirada envidiosa hacia el enfermo o sus bienes. Envidiar la prosperidad, salud, cosecha, ganado o hijos de alguien es suficiente para aojar lo deseado, para truncar la bonanza, estropear las cosechas y hacer enfermar a los seres vivos. El mal de ojo puede ser voluntario, a través de la envidia consciente de quien lo realiza, o involuntario, transmitido por la fuerza que alguien pueda tener en sus ojos sin ser capaz de controlarla. Pero siempre es un mal que se crea con los ojos.

El mal de ojo se empieza a manifestar a través de una debilidad general, con síntomas tan variados y genéricos como el dolor de cabeza, insomnio, depresión, nerviosismo, apatía, inapetencia, dolores por todo el cuerpo, etc. Al ser una enfermedad tan corriente como temida, abundan los amuletos, destinados a protegerse de ella. LLevar encima ajos, una pata de conejo, una cruz de Caravaca, castañas indias, escapularios, granos de trigo, son algunas de las medidas tradicionales para defenderse.

La curandera, tan sólo con la observación, diagnosticó a la paciente que era mal de ojo. No hace diagnósticos específicos, porque su concepción de enfermedad es diferente de la medicina científica. Para ella enfermedad supone una alteración, localizada o no, de todo el equilibrio orgánico, que debe atacarse con visión global y unitaria del cuerpo humano y, en todo caso, la atención parcial referida a la zona dolorida lo será para poner remedio a un sufrimiento localizado, expresión exterior de la enfermedad.

Tras reconocer la enfermedad que tenía, comenzó a trazar cruces desde un ojo hasta la nariz (primero en el sentido de las agujas del reloj) y acto seguido, desde el otro hasta la nariz. Las cruces las hacía mientras rezaba la oración propia del mal de ojo.

GR-09 Cástaras (Granada)

Cura el mal de ojo, desde que contaba 19 ó 20 años de edad. Su padre ya lo hacía. Pero fue un tío suyo quien le dio la fórmula por escrito. Considera que él tiene esa gracia.

El mal de ojo lo explica como una fuerza que tiene en la vista la persona que lo hace. Y lo hacen tanto queriendo como sin querer. Lo mismo se le hace al chico que al grande. Él lo ve. No importa saber de quién procede el mal de ojo. Puede venir incluso de la propia madre, por tener esa fuerza en la vista. «Tiene esa fuerza en la vista y le hace la puñeta.»

Cuando alguien tiene el mal de ojo, él lo nota y le da lástima de la gente. También se le han dado casos con los animales: con una novilla, que dejó de comer. Le hizo la cura y volvió a comer.

Ha curado a muchísimos. La persona con mal de ojo se siente mala, con una flojedad grande, sin ganas de comer, con diarrea. Hace poco tiempo curó a un niño en el hospital, «de tapujo», porque se lo pidieron los padres.

Se trata de una cosa que no curan los médicos. Y a él, cuando cura, se le seca la boca y se pone muy malo: «Me se pega a mí» -afirma-.

La gracia la tiene en la mano. Impone las manos al paciente. Y cura con tres tallos de romero y tres tallos de olivo y aguardiente, junto con una oración que él dice. La clave es «el aguardiente, los tallos y la gracia mía». La oración secreta que emplea como conjuro dice: «En el nombre sea de Dios, las tres Personas de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amén. Soy hijo de la Bermeja, que se chupa la sangre, que se come la carne, [al] que te ha puesto así que lo queme que lo abrase»**.** La oración la va repitiendo para cada tallo, haciendo la cruz de Jesús con el licor. Luego hay que quemar los tallos de romero y olivo.

GR-21 Granada

Esta curandera piensa acerca del mal de ojo, que éste existe realmente, pero que sólo se da realmente en uno de cada cien supuestos casos, y se produce siempre por una voluntad explícita y consciente, ya de un ente sobrenatural, ya de un ser humano. Un paciente comentaba que el mal de ojo es muy frecuente, sobretodo en los niños, a los cuales se lo pueden transmitir sus propios padres, como consecuencia del mismo cariño que sienten hacia los hijos.

GR-27 Hijar, Gabia Grande (Granada)

La gente va a curarse de mal de ojo. Pero la curandera dice que la gente confunde el mal de ojo, porque no se nota si es mal de ojo o no. Hay personas que saben lo que es. Ella lo conozco porque las personas que tienen el mal de ojo tienen como un aura roja. Le pregunta al Señor qué tienen, para estar yo más segura. Cura el mal de ojo por contacto, con las manos.

GR-29 Huétor Tájar (Granada)

La llamaron para ir al hospital clínico a curar a una señora que tenía mal de ojo, ictericia. Y le dijo a la familia que, como la dejaran allí, se moría. Para curar el mal de ojo, les da en la barriga y les hace cruces. Lo pone mirando al agua. Y ella mientras está rezando.

Afirma que hay algunas personas que hacen el mal de ojo, no sólo a los niños, sino también a las personas mayores. Una mujer estaba embarazada y le echaron el mal de ojo al niño. Empezó a ir por su consulta y se puso mucho mejor.

GR-30 Huétor Tájar (Granada)

Una persona tuvo una hija que le hicieron el mal de ojo. La criada, que era una mujer con mucha experiencia, la llevó a una mujer que curaba el mal de ojo, y hoy la niña es médica ginecóloga.

GR-38 Moraleda de Zafayona (Granada)

El mal de ojo es una enfermedad que la transmiten normalmente las mujeres, no todas. Es una enfermedad y existe. Es una enfermedad que los médicos no la pueden curar. Las personas que tienen esa enfermedad empiezan a devolver. A los niños pequeños se les hunde la mollera. Este curandero, ya fallecido, ponía la mano en la cabeza y en el estómago, y con eso desaparecía el mal.

Hay personas que lo hacen sin querer. El curandero está puesto en contra de eso, para rechazarlo. El mal de ojo se le puede hacer a una mujer muy bonita, a una maceta muy vistosa e incluso a un animal que sea muy vistoso, y pueden incluso morir. Pero normalmente a los niños es a quien más ataca. En casi todos los pueblos hay una mujer que lo hace, queriendo, a mala fe o por envidia.

GR-39 Motril (Granada)

Hay personas que practican la magia negra, empiezan como un juego y luego siguen practicando y eso deja una permanencia espiritual en el sitio donde están, que asusta a una niña, a un mayor o a las personas mismas que lo hacen. Esa energía negativa se la puede llevar una de esas personas, y ahí los médicos no pueden hacer nada. Hay que ir al curandero. La curación depende tanto de lo que el curandero manda hacer como de la fe que la gente pone y de lo que lo que el curandero pueda aportar con su energía. Cree que el mal de ojo es un desequilibrio en la energía, o falta de ella; desequilibrio que se produce por un contacto de otra energía que choca, que viene de otra persona. Se manifiesta de mucha formas, dolores de cabeza, estados febriles, diarreas... Es fundamentalmente una enfermedad de niños, pero la gente confunde otras enfermedades con el mal de ojo. En los niños es una diarrea acompañada de un aflojamiento de la barriga hacia los lados, por las costillas. En la cabeza se hace como un hoyo, en el centro y hacia abajo. Si se pasa la mano, se puede comprobar, independientemente de que los niños tengan la mollera. Es una bajada demasiado brusca. Para curarlos les da con aceite en el vientre, tres días seguidos, haciendo cruces. Hay también unas oraciones especiales para el mal de ojo, que sólo se pueden decir en Jueves Santo o Viernes Santo.

GR-41 Padul (Granada)

Para curar el mal de ojo de los niños, la curandera emplea durante nueve días, y sobre el cuerpo haciendo cruces, nueve tallos de romero por día. En cualquier caso, la saliva tiene un papel fundamental en la curación de éstas y otras enfermedades.

La gente explica que el mal de ojo lo padecen los bebés, porque alguna mujer, por las circunstancias que sean, no los puede tener. A estas mujeres, cuando ven a un niño, se les pone en el ojo una «telilla» y al mirar al bebé le provocan vómitos, fiebre y le brillan los ojos. El mal de ojo no lo quitan los médicos, y los niños que lo padecen pueden morir. Se dice que éstas mujeres también pueden matar a los animales y destruir una piedra con la mirada. Puede ser que su intención no sea hacer daño.

La curandera cuenta que si una mujer que echa mal de ojo, en el momento de ver a un bebé, dice «Dios te bendiga», al niño no le ocurre nada. El daño que pueden causar estas mujeres es también menor, si cuando están mirando al niño les lloran los ojos.

GR-45 Salobreña (Granada)

Esta curandera cuenta que en Brasil perdió a una hermana porque le habían echado el mal de ojo. A ella le enseñaron a curarlo. Antes de morir su madre, le pasó ese don o poder de curar el mal de ojo. A partir de este momento, comenzó a curar, cosa que antes no podía hacer. del mismo modo, su hija no podrá curar hasta que su madre le pase sus poderes antes de morir.

Se cree que el mal de ojo es algo que existe. Hay personas que lo echan. Le ocurre sobre todo a los niños. Y algunas personas pueden curarlo.

La curandera dice que el mal de ojo es una sombra que se mete en el cuerpo y que hay que sacarla de él. Para sacar esta sombra, hay que acudir a una persona que sepa hacerlo; los médicos no son capaces.

Una anciana relata el caso de su cuñada, que perdió un hijo por culpa del mal de ojo: Salió con su hijo a la calle y, al regresar, se dio cuenta que se puso muy malo y que tenía los sesos hundidos. Le dijeron que le habían echado mal de ojo. Llamó a un curandero que le hizo unas cruces por el cuerpo, pero ya era muy tarde y el niño murió.

Para evitar el mal de ojo, se les pone a los niños un cuernecillo de hueso enganchado a un imperdible; aunque también se pueden llevar otras cosas, como una manecilla, una cabeza de ajos pequeña dentro de una bolsa de tela, o una medalla.

Otra cliente, que llevó a sus dos hijos a curarlos del mal de ojo, comenta que perdieron el sueño y el apetito, tenían mareos, vómitos y dolores muy agarrados. La curandera, con dos curaciones por la tarde y dos por la mañana, consiguió que se recuperasen totalmente y comenzaran a comer.

Un niño comenzó el problema a los cinco años: Tiene unos vómitos muy espesos que no son normales; son muy sólidos y blanquecinos, «como tortas». Por las noches no duerme bien y se despierta muchas veces asustado. El niño tiene mareos, casi no come y se pasa el día agarrado al cuello de su madre, la cual lleva al niño a varios médicos, que le hacen diferentes pruebas y análisis, aunque sin saber cuál es el origen del problema. Lo llevó a la curandera. Al llegar a su casa, nada más ver al niño, sabe cómo está y rara vez dice equivocarse. Si un caso no está claro, le hace la prueba con el aceite. La cura la realiza por la mañana, cuando sale el sol, y por la tarde cuando se oculta. Aunque las más afectivas son las de por la mañana. Por norma se hacen tres o cuatro curas consecutivas, aunque, dependiendo de

la gravedad, pueden hacerse más. El tratamiento consiste en hacer, en voz baja y apenas sin mover los labios, unos rezos que nadie conoce y que duran unos diez minutos aproximadamente.

Para ver si el niño tiene el mal de ojo o simplemente mejora, la curandera hace una comprobación con aceite. Coge un plato con agua en el fondo, al que se añade aceite de oliva que queda flotando sobre el agua. Luego toma la mano derecha del niño, apiñando, primero, los dedos índice, anular y meñique por encima del dedo corazón, y después, lo mismo, pero por debajo. En ambos casos, echa un poco de aceite sobre el dedo corazón, que al escurrir, cae en el plato formando un círculo mucho más negro que el resto del aceite y que se hunde por debajo del agua. En las curas sucesivas, los círculos cada vez son más pequeños, de color semejante al aceite del plato y no se hunden bajo el agua. Es la señal de que el mal va desapareciendo. El primer día, antes de la cura, hubo un masaje preliminar por parte en la zona de la cabeza. Además, prohibió expresamente tomar cualquier medicamento durante el tiempo en que practicaba las curas.

Otro caso, fue un niño de 14 meses. Su madre dice que siempre ha sido muy gracioso, pero de pronto, el niño se puso muy triste y con unas ojeras muy grandes. No tenía ganas de comer y se quedó muy delgado. Tan sólo pesaba 7 kilos. Su sueño no era continuo; dormía un par de horas y se tiraba despierto un buen rato. La madre lo llevó primero al pediatra y después a varios médicos pagados, hasta que una amiga suya le dijo que podía ser mal de ojo. Entonces lo llevó a casa de la curandera. Ésta le dijo que el niño estaba muy mal, muy «cogido» por el mal de ojo. El niño tuvo un tratamiento mucho más largo: primero recibió tres curas seguidas, por la mañana, y dos curas semanales durante tres semanas. El tratamiento, como en los casos anteriores, se llevó a cabo mediante rezos, mandándole tomar también limón con agua y azúcar.

GR-46 Santa Fe (Granada)

Esta curandera también cura el mal de ojo. Lo hace con aceite y agua. Si mete unas gotas de aceite dentro de un vaso de agua y se ponen dos ojos grandes y uno pequeñito, es que el mal de ojo está muy cogido. Entonces dice una oración: «Jesús, desaparécele el mal de ojo. Virgen María, prima Santa Isabel, quítale el mal de ojo a ... (diciendo el nombre de la persona)». A los tres días, se van poniendo alrededor del aceite como burbujillas, y los ojos se van. Entonces esa persona ya está curada.

Cree que el mal de ojo hay personas que lo producen, aunque ellas no quieran. Así, una persona que esté bizca es a la primera que lo puede dar, o una persona que mire ladeadillo. Son personas que no te quieren bien. También lo pueden hacer queriendo.

La enfermedad -explica- consiste en que a la persona se le abre el cerebro, y los ojos se le ponen en el cogote, y esa persona se va consumiendo poco a poco. Se le quitan las ganas de comer. Incluso hay personas que han muerto del mal de ojo. Afecta sobre todo a los niños pequeños. En las personas mayores es menos frecuente. La cruz de Caravaca sirve para que no dé el mal de ojo.

GR-49 La Zubia (Granada)

Es como si la persona tuviera dentro al demonio, porque se lo han metido otras personas. O bien, una persona que ha muerto y era criminal se mete dentro de otra persona y la empuja a hecer cosas malas. Sólo con mirar a otra persona, con tocarla, la enferman; con tocar una planta, la secan, porque son personas malas.

Este curandero cree que hay que huir del mal de ojo, que es cosa del demonio. Para él, la tierra está plagada de demonios que conviven con la gente. El mal de ojo se manifiesta sobre todo en las mujeres. Éstas son poseídas por un demonio que las hace actuar. Ha tratado el caso de una niña en la que se había introducido un espíritu. Al tratarla, la niña empezó a hablar con voz de hombre. Era el espíritu de un hombre que en la guerra civil mató a muchas personas.

Lleva a cabo la cura mediante la imposición de manos. Al poner las manos siente el mal, que pasa en ese momento a sus manos, liberando al paciente. Esto le afecta y le llega a agotar. Aunque preferentemente utiliza la imposición de manos, también recomienda a los pacientes hierbas y oraciones.

JA-02 Canena (Jaén)

Puede curar el mal de ojo, pero señala que no lo hace, porque la deja muy agotada psíquica y físicamente. Ella aprendió a curarlo de su abuela, que a su vez había aprendido a hacerlo de su abuela. No considera que su tratamiento sea ningún tipo de brujería, sino más bien una técnica que, según los pacientes, da muy buenos resultados.

MA-04 Vélez Málaga (Málaga)

Creen en el mal de ojo y piensan que es producido por las gitanas de la ciudad. Si las enfadan por algún motivo, por ejemplo porque no les den dinero cuando lo piden, pueden maldecirte con la mirada, llegando a producir alguna enfermedad. Pueden pronunciar frases como «maldito seas, no se te secaran las tripas», y cosas por el estilo. Si alguien tiene una enfermedad producida por esto, sólo puede curarlo un curandero.

10
La ambigüedad del rito religioso y su función social de adoctrinamiento

No sabemos con certeza si los humanos de hace cien mil años hablaban como nosotros, pero sí tenemos constancia de que realizaban ritos en momentos importantes de su vida, como ante una expedición de caza y al dar sepultura a un miembro del grupo. Desde entonces, el ser humano es un animal ritual. Y lo seguirá siendo, por mucho que varíen sus ritos, igual que cambian las creencias, las lenguas o las formas del parentesco.

De alguna manera, toda práctica sociocultural se encuentra ritualizada en un sentido genérico. Toda relación del hombre con la naturaleza, con otros congéneres y con las creaciones simbólicas implica una cierta ritualización. Sin embargo, no está claro qué es exactamente un rito, cuál es su naturaleza, de qué modo se estructura y desempeña sus funciones, entre ellas lo que podemos entender como «adoctrinamiento». Para ello nos ayudará un enfoque antropológico.

Las siguientes reflexiones tienen en cuenta que ya se han descrito gran cantidad de rituales particulares, muchos de ellos relacionados con la religión popular (cfr. Álvarez Santaló y Rodríguez Becerra 1989; Gómez García 1991 y 1992). Aquí, el análisis teórico será más amplio y la descripción más breve, tomando como caso observado e ilustración el ceremonial que, tradicionalmente, se suele celebrar con motivo de la inauguración del curso académico en una universidad andaluza.

El rito como paralenguaje actuado y la pregunta por su naturaleza

El rito se inscribe en manifestaciones sociales tales como la fiesta, la celebración, la ceremonia conmemorativa, ya sea coincidiendo con ellas o frecuentemente como su momento

principal. Constituye, ante todo, una práctica, un mecanismo simbólico de la vida social, que, a escala general o sectorial, contribuye a la regeneración permanente o periódica de esa vida, a lo largo de las generaciones, mediante su repetición. La acción ritual suele estar muy elaborada: articula gestos, y en ocasiones palabras o cantos, realizados por personas cualificadas, en lugares y tiempos predeterminados y consagrados a tal fin, utilizando objetos y parafernalias a veces muy sofisticados. Se trata de una actuación preprogramada, estereotipada, codificada. No se actúa al azar ni cabe la improvisación; al contrario, cristaliza una jugada privilegiada, que tiene garantizado el éxito.

El ritual es algo específicamente humano, no desarrollado en las sociedades animales, por más que allí observemos comportamientos que se dirían ritualizados. De hecho son comportamientos seudorrituales, inscritos en su sistema neurocerebral, de forma rígida y común a cada especie. En los animales, los ciclos y procesos naturales se reproducen sin desdoblarse en una representación cifrada de su estructura. Sólo los ritos humanos son verdaderamente ritos, creados por la cultura y con un significado histórico (incluso en los casos en que sirven para degradar a la gente del plano de la humanidad razonable, como ocurre con los ritos que alimentan el fanatismo y desencadenan efectos destructivos).

Un rito es primordialmente, como he señalado, algo actuado en clave simbólica, es práctica, acción, secuencia de actos cargados de simbolismo culturalmente codificado. De ahí que su análisis consista en descodificar e interpretar lo que se comunica sin palabras (a veces, reforzado por ellas, o a contrapelo de ellas). Pues es más significativo lo que no se dice que lo que se dice. En cuanto modo de comunicación, constituye alguna clase de lenguaje; pero, al no fundarse en la palabra, opera más bien como un «paralenguaje», según escribió Lévi-Strauss.

La categoría del rito está muy próxima a la de ceremonia o ceremonial. Tal vez la diferencia entre una y otra sólo radique en el grado de importancia de los valores socioculturales a los que cada una se vincula. Los ritos vehiculan los grandes temas que dan sentido a la vida colectiva e individual. Las ceremonias cumplen funciones similares, con respecto a situaciones menos trascendentes, por lo que sería una especie de rito en tono menor. Pero no habría diferencia de fondo en su estructura.

Para delimitar mejor el concepto de rito será aclaratorio contrastarlo con otros modos de acción culturalmente pautada, como son la técnica y el juego. ¿Qué los diferencia?

Por ejemplo, el hecho de repartir una comida conforme a unas normas estrictas, ¿es un rito? ¿Depende el que lo sea, o no, de que tales normas sean unas rúbricas litúrgicas o unas reglas de urbanidad? Es necesario discernir el significado de conjunto de tal acción. Si pretende resolver un problema práctico, se trata de una acción técnica. Si va destinada a responder a cuestiones mítico-mágicas o del sentido de las cosas, se trata de un rito. Aunque bien es posible que haya situaciones intermedias, donde la propia solución técnica, organizativa, se halla simultáneamente cargada de sentido simbólico o religioso.

Ya tracé, en el capítulo anterior, la diferenciación conceptual entre rito, juego y técnica. El *rito* -recordemos- induce a la unificación de lo disyunto, superando los antagonismos y contradicciones, yendo desde la separación de aquello a lo que se aspira hasta la restauración de la unión con la meta deseada. El rito pertenece enteramente al plano de lo simbólico y conlleva la exigencia intrínseca de alcanzar sus resultados, por mucho que éstos puedan no pasar de ser imaginarios. Aquí reservamos para el concepto de *rito* su acepción más estricta, refiriéndolo a las actuaciones que no son directamente empíricas, pragmáticas o utilitarias, sino acciones escenificadoras de otras connotaciones de valores socioculturales, compartidos, que confluyen en promover una identificación social.

¿Cuál es la naturaleza del rito? ¿Es ésta siempre religiosa? Existe una infinidad de rituales, y es ardua su tipificación, pese a los esfuerzos desplegados por los antropólogos. Son clásicos los análisis de ritos de adivinación, ritos de multiplicación, ritos de iniciación, ritos de paso, ritos de rebelión... Sin duda, las clasificaciones tienen su utilidad, pero no dejan de ser problemáticas y de depender de los criterios aplicados, inevitablemente con dosis de arbitrariedad. Quizá las distinciones más objetivas sean las trazadas entre rituales colectivos e individuales, relacionados respectivamente con acontecimientos de la vida comunitaria o la vida del individuo; y entre rituales periódicos y ocasionales: todos son repetitivos, pero la celebración de los primeros obedece a un ciclo fijo (anual, o semanal, por ejemplo), y la de los segundos se produce con motivo de acontecimientos cuya recurrencia no se da en plazo predecible.

Algunos antropólogos hablan de los rituales como la religión en acción. Otros discriminan entre ritos religiosos y ritos profanos. Esta distinción puede dar juego en algunas sociedades como la nuestra, pero es posible que sea aparente y poco consistente desde un punto de vista más teórico. Todo depende de qué se entienda por «religión» como concepto

antropológico (es decir, con pretensión de validez transcultural). La frontera social real de la religión, como la del arte o la ciencia, no se limita a la que reconoce la institución oficial o el mercado, ni siquiera a la que se sobreentiende dentro de una determinada tradición cultural. Se suele definir lo religioso por la categoría de lo sagrado, contrapuesto a lo profano o secular, o por la de lo sobrenatural en oposición a lo natural, o por la de lo divino frente a lo humano, o por lo clerical contrario a lo laico; pero, aparte su alcance etnográfico particularista, es más que dudoso que estas distinciones tengan validez general. Sólo donde se acepten esas categorías, se podrá distinguir entre ritos de la esfera religiosa y de la esfera secular. Pero me inclino a pensar que esa distinción es bastante secundaria, ya que a la estructura y a la función social del ritual no le afecta el que sus actores lo crean, o no, como algo religioso. Lo propio de todo ritual estriba en conferir un sentido a la vida, o a alguna de sus facetas o momentos. El ritual comunica, transmite un sentido compartido y valorado, del que se derivarán normas de acción. Lo común a toda forma religiosa coincide con esa funcionalidad del rito. De ahí la sospecha de que lo «religioso» sea una dimensión presente en todo rito, en cuanto transmite un sentido de lo vivido, refrenda a los participantes el sentido que tiene su vinculación con la comunidad y con la naturaleza y la historia. Ritualizar es siempre sacralizar de alguna manera, dotar de significado, consagrar unos valores y renovar la confianza en su eficacia social. Por eso no resulta imprescindible ni decisivo que se explicite una formulación teológica. El rito es indisociable de la religión como concepto general. Todo ritual, en la medida en que congrega, asocia y une, es re-ligioso en la acepción original y funcional de la palabra.

Tal vez entre los ejemplos más llamativos esté el hecho histórico de los integrismos políticos y de las religiones de salvación terrestre (como el comunismo), que siempre han implantado sus ritos. Unos mentalizan para «sacrificarse por la patria», otros corean consignas fanáticas como la de «socialismo o muerte». Hace pocos años, se publicó en la prensa una breve información sobre Cuba: «A las ocho de la mañana, todos los niños que empezaron la enseñanza primaria fueron reunidos en el patio de sus respectivas escuelas, y allí se les anudó al cuello un pañuelo azul, símbolo de los pioneros, y se les pidió hacer ante la bandera un compromiso. No era otro que jurar en alta voz: 'Pioneros por el comunismo, seremos como el Che'» (*El País*, 10 octubre 1997: 3). Queda claro hasta qué punto es adoctrinador un ritual.

Desde una perspectiva complementaria, todo rito es mágico en algún grado, puesto que la magia plantea que nuestra acción produce efectos en la naturaleza, e incuestionablemente el ritual incide al menos en la naturaleza humana, en el psiquismo individual y en el proceso social. A la vez, todo rito es religioso en algún grado, por concitar la sumisión social a los valores y el sentido que preconiza. Pero todo rito es también secular, dado que no deja de pertenecer a este mundo y de generar efectos tangibles en la realidad humana, siempre moldeada entre lo empírico y lo simbólico.

Un ritual católico con ocasión de la inauguración del curso académico

El investigador, al mirar, se ve a sí mismo mirando como desde fuera este ritual espectacular, del que, sin embargo, forma parte. Lo contempla desde fuera sin dejar de vivirlo desde dentro. La mirada distante, que objetiva la «sacralidad» del rito, comprende a la vez su teatralidad y la vaciedad más allá de los signos que los actores ponen en escena.

El templo del real monasterio presenta un imponente crucero entre gótico y renacentista, rematado en barroco, con un monumental retablo en el altar mayor, que desafía a los fieles o visitantes a descifrar las historias condensadas en sus relieves. Tanto en el retablo como en el techo, los relieves hacen ostentación de una pregnante corporalidad, una desinhibida corporeización de los misterios religiosos (con escenas del Antiguo Testamento, del Nuevo, de la historia de la Iglesia y de la mitología pagana). Consta el retablo de un zócalo, cuatro plantas de cuadros diversos y como un ático, cuyo ápice corona un hierofánico Dios Padre, sostenido sobre angelicales cabezas aladas, mientras en cada lateral destaca un blasón nobiliario. Otros escudos nobiliarios lucen en las vidrieras de la cúpula central del crucero. Salvo los enormes pilares, todas las paredes aparecen sobrecargadas de pinturas, con frescos alegóricos. Mirando al retablo, se alza una estatua arrodillada, de tamaño natural, del Gran Capitán, a un lado; y al otro, la de su esposa (ambos tienen sepultura bajo el arranque del altar mayor original). Parece evidente que el enfeudamiento político de la religión era más normal en el antiguo régimen. Pero éste es, aun ahora, el espacio ritual. El altar mayor actual, exento, se eleva sobre una plataforma en el centro del crucero. Detrás de él, el sitial episcopal y las sedes para los clérigos.

Durante la celebración, se restringe el movimiento y la palabra, para dar paso a lo que está preceptuado.

A la hora de empezar, el coro universitario entona el himno *Veni, creator Spiritus*, invocando en latín al Espíritu Santo. Por el pasillo central avanza el cortejo de los oficiantes litúrgicos. Se sitúan en sus puestos, en torno al altar, presididos por el excelentísimo y reverendísimo señor Arzobispo, vestido de pontifical, con alba blanca, estola y casulla rojas, con mitra y báculo; diez sacerdotes concelebrantes, con alba y roja estola, y otros acólitos. Ninguna mujer oficiante en el presbiterio. Cada cual ocupa su lugar jerárquico. Al lado derecho del presbiterio, el excelentísimo y magnífico señor Rector, en el primer puesto a la derecha, en la primera fila de bancos reservados a las autoridades académicas universitarias. Resalta el rector por las puños de encaje blanco, la vara de mando y la medalla que cuelga de su cuello. Junto a él y detrás suya, los excelentísimos señores vicerrectores, el gerente y otros cargos, todos ellos revestidos con toga negra, y muceta y birreta con los colores de las facultades respectivas. Entre los bancos de las autoridades académicas, casi todas masculinas, sólo hay un par de féminas togadas. Ya entre el público, se divisan algunos educadores y estudiantes de colegios mayores luciendo uniforme y beca, o bien simplemente la beca insignia de su colegio. En cada una de las dos esquinas de la nave principal más próximas al altar, monta guardia un macero uniformado. Los bancos de la iglesia están llenos y hasta los pasillos abarrotados. Hay notoriamente más alumnas que alumnos.

El arzobispo echa incienso sobre las ascuas del turíbulo y procede a incensar el altar y a los concelebrantes.

Una mujer se acerca al atril y lee una composición literaria, glosando la noción de espíritu, bajo diversos ángulos, desde lo estético a lo trascendente, como ensayando evocaciones mediante las cuales unos y otros, todos, pudieran pensar que estaba justificada su presencia allí, en una misa del Espíritu Santo.

Cantan el *Kyrie, eleison* (Señor, ten piedad), continuando escrupulosamente todo lo establecido por el misal y sus rúbricas en lengua vernácula, salvo en la interpretación de los cánticos en el antiguo latín. De todos modos, parece más decisiva la música que la letra. Suena la melodía del *Gloria in excelsis Deo*. Sin duda la emoción del canto produce la unidad vivida entre todos, en tan variopinto auditorio, que, por encima de sus enfrentamientos y discrepancias, da una imagen social de orden, armonía y consenso. Todos escuchan en

silencio la lectura de un fragmento del libro de la *Sabiduría*. Tras el salmo responsorial, de nuevo se acerca el turiferario al obispo y vuelve a elevarse el humo de incienso ante el libro de los Evangelios. El obispo se quita la mitra y, sosteniendo el báculo, preside de pie la lectura de un pasaje del *Evangelio de San Juan*, aquél en que Jesús dice «En casa de mi Padre hay muchas moradas... Yo soy el camino, la verdad y la vida.». Al terminar, le acercan el libro y lo besa. El olor a incienso quemado se ha expandido, creando una penetrante sensación unánime, que sublima el sentido del olfato de todos los asistentes.

A continuación, el prelado presidente de la ceremonia, tocado ahora con la mitra, procede a leer su homilía, propiamente un elucubrado discurso, dirigido a impartir doctrina. La cuidada retórica gira en torno a la misión de servir al hombre por medio de las nobles tareas de la universidad. Es la sabiduría la fuente de todos los bienes. La verdad es la meta que debe ser conocida y amada. Asegura sentirse muy identificado con el mundo universitario. Y va dibujando una visión de la universidad, pero de una universidad ideal, universal y abstracta, sin tocar ni de lejos ningún aspecto que refleje la problemática real de la universidad concreta, allí tan palpablemente representada. Elude completamente el conflicto, sea en el campo intelectual o en el social. Las ideas se van centrando en el «amor a la verdad», pero expuesto enunciativamente de tal modo que ese amor a la verdad es indisociable del amor a Dios, hasta el punto de que, sin éste, queda en entredicho o mutilada cualquier pretendida verdad. La universidad es un «espacio de libertad», afirma; pero agrega que tal libertad no lo sería verdaderamente si no está sometida a la verdad y a lo que la fundamenta, que es asimismo Dios. En conjunto, el tono del discurso del prelado aparenta una forma de humanismo abstracto, recortado con la añoranza apologética de un imperio teológico sobre las ciencias y la moral. El gran énfasis otorgado a la verdad hace resaltar aún más su concepción dogmática, al no haber ni una sola alusión al pluralismo o a la tolerancia. No obstante, ni el menor signo de protesta laica ante la extemporánea tesis de que no cabe verdad ni moralidad si no se busca su fundamento en Dios. Tal vez la comunidad universitaria acepta en sus cerebros ese tipo de ideas, tal vez percibe el rito como un formalismo vacío, tal vez no escucha o reprime sus deseos, tal vez se siente segura por la total desconexión entre el poder civil y el eclesiástico, ante la que este ritual no es sino una concesión a la tradición, dudosamente constitucional.

Las peticiones de la oración de los fieles -cuya generalidad las haría utilizables cualquier otro año- son formuladas primero por un clérigo y proseguidas luego por una profesora, dando así de nuevo una participación subalterna a la mujer en éste y otros momentos.

Por el pasillo central, unas jóvenes estudiantes acercan las ofrendas (una bandeja con obleas de pan y un cáliz con vino) que son recogidas por el obispo, quien las pasa a su ayudante para que las deposite sobre el altar. Ante éste se sitúan los presbíteros y comienza el ofertorio.

Se repite la quema de perfume de incienso, la incensación alrededor del altar. El ayudante inciensa al obispo y reitera incensadas a cada uno de los sacerdotes concelebrantes y a toda la asamblea. Entonces el presidente comienza el recitado de la anáfora o plegaria eucarística, según la fórmula del misal.

El coro canta el *Sanctus*. En el momento conmemorativo de la institución de la eucaristía, llamado consagración, la mayor parte del público se arrodilla. Pero las autoridades académicas permanecen de pie, todos excepto uno.

La asamblea reza la oración del padrenuestro y se dan el saludo de la paz, mientras cantan el *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi*.

Luego recitan «Señor no soy digno de que entres en mi casa...» Varios sacerdotes administran el reparto de las hostias consagradas, sea en la boca o en la mano. Es el rito de la comunión. Mucha gente se va acercando a comulgar, entre ellos algún que otro conocido catedrático, vistosamente revestido de toga, muceta y birreta. Casi dos tercios de los comulgantes son mujeres. El coro nos deleita con un canto polifónico latino.

Finalmente, después de la oración de acción de gracias, el mitrado, con su báculo en la mano izquierda, pronuncia unas escuetas palabras de buen augurio para el curso que empieza y da su bendición.

Entre los medievales sones del *Gaudeamus igitur*, se despide la comitiva de clérigos, yéndose por el mismo pasillo por donde llegó. Se inicia, entonces, la formación de una nueva comitiva, organizada a la puerta del templo, ateniéndose igualmente a un minucioso y estricto protocolo.

El portero mayor de la universidad, de negro uniforme, procede a pregonar en voz alta el orden de posición y precedencia que cada cargo, sector o estamento debe ir ocupando en la

procesión cívico-académica que sale del patio del real monasterio. Encabezados por los maceros, desfilan por calles céntricas de la ciudad, el grueso de los que llevan sus indumentarias rituales y la multitud no uniformada que les sigue. Caminan por el centro de la calzada, libre del tránsito de vehículos gracias a la intervención de la policía municipal.

No sé si alguien se espanta de esta simbiosis académico-religiosa. Entre los dos polos, el religioso y el académico, la misma celebración se desplaza desde el crucero de la iglesia al crucero del rectorado de la Universidad. La procesión procedente del templo, tras la misa del Espíritu Santo, hace su entrada en el escenario académico para la ceremonia de apertura oficial del curso. Denominar a la procesión «cívico-académica» (en oposición a religiosa, se sobreentiende) supone un bascular tan insensible que se tomaría por una distinción bizantina; pero realmente los protagonistas han modificado sus posiciones de preeminencia. Los altos cargos universitarios ostentan ahora la presidencia, conforme al protocolo, mientras que el señor arzobispo pasa a un puesto secundario, despojado ya de sus vestiduras litúrgicas -si bien no deja de ir vestido con sotana de botones rojos, esclavina ribeteada en rojo, fajín rojo y cruz pectoral, al tiempo que va acompañado por un joven clérigo, de negro traje y alzacuello blanco, muy atildado-. La procesión cívico-académica realiza la transición de la sacralidad teológica a la sacralidad académica: de un espacio «sagrado» a otro no menos «sagrado». Obispo y rector intercambian su posición y sus papeles respectivos de presidente anfitrión y de invitado de honor. En el registro del saber, se pasa de los discursos amparados en la fe a los discursos amparados en la ciencia.

En el crucero de la planta baja del rectorado, también destaca una presidencia en lugar sobresaliente. La sillería está totalmente jerarquizada y asignada con carteles individuales que indican qué personalidades o grupos tienen reservado cada asiento. En cada silla, un ejemplar de la memoria del curso, el discurso inaugural, el calendario oficial y el programa de actos.

A esta ceremonia académica se suma el señor Alcalde de la ciudad, que, pese a su catolicismo público y manifiesto, no ha asistido a la misa, muy probablemente porque el ritual oficiado no preveía ningún sitio propio para la alcaldía. También se incorporan diferentes representantes de instituciones políticas radicadas en la localidad, tengan o no que ver con la vida universitaria.

Bajo la presidencia del señor Rector, el señor Secretario General de la universidad da lectura a la memoria del curso académico anterior, donde se trata de cuadrar los balances de la actividad y justificar la gestión de manera solemne.

En este rito académico, lo más valioso en sí mismo es el discurso de apertura del año escolar, a cargo de un catedrático de psicología, que versa esta vez sobre *Ciencia y consciencia*, una síntesis de las investigaciones en psicología experimental concernientes al conocimiento de la estructura de la conciencia.

Tras esta lección, se ritualiza la investidura de los nuevos doctores, a la que se presentan aquellos que han obtenido el grado de doctor en cualquier especialidad y desean aparecer en público vestidos con indumentaria sacralizada, para recibir un gesto de refrendo altamente simbólico, pero desprovisto de toda validez académica.

Se imponen también Honores y Distinciones a varios miembros de la comunidad universitaria, por diferentes motivos, por ejemplo al cumplir los veinticinco años prestando servicios a la institución. Por último, el rector magnífico pronuncia unas palabras de encomio a la empresa universitaria y exhortación a la labor, impecablemente litúrgicas, antes de declarar oficialmente inaugurado el presente curso académico.

La ceremonia concluye, lo mismo que en la iglesia al final de la misa, con el canto del *Gaudeamus igitur, iuvenes dum sumus, post iucundam iuventutem, post molestam senectutem, nos habebit humus*. Su música jovial combina una letra entre tétrica, pícara y vitalista, que parece incitar al *carpe diem*, actitud tal vez más consonante con darse a la buena vida que con la entrega al estudio.

Todos exultantes, se trasladan al patio adjunto a compartir la comida y la bebida, en la que se evidencia cómo la materialidad empírica se da la mano con el sentido simbólico.

La función del rito es reforzar simbólicamente la integración social

Surgido de una realidad sociocultural, cada rito se relaciona con ella de una forma compleja y cumple alguna función. En conjunto, la ritología de una sociedad forma parte del proceso de reproducción y evolución social. La adhesión al ritual contribuye a la cohesión social, al mantenimiento de la homeostasis del sistema. Como actuación culturalmente

codificada, el rito posee la virtualidad de poner en comunicación a la sociedad (o a un grupo sectorial) con su herencia cultural, poniendo en acción resortes más básicos que el discurso racional. Va dirigido a la experiencia profunda, a renovar la fe vivida, esto es, las emociones de participación en el cuerpo social o comunitario al que se pertenece. Sirve a la regeneración del tejido simbólico y real de la convivencia. Su lenguaje no se reduce a producir un efecto noético, o expresivo, o informativo, sino que incide en la conformación de la realidad social, del cuerpo social, modelando los individuos con las propiedades adecuadas para ocupar las posiciones preestablecidas en el sistema ritual y en su correlativo sistema social. Generalmente el primero legitima al segundo, aunque a veces lo impugne. Se da una circularidad constructiva entre el tiempo ritual y el tiempo real.

El ritual cumple una función sociológica, reforzando las estructuras sociales. En cualquier colectividad, los ritos codifican y expresan experiencias básicas, cosmovisiones, valores y actitudes vitales para su supervivencia y reproducción. En las sociedades igualitarias y en las jerarquizadas, son los chamanes o los ancianos quienes controlan la práctica ritual. En las sociedades estratificadas, alguna clase de clero ostenta el monopolio de la relación con el poder divino, mediante el control institucional de los mitos y los ritos.

El ritual desempeña, a la vez, funciones psicobiológicas, adaptando las estructuras mentales de los individuos que intervienen. Hay ritos para acoger al que nace y conformarlo a lo que aún no es. Y hay ritos para despedir el que muere, como si aún pudieran hacerle ser lo que ya se les escapa. Entre un extremo y otro, la celebración ritual introduce principios de orden: los individuos son adscritos a un puesto social o confirmados en él, los conflictos entre ellos se postulan simbólicamente superados; los cuerpos son ordenados en la acción simbólica, adiestrados para situarse en su lugar jerárquico, y hasta los procesos orgánicos son estimulados o inhibidos; las ideas quedan enmarcadas en un paradigma de sentido englobante; los afectos resultan moldeados, modulados con un signo positivo o negativo. Ahora bien, es el pensamiento (simbólico e imaginario), enviscado en la trama de la actuación ritual, el que canaliza la afectividad, en la medida en que es el que estructura, articula, jerarquiza, impone formas y gestos y ritmos. Así atraviesa la pantalla del pensamiento reflexivo de los actuantes y alcanza hasta el inconsciente. No es raro que se consiga la cohesión, la catarsis, la salud.

La comunidad universitaria que se congrega en los rituales de inauguración es mayoritariamente anónima en el plano personal, pues la inmensa mayoría son desconocidos

unos para otros; aunque se observan conocimientos sectoriales, como retazos de una red de contactos que ocasionalmente se activa y se amplía: se saludan, intercambian palabras y gestos, se hacen presentaciones. En efecto, al congregarse en el atrio del templo, al entrar y al salir, se nota en los saludos un cierto efecto euforizante, del verse y reconocerse y comprobar cómo los demás también valoran la importancia de participar en tan solemne ritual. El rito expresa y crea comunidad. Ninguna comunidad sobrevive sin comunión. Y es en los ritos donde los miembros comulgan entre sí, mediante los símbolos comunes, y experimentan una identidad compartida, por lo general ligada a una dimensión superior, que trasciende a los individuos.

La funcionalidad del rito es indisolublemente social y psicológica, y también somática, y hasta ecológica, pues combina el ejercicio mental, estético y corporal, con el objetivo de reorganizar la buena marcha del mundo. Total o parcialmente, el rito escenifica el orden del mundo, lo da a conocer, asigna a cada cual su puesto y sus obligaciones, y exige asentimiento, adhesión.

La práctica ritual cumple una función mediadora con vistas a la integración del sistema social, la integración de los individuos en el sistema y consigo mismos, la integración de la sociedad en el ecosistema natural y con el ámbito de lo divino o del sentido atribuido a la globalidad de la experiencia del mundo. En el fondo, siempre pone en juego alguna forma de poder, referida a un marco de decisiones colectivas. Administra la legitimación del poder por una última instancia simbolizada, mediante el logro de la adhesión vivida a un sistema de ideas y valores compartido. En cierto modo, los participantes andan siempre negociando con el poder, sea para servirse de él o para servirlo, y frecuentemente de manera ambigua. Se instaura una dialógica entre el poder, que se sacraliza, y lo sagrado que se imbuye de poder.

El interés con que comparecen, en los actos de inauguración del curso universitario, personajes y cargos institucionales da la impresión que aquí el carácter político de las relaciones es lo que prima como religión vivida entre los participantes; es decir, no ya tanto la legitimación del poder cuanto su ejercicio de puesta en escena igualmente ritual, pero más acorde con la estructura formal de la sociedad. Se escenifica la alianza del poder y el saber, el control político del saber y el propio espacio de prestigio del saber constituido en academia, en universidad, buscado por los políticos con la misma devoción del bien vale una misa.

En líneas generales, controlando el poder y sancionando normas poderosas, el proceso ritual regula las tensiones entre comunión y separación, manteniendo o renovando en la sociedad un grado óptimo de comunicación, ni escaso ni excesivo. Pues el sistema podría perecer por congelación o por sobrecalentamiento. El rito reactiva el sentimiento de lo común compartido, sea el origen o un mismo destino, sea una identificación actual o imaginaria. Tempera la dispersión, articulando las diferencias respecto a los otros, a nivel colectivo y en el ámbito individual; pero a la vez reafirma la identidad diferenciadora frente a la identidad compartida. Así, estabiliza la temperatura del cuerpo social: enfría o calienta, tendiendo a mantener la homotermia, el equilibrio en la agitación del sistema, controlando sus fluctuaciones y alentando el olvido de las perturbaciones.

Excepcionalmente, los valores representados por la acción ritual pueden ser contrarios a los valores dominantes en el entorno social. Esta inversión simbólica, que opera de ordinario como compensatoria, puede adquirir, en situaciones críticas, un carácter subversivo. En el primer caso, los dos planos se desconectan, a fin de neutralizar el desajuste. Se encierra el tiempo simbólico en su propia esfera, en la que agota su sentido, yuxtapuesta e incomunicable con el dominio empírico cotidiano. Las contradicciones sólo se salvan en el plano de lo ilusorio. Aún así, se está tratando como pensable la superación de las contradicciones.

En suma, «la función propia del ritual es (...) preservar la continuidad de lo vivido» (Lévi-Strauss 1983: 219), canalizando la experiencia, refrescando la memoria social, fijando etapas del calendario o hitos del camino. Su acción simbólica concentra en una abreviatura de tiempo («sagrado») la estructura y el proceso del tiempo social ordinario, e incluso de las posibilidades latentes. Por eso, la participación en el ritual hace vivir un tiempo más intenso, que moldea los espíritus de los participantes, promueve su educación emocional, abre paso a la colonización del inconsciente individual por parte de entidades noológicas procedentes de los antepasados o de contemporáneos prestigiosos y poderosos.

Los mecanismos profundos comunes a todo proceso ritual

Con independencia de los contenidos concretos y más acá de su función, la práctica ritual se lleva a cabo conforme a una lógica universalmente actuante. Una lógica de intermediación, de aproximación entre extremos, de diálogo entre diferencias, que recompone la unidad, la armonía, el orden social o cósmico. A su modo, todo rito media en una relación con el espíritu, con una imagen del hombre y del mundo, con un sistema de valores vitales, sea cual sea la categorización particular de dicha relación. Es secundario que se conciba como relación entre hombre y divinidad, entre vivos y difuntos, entre enfermo y salud, en definitiva, entre el ser humano y cualquier otra simbolización de un valor cultural (la ciencia, la patria, la razón, el amor, el progreso, etc.). El ritual aporta el guión para acceder a ese ideal intuido, tal vez tremendo y fascinante, siempre un valor instituido socialmente. Consigue que los participantes lleguen a identificarse vivencialmente con él, gracias a la lógica profunda que hace emerger una significación añadida.

Un rito es como una especie de teatro que representa siempre la misma pieza. El rito de la misa inaugural no se limita a la actuación puntual que estoy observando tal día. Éste es sólo un eslabón de una larga cadena, igual que el año pasado y el anterior... El rito lo constituye el conjunto de sus representaciones repetitivas a lo largo del tiempo (algo que se hiciera una sola vez ni siquiera adquiriría la categoría de ritual). Los elementos o componentes y los actores son atrapados en una red de relaciones simbólicas, que los obliga a expresar algo más. Los uniformes y las formas permanecen, mientras que los distintos individuos concretos, en su mayoría anónimos, van enfundándose en ellos a lo largo de los años. También preexisten los gestos y los textos que codifican actitudes; como preexisten las canciones en cuanto composiciones: Los cantores de cada ocasión vienen a darles existencia fenoménica, aportando su inteligencia a la interpretación y sus energías a la modulación de los sonidos. Lo que diferencia la acción ritual con respecto a la acción cotidiana o técnica radica, como queda dicho, en la sobrecarga de significaciones de la primera.

Los *elementos* utilizados como cofactores del ritual son la dimensión del espacio y del tiempo, los personajes oficiantes y participantes que asumen papeles y, a veces, una indumentaria peculiar, los cuerpos que realizan gestos y acciones, las diferencias de sexo y de edad, los objetos y sustancias instrumentalizados en la actuación (una procesión, una comida,

una curación, una inauguración, etc.), el uso de la palabra, de la música y otras artes. Al entrar en la trama simbólica, se instituyen multiformes categorías rituales: sacrificio, plegaria, ofrenda, encantamiento, adivinación, sacramento, trance, procesión, conmemoración, y numerosas otras. Todas ellas tienen como protagonista el cuerpo, sujeto y objeto de la acción ritual, que convierte sus materiales en signos gestuales y orales. Si el relato mítico pone en primer término la representación mental, el alma, en cambio el rito actúa con el cuerpo y sobre el cuerpo y sus sentidos; produce una representación espacial, que es interiorizada sin necesidad de pensar. Opera en el espacio, constituyendo en su actuación una condensación codificada del tiempo (la misma del tiempo mítico), que procede de los tiempos pasados y pretende intervenir como paradigma del tiempo futuro. De este modo, los elementos se transmutan para significar, y unos significados remiten a otros. El espacio ritual se sale del espacio corriente (el ubicarse aparte es el sentido etimológico de «sagrado»). La posición que se ocupa en la acción simbólica implica alguna correspondencia con la que se ocupa en la vida cotidiana, o al menos en el seno de una imagen del mundo. El rito hace nacer un tiempo específico, que discurre más aprisa que el tiempo ordinario; no deja de ser una fracción del tiempo ordinario, pero en ella ocurren muchos más acontecimientos significativos. Un sentido profundo de la realidad emerge, codificado en ciertos contextos como presencia de lo divino. Unas acciones ejecutadas por humanos se atribuyen a la vez a Dios. Unas palabras evidentemente humanas se consideran como divinas, transmisoras de mensajes trascendentes. El perfume y la música elevan el espíritu y, junto con otras bellas artes, entran al servicio de una experiencia que desborda la estética. El soporte empírico se carga de un sentido simbólico, que adquiere una autonomía para dialogar con sus formuladores.

El mecanismo de los ritos de paso, analizado por van Gennep (1909), se encuentra -de forma más o menos marcada- en todos los rituales: Todo ritual supone una «separación» con respecto al contexto social corriente, equivale a alguna fase de «latencia», que permite el despliegue de la acción ritual, con su específica temporalidad, y finalmente desemboca en una «agregación» a la vida cotidiana, conformados y confortados. Lleva a cabo una *intermediación* que sirve de puente, que acorta distancias, que facilita los pasos intermedios para alcanzar un efecto previsto. La mediación conlleva un significado ambivalente, con un pie en cada orilla de las que pretende comunicar. A veces adopta la forma de una negociación en la que, por ejemplo, las ofrendas y sacrificios esperan a cambio ayuda o salvación. Los

procedimientos rituales propician el reducir la distancia, hasta alcanzar la meta, como puede ser la comunión entre los participantes, o entre el polo humano y el divino. Los medios utilizados, símbolos ambivalentes, al pertenecer simultáneamente al mundo humano y al divino, operan como vehículo que salva el abismo de la discontinuidad. Inducen la experiencia de participación en la realidad o sobrerrealidad simbolizada. La experiencia polisensorial produce la sensación de presencia y comunicación con lo que tales significantes connotan para el entendimiento que cree. Sin este asentimiento intelectual, los espectadores de un rito no harían más que una concesión hipócrita o cínica a un formalismo social, vacío ya de sentido para ellos, a pesar de la permanencia de sus componentes estéticos.

La estructura de los ritos es redundante, como la gramática. Utiliza la repetición, como parte del proceso ritual renovador de la sociedad. Marca la alternancia entre el tiempo ordinario y el tiempo extraordinario que regenera a aquél, repitiéndose cada vez que llega tal fecha del calendario, cada vez que ocurre tal situación o acontecimiento. Y la propia secuencia ritual se sirve de reiteraciones, como el desarrollo de una melodía o los movimientos de una danza. Si repetir es aprender, mediante su repetición maniática, semejante al comportamiento obsesivo, el rito, pese a su expresión de un desesperado deseo, enseña a conformarse con lo que está establecido, ya sea por el orden/desorden de este mundo, ya sea por las órdenes terminantes de una divinidad, transmitidas por sus representantes oficiales.

Pero lo más nuclear del rito es tácito. Trata de significar sin hablar, sin palabras (aunque las incorpore), privilegiando el cuerpo y las gesticulaciones simbólicas. Por eso es un paralenguaje. La acción ritual organiza signos, utiliza códigos que articulan mensajes; confiere significado social a la realidad percibida o vivida. Así, la acción ritual hace presente lo oculto, visible lo invisible; materializa lo espiritual. Pone elementos palpables al servicio de algo imaginario, que, sin embargo, mantiene secretas relaciones con la estructura de lo real social y con sus escondidas posibilidades, sea para exorcizarlas, sea para invocarlas o provocarlas. Constituye un modo de comunicación de los hombres con sus dioses, es decir, con las construcciones simbólicas que proyectan el sentido que le dan a su existencia social o al mundo. Por eso, es consustancial al rito cierta rememoración de los mitos (en cada ocasión, los correspondientes a la fecha o situación conmemorada). Y por eso, aunque el ritual promueve más la adhesión emocional que la exégesis o el análisis, no deja de implicar una

adhesión intelectual. Más aún, lo más exacto sería decir que el rito satisface al intelecto antes que a la emoción, pues es aquél el que pone cauce, límites y perfil a ésta. Las pulsiones afectivas se configuran en función de relaciones pensadas, de sujeciones socioculturales; se asocian a significados valorados con un signo positivo o negativo. En cuanto acto intelectual (Lévi-Strauss 1985: 174), el rito niega su discontinuidad con respecto a lo vivido y presiona al propio pensamiento a la absorción de la manera de pensar codificada ritualmente.

En general, el proceso ritual facilita que la vida continúe, que las contradicciones e incertidumbres percibidas se adormezcan con la ilusión de su simbólica superación: «Trampas para el pensamiento, soportes de simulaciones y portadores de ilusiones, fascinantes por sus recursos a las magias del arte, los ritos cautivan y capturan la mente para ajustarla a lo que espera la experiencia tradicional, que está precisamente en el origen de su elaboración» (Pierre Smith 1991: 641). Los participantes incorporan la imagen de la sociedad y se incorporan realmente a ella en un mismo proceso. El poder y el prestigio del sistema ritual, de sus ideas y valores, de la institución que lo administra, penetran por todos los poros sensoriales hasta el entendimiento. Su supuesta verdad se hace tanto más evidente cuanto que el asentimiento no lo es sólo como objeto de cognición sino como objeto de participación y comunión, como toma de posesión de una herencia.

El sistema ritual es parte importante de la herencia social, transmitida mediante códigos no verbales, mediante imitación e identificación. En cualquier caso, el rito adoctrina, sobre todo, reviviendo simbólicamente. Está pensado para transferir socialmente cierta información significativa. Constituye un caso de heredabilidad lamarckiana de caracteres culturales adquiridos. Da soporte a una parte de la memoria cultural, hecha siempre de rememoración y olvido.

La ambigüedad del ritual resulta inseparable de su eficacia

Afirmar la eficacia de la acción ritual equivale a sostener que lo actuado en el plano simbólico tiene efectos en el plano empírico de la realidad social cotidiana. Estos efectos pueden ser aparentemente insignificantes, otras veces muy ostensibles, todo ello con independencia de que los mensajes culturales dramatizados sean verdaderos, falsos o

erróneos. El rito pertenece al orden de lo actuado, cuenta con la virtud sacramental del *ex opere operato*; y, puesto que opera con símbolos, su eficacia sería «por obra de lo simbolizado». Es mucho más que un vulgar adoctrinamiento: Enseña que la vida tiene un sentido y cuál es el sentido que tiene, sea a escala cósmica o en la pequeña escala de un acontecimiento, situación o institución. Su cometido estriba en lograr un consenso, un asentimiento vivido, una polarización de las energías sociales. Más que informar, el rito conforma, promueve la adhesión a un sistema. Así, realiza un cambio, en vez de limitarse a significarlo o representarlo mentalmente. La eficacia depende del grado de implicación psicoafectiva, del grado de consenso social de las creencias, de la fe sentida. Aporta una vía de aprendizaje integral, personal y social. Modela la imaginación, las emociones, las pautas de comportamiento. La enseñanza de ideas es implícita, o colateral y complementaria.

La doctrina se transmite a través de la instrucción en los mitos y las creencias. Pero el contexto ritual favorece que la doctrina cale hasta lo más profundo del psiquismo individual; activa el fervor al plasmar sensiblemente los dogmas en los que se cree. Esto no descarta, sino al contrario, que los procesos rituales incluyan momentos y todo género de componentes declaradamente doctrinales: discursos e imágenes ilustrativas, como las que llenan los templos y las que recargan las prácticas devocionales populares, en los contornos de la liturgia oficial y al margen de ella (valgan de muestra sermones, oraciones, letras de cantos, devocionarios, novenas, quinarios y triduos, estampas y recordatorios, vidas de santos, etc.).

Las propuestas valorativas y representacionales inherentes a los mitos y ritos, sedimentadas en tiempos pasados, aparecen en ciertos casos como recuerdos del futuro, orientados a moldear a las gentes del presente. Han extraído de la experiencia de importantes acontecimientos pasados -y de los antepasados difuntos- algunas enseñanzas clave y las han codificado, al objeto de anticipar el futuro y organizarse en previsión de él. Por ello todo rito presenta un primer rostro conservador. De algún modo se ritualiza la vida para impedir que cambie. No es que esto sea una necesidad, sino que es la tendencia dominante. Las energías sociales pueden polarizarse ya sea en pro o en contra del sistema establecido. Lo normal es que oscilen en un diálogo con él, tendente a la adaptación recíproca. Los ritos de iniciación, de paso, de conmemoración, suelen alinearse en favor de la reproducción del sistema existente; mientras que los ritos de rebelión parecen impugnar el sistema, aunque casi siempre sólo de manera simbólica. Son más bien determinados rituales sectoriales, o sectarios, los

que, propiciando la adhesión a unos valores no admitidos por la mayoría, pueden reforzar la desafección respecto a la sociedad más amplia.

Si la ritualidad es ambigua, el apego al ritualismo delata conservadurismo, por cuanto sobrevalora los símbolos o los utiliza como tapadera de la conflictividad social. Y es que la repetición cíclica de unos ritos inmutables se presta a la ilusión de que el orden social permanece y está bien fundado, cuando la realidad es que todo está en evolución, condenado a un paso del tiempo irreversible. Hasta los ritos pretendidamente más fieles a la tradición ponen de manifiesto también su olvido. Con el paso del tiempo, los mismos signos y símbolos son utilizados para expresar un mensaje diferente, incluso lo contrario de su significado original. Así, un símbolo de servicio acaba refrendando la dominación; un símbolo de igualdad, legitimando la jerarquía; un símbolo de paz, esgrimiéndose para la guerra... Basta evocar la historia del cristianismo o de cualquiera de las grandes religiones, como la historia de los movimientos sociopolíticos revolucionarios.

En realidad, el ritual no puede escapar a la entropía, que nos permite comprender su desgaste y su evolución a lo largo del tiempo. Pero es su misma inestabilidad la que posibilita la incorporación de significados nuevos, de nuevos valores socialmente constructivos. Un rito no alcanza perfecta estabilidad sino cuando ya está muerto o agonizante, y apenas significa absolutamente nada. Entonces, la reiteración segrega amnesia; el sentido originario se volatiliza o se enmascara, suplantado por una interpretación superpuesta y manipulada. En último término, el ritual vaciado se degrada en emblema de sus mantenedores, algo así como la imaginería de las iglesias, antes empleada para ilustración de la fe y educación de la piedad, que en algunos templos modernos ha llegado a convertirse en casi puro elemento decorativo, cuyo contenido han carcomido las polillas de la época. Acaso la misa inaugural tienda a reducirse a un mero emblema ornamental.

De todos modos, si renunciara a sus rituales integradores, la sociedad estaría fabricando neobárbaros que acabarían probablemente inventando ritos deletéreos, cerrados, excluyentes, maléficos tal vez. La evolución sociocultural modifica las estructuras y la conciencia, y presiona en orden a reinterpretar las creencias y los ritos, quizá hasta sustituirlos e instaurar nuevos simbolismos. La actitud sana debe desabsolutizar las prácticas rituales estereotipadas. La historia señala épocas en que se desritualiza y rerritualiza, cuando son

menester modelos de participación adecuados al nuevo sentido naciente de las relaciones entre los humanos y de éstos con la naturaleza y el tiempo.

A lo largo de los siglos, los ritos han evolucionado siempre. Los sacerdotes del hinduismo, los brahmanes, que durante siglos se dedicaron al sacrificio del ganado vacuno, acabaron convirtiendo su protección en objeto de culto y prohibiendo el consumo de la carne de vaca; de manera que la leche, en vez de la carne, pasó a ser el alimento ritual. En la tradición hebrea, Abrahán sacrificó -en lugar de su hijo- un carnero (*Génesis* 22,13). Moisés ordenó, en la fiesta de Pascua, sacrificar un cordero o cabrito y asarlo (*Éxodo* 12,3-8), y toda la liturgia de los sacerdotes aaronitas y levitas giraba en torno al sacrificio de animales. Sin embargo, los profetas arremetieron contra tales prácticas rituales: «Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones; la sangre de novillos, corderos y cabritos no me agrada» (*Isaías* 1,11). En su lugar, exigen justicia. La tradición cristiana, por su parte, elimina el sacrificio de animales y establece la ofrenda de pan y vino compartidos, al mismo tiempo que el verdadero culto se encuentra en la vida, en el amor fraterno. Lo cual no obsta para que hayan proliferado liturgias y paraliturgias, desde las primitivas eucaristías domésticas al misal romano tridentino, a la reforma del concilio Vaticano II, o a las eucaristías más informales en pequeños grupos.

Los ritos vivos son necesarios como catalizadores de energías transformadoras, creativas, asociativas, que crean comunidad entre los humanos. Conllevan tal vez cierto adoctrinamiento. Pero los rituales, que nos modelan, también hemos de moldearlos nosotros. Por lo tanto habrá que discernirlos críticamente, a fin de que se aparten de la doctrina que apaga la inteligencia o la adormece, y despierten la conciencia a grados crecientes de humanización.

DISOLUCIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL

11

Los ídolos de la tribu.
¿Andalucía como raza, etnia y nación?

Lo dejó escrito, en su polémica teoría de Andalucía, José Ortega Gasset: El andaluz «es una de las razas que mejor se conocen y saben a sí mismas»; es «por ventura el pueblo más viejo del Mediterráneo -más viejo que griegos y romanos-»; Andalucía es «de todas las regiones españolas, la que posee una cultura más radicalmente suya» (Ortega 1927: 112-113). Prescindiendo, por pudor, de cómo este autor caracterizó la «fórmula» de esa cultura y su «idealidad», no cabe duda de que Andalucía queda ahí inmejorablemente situada, a la hora de buscar fundamentos a su *identidad* como nación histórica. Y si buscáramos el abolengo histórico de un estado, por tierras andaluzas se fundó el de Tartesos, ya ocho siglos antes de nuestra era. Córdoba fue capital de un imperio califal. Sevilla, Jaén y la Granada nazarí fueron capitales de sendos reinos, o sea estados, con duración suficiente, cosa que nunca alcanzaron, por ejemplo, ni Barcelona ni Bilbao.

Hoy, por fortuna, no está de moda defender con orgullo la propia «raza». Ni siquiera es política y periodísticamente correcto utilizar el término «raza», que tiende e ser sustituido por algún eufemismo; aunque bien patente es que, en la calle, la gente no tiene escrúpulos en echar mano de esa categoría para referirse a los gitanos, a los negros o a los magrebíes, sin miedo a ser tachados de nazis o, al menos, acusados de racismo. Por lo tanto, por no ir contracorriente de la mayor corrección, voy a omitir aquí toda demostración acerca del prototipo racial de los andaluces, al que tendría que definir por sus rasgos antropométricos, destacando el índice cefálico, los grupos sanguíneos y acaso datos recentísimos sobre las frecuencias génicas de la población... Pero tampoco valdría la pena hacerlo -si se me permite ir más allá del sarcasmo-, porque el perfil raciológico resultante sería estadísticamente comparable a cualquier otro de cualquier otra parte, dado que los ancestros de la «raza andaluza» se remontan todos a los mismísimos orígenes del *Homo sapiens*. Esto constituye

una verdad científica absolutamente incontestable, refrendada por las últimas investigaciones internacionales, que han secuenciado el genoma humano.

El invento de la identidad como 'etnicidad' propaga por doquier la etnomanía

Desde los años 1970, parece que los antropólogos ya no nos clasifican a los humanos en razas, ni en comunidades locales, ni en sistemas socioculturales, sino conforme a una categoría clasificatoria, designada con una palabra talismán: la «identidad». Nadie se libra se encuadrarse o ser encuadrado en alguna solemne «identidad cultural», «identidad étnica», «identidad nacional», afanosamente buscada y hasta hecha por encargo, a veces subvencionando el trabajo de los etnólogos. En los pueblos de España, se diría que cada «pueblo» se ha apresurado a resucitar la mitología del «pueblo elegido», lo que siempre sirve para reclamar alguna clase de privilegio.

La «identidad étnica» se emplea a modo de marca de ganadería. Se fantasea y especula en torno a esa abstracción de la «etnicidad», vaga noción, que, a falta de concepto lógicamente consistente y de realidad empíricamente contrastable, es simulada como trasunto de un ser histórico dotado de entidad propia, preexistente desde la noche de los tiempos, como alma inmortal del pueblo.

Para los antropólogos de hace cuarenta años, la introducción del término «etnia» fue un eufemismo que venía a sustituir a la palabra «tribu», con la que se designaba a las sociedades preestatales, organizadas políticamente sobre la base del sistema de parentesco. Por otro lado, la idea de etnia se entendía como una combinación entre la idea de raza y la de cultura; es decir, se definía conjugando rasgos biológicos y rasgos culturales.

Poco después, esa acepción caritativa del vocablo «etnia» hizo fortuna al utilizarse para identificar a las minorías socioculturales de las naciones modernas, y en seguida para remarcar el abolengo de la población de ciertas regiones en el seno de los estados contemporáneos.

A lo largo de ese trayecto, la evolución teórica fue conduciendo a camuflar paulatinamente los componentes raciales que se le suponían y resaltar sobre todo los culturales; sin embargo, aquéllos han permanecido siempre en el trasfondo de la

concepción étnica (dando lugar, en ocasiones, a la esperpéntica invocación del factor Rh negativo, por ejemplo). Así lo siguen consignando algunos antropólogos:

> La etnia es una lectura determinada y colectiva de específicos rasgos físico-culturales y un momento que posibilita la comunicación de un colectivo o agregado social, especialmente en el interior de otro mayor (Jesús Azcona 1993: 257).

A pesar del éxito logrado social y políticamente, el significado de la palabra «etnia» se ha vuelto cada vez menos útil desde el punto de vista de una antropología crítica y que no renuncie a la universalidad de su objeto. La idea de «etnia» recubre y confunde principios de organización política heterogéneos (lo tribal y lo estatal, el parentesco y la ciudadanía). Y, además, una vez despojada del error craso de vincular intrínsecamente rasgos biológicos y rasgos culturales, la «etnia» o la «etnicidad» no añaden ninguna clarificación al concepto de «cultura» o al de «minoría» manejados por la antropología desde su fundación como ciencia.

Marvin Harris ha subrayado hasta qué punto, en los últimos decenios, el afán de encuadramiento y afiliación ha desatado una auténtica «etnomanía» (Harris 1999), que exalta y mitifica los propios orígenes culturales, y crea comunidades cerradas sobre sí mismas e imbuidas de fantásticas supercherías sobre su -evidentemente falsa- singularidad y superioridad.

En el libro *Las ilusiones de la identidad* (Gómez García 2001) he distinguido tres teorías identitarias, rigurosamente impugnables, que establecen su fundamento conforme al papel privilegiad que su respectiva concepción asigna a la esencialidad, la objetividad, o la subjetividad como factor clave constitutivo o definitorio de *lo étnico*. Cabe una cuarta teoría, que es la que sostengo, y es la que rechaza toda validez científica al concepto de etnia, sometido a una crítica antropológica consecuente.

En efecto, no hay tal cosa equivalente una *esencia*, como sustantivación de un conjunto de rasgos constitutivos, invariantes a lo largo de las épocas, como si hubiera un «alma del pueblo», eterna, innata, sagrada, ideal, a la que los miembros del grupo han de amoldar su ser individual y sacrificar sus libertades. Los presupuestos de semejante esencialismo son comunes a una multiplicidad de versiones románticas, típicas de los nacionalismos. De modo que, en esto, no existe diferencia entre un Sabino Arana y un Blas

Infante, por ejemplo. La mitificación y la metafísica antihistórica es la epidemia que pudre intelectualmente estos planteamientos.

La propuesta teórica en principio más seria es la que pretende vincular la etnicidad con el núcleo del sistema social, intentando describirla en términos de *objetividad* sociocultural (cfr. Moreno 1991). Pero al final resulta fallido el intento de hallar unos marcadores de etnicidad en un «nivel estructural» fundamental de la sociedad. Aunque se produzcan diferencias culturales e institucionales anejas al proceso económico y social, que varían entre un colectivo humano y otro, como siempre surgen en toda evolución histórica, la verdadera cuestión teórica radica en cómo seleccionar las «diferencias significativas» verdaderamente tales. Estas nunca son evidentes por sí mismas, entre miríadas de rasgos socioculturales enumerables, en los que se incluyen tanto semejanzas como diferencias, en la comparación entre grupos lo mismo que en el interior de cada grupo; por no hablar de que la variabilidad afecta también irremisiblemente, con el paso del tiempo, hasta a las diferencias más significativas. La aparente solidez del «hecho diferencial» o del «marcador de identidad étnica» se volatiliza, poniendo al desnudo su objetiva arbitrariedad.

En fin, la teoría subjetivista, en la que suelen acabar recayendo las otras dos, no busca otro apoyo que la *subjetividad* social: lo que creen y sienten los propios miembros de una sociedad y lo que creen y sienten la gente de la sociedad vecina. Los etnólogos de la etnomanía renuncian a todo fundamento objetivo y se contentan con constatar que se da una «conciencia de pertenencia» a una comunidad singular, o bien un «sentimiento de pertenencia» y adscripción, ¡acaso producido por los propios estudios de identidad! Más nos valdría dedicar los esfuerzos a promover la conciencia y el sentimiento de pertenencia a la especie humana, y contribuiríamos a la desaparición de los «conflictos étnicos», dado que éstos se fundarían en una conciencia cegada para reconocer la identidad humana de todos los grupos humanos y de todas las formas culturales.

De modo análogo a lo que ocurre con la diversidad genética propia del genoma, los rasgos culturales se encuentran distribuidos espacialmente por todas las poblaciones de la especie. Y en cada momento, cada sociedad sólo presenta frecuencias estadísticas variables, en parte adaptativas, en parte casuales, siempre contingentes, conformando sistemas abiertos a un flujo constante.

Como, en última instancia, las sociedades humanas no pueden dejar de ser y estar culturalmente abiertas, el ideal etnicista resulta falso, además de pernicioso y opresor de las personas. La conciencia de pertenencia individual deberá serlo de las múltiples pertenencias reales. El pluralismo y la inclusión de la diversidad aportarán el remedio para sanar de las patologías identitarias, que comportan necesariamente la exclusión directa o indirecta de la alteridad, marcada negativamente. Las ideologías étnicas, defensoras del espíritu del pueblo, empequeñecen la memoria colectiva e individual, y viven parasitariamende del olvido de las herencias que para su propia constitución recibieron.

En las sociedades democráticas, la ideología etnicista, como ídolo tribal, sólo impulsa a fracturas inciviles y a sacrificios inhumanos; convoca siempre al sectarismo y estorba todo desarrollo de niveles superiores de integración política y la creación de una civilización plural planetaria. Toda estructura estatal es supratribal (supraétnica), por su génesis histórica y por su propio concepto; supone una discontinuidad constitutiva respecto a toda «etnia», por lo que resulta un absurdo teórico postular a ésta como fundamento del estado. Si desde la emergencia de la civilización, las estructuras tribales se fueron disgregando, si apenas quedan tribus residuales en el mundo, entonces toda «etnicidad» puede y debe denunciarse como una impostura. Toda identidad étnica entraña una ilusión, una seudoidentidad, una idealización ilegítima, una ilusión (aunque lo ilusorio forme parte de la realidad social y adquiera poder). Tal vez porque sean «por ventura el pueblo más viejo del Mediterráneo», como escribió Ortega, los andaluces en su inmensa mayoría están desengañados de tamañas ilusiones.

Una muestra etnicista: la farsa del 'andalú' como lengua distinta del español

El escepticismo identitario de Andalucía no evita, en estos tiempos de etnomanía aguda, la existencia de grupúsculos de signo andalucista radical, propugnadores de una etnicidad diferencial y de un ser nacional irredento. Como muestra, haré una breve presentación y crítica de un libro, aparecido el año 2000, que ostenta el ininteligible título de: *¡Ehkardiyea l'armaziga k'ai hugo! Antolohía'e tehtoh en andalú, der Huan Porrah*

Blanko. ¿Qué plantea este librejo, al que habría que sumar una cohorte de páginas similares, puestas en Internet?

El texto referido reúne diversos materiales que vienen a proponer la hipótesis de constituir el idioma *andalú* como lengua independiente del castellano o español. Dejemos para los lingüistas el desmontar los "fundamentos" teóricos en que tal dislate pretende ampararse. Limitémonos, por el momento, a formular algunas consideraciones generales, con el debido respeto a las personas, pero sin reparos a la hora de enjuiciar críticamente las ideas.

Para hacerse una idea suficiente de la lexicografía, la prosodia y la ortografía que el autor y sus colegas amañan, copio literalmente dos breves párrafos, tomados de sus *tehtô*, o bien *tehtoh*, *d'ehemplo*:

> «Er terzé embeleqo ê, aqazo, er mà deliqao. Lo qe pazó ê qe, ar mihmo tiempo q'empezé a imbentame palabrâ, me z'antohó qe la zintazi der tehto no z'iba a zali zin arguna q'otra dihtorzión. I hue rumealo i yo poneme a retorzè lâ orazionê, a ehturreà zû qohtituyentê i recomponelâ ar retortero, arreglao ar rihmo qe yebaba er poema, y aziendo hiriyâ, de qamino, lâ reglâ gramatiqalê q'ordenan lâ loquzionê de l'andalú» -*orzión A*- (Porras 2000: 62).

> «Arreó duna ehperienzia de trabaho'e kampo pa mi tezih, k'a tenío en Hinebra (*Genève*, Zuiza), la kuá tiene zu punto'e mira en to'r 'mundiyo' artehnatibo, amoh ehpeheà el argaího'e lah formah ke kohen l'apropiazion de'*ehpazioh libreh*. Er kazo'e loh ehkuóh (*squats*) de Hinebra se pue tomà komo un poné de negoziazión abierta para zehlià un konflihto latente en la zoziedá hinebrina en partikulá, y en lah zoziedadeh kapitalihtah en henerá. Tambié podremoh hunzil-le a lah teoríah'e loh nueboh mobimientoh zozialeh la idea de k'en kuanto mah z'ehparríe un zímbolo, o un proyerto de bía u polítiko, mah dehprobihto d'atributoh ze ba keando y ehkapa ke mah guahnío para la luxa rebindikatiba en kontra'e lah ihtituzioneh» -*orzión B*- (Porras 2000: 63).

Ahí quedan estos sucintos ejemplos, que ofrecen incluso las dos opciones dispares de escritura (*orzión* A y *orzión* B) que disputan la ortografía de la nonata lengua andaluza.

Empezaré la réplica recordando la evidencia de que el sentido y la función de una lengua radica en su capacidad para la comunicación, y consignando la obviedad de que, cuanto mayor sea la comunidad lingüística, más amplia, fácil y eficiente resultará dicha comunicación. El hecho es que el español que hablamos en Andalucía participa de una lengua sólida, extensamente difundida, unida en su diversidad y diversa en su unidad.

A contrapelo de esa realidad afortunada, contemplamos la superflua manufactura de una sedicente *lengua* andaluza, con aires de Frankenstein idiomático. El procedimiento consiste en hacer acopio de cuantas formas incultas ha sido posible registrar, por heteróclitas y dispersas que sean, tomadas del habla de algunos andaluces de aquí y de allá. Luego, selecciona una de las variantes, cuanto más palurda mejor, y se someten a eliminación todas las demás. Los muñidores de esta neolengua convierten las anomalías catetas en la norma del *andalú*, excluyendo en lo posible y proscribiendo las formas prosódicas y ortográficas correctas, del español normal, reputadas ajenas al andaluz. En un alarde de empirismo mostrenco, perversión epistemológica, manipulación de autores e ideología etnicista, Huan Porrah junto a otros colegas citados en bibliografía, presentan, puesto por escrito, un engendro teratológico, tan
innecesario como insolente, y ofensivo para quienes hablamos dentro de la variabilidad corriente del español por estas tierras.

Estamos ante un caso como el de esas lenguas que, habiendo ya una lengua común, se inventan y aprenden *para incomunicarse* de los demás, traicionando así el sentido elemental de lo que debe ser socialmente una lengua.

Invocar, como hace el tal Huan Porrah, un principio implícito que reclama para las diferentes ejecuciones o realizaciones fonéticas del español el estatuto de una lengua aparte supone un disparate de tal calibre que equivale a planear un atentado mortal contra la lengua común. A todas luces fracasará, pero lo que se propone es, ni más ni menos, dinamitar arteramente la lengua española y fraccionarla en un sinnúmero de dialectos, que tenderían con el tiempo a hacerse ininteligibles entre sí. ¿Quién saldría ganando con la destrucción del valor de comunicación transnacional que posee esta bella síntesis que es el español? Sólo un iluminado querría segregar a Andalucía de la comunidad de los hispanohablantes.

En el libro mencionado nos topamos con una muestra de funesto particularismo diferencialista, cuyas consecuencias prácticas no serían otras, en el más inocuo de los casos, que el desperdicio de energías, que se encaminarían mucho mejor hacia el cultivo del español común, ya sea en el campo de la narración, la poesía, las ciencias, los medios, la vida cívica o Internet. Infeliz la gente joven que se que ilusione incautamente con semejante mascarada del *andalú*: acabarán descarriados en una pérdida de tiempo, quizá de dinero y sin duda de la sensatez.

Las lenguas no son, claro está, inmutables ni eternas, sino históricas. Como todas, la española evoluciona, pero, en un contexto como el actual, que es lo contrario al aislamiento comunicativo, tiende más bien al reforzamiento de su unidad y a favorecer la síntesis y la comprensión entre todos sus hablantes. Resulta una chaladura promover e hipostasiar las formas dialectales e incultas, e inventar a partir de ellas nada menos que una «lengua», lo que conduciría a la ruptura de comunicación y la incomprensión con los demás. En efecto, se pretende romper la transición gradual existente, que asegura el flujo inteligible de la información entre las ejecuciones más formales y las más relajadas de la misma lengua, entre sus variantes territoriales y poblacionales.

No es bienvenido ese proyecto que postula la separación y el aislamiento lingüístico del los andaluces, exhortados a formar una secta que opta por constituir en sistema una caricatura vergonzosa del habla andaluza, cocinada como un gazpacho indigesto al que se han añadido cuantas variantes erróneas, corruptas, ramplonas, idiotas y palurdas pueden encontrarse ocasionalmente. Tal proyecto de convertir las anomalías en norma nos parece un proyecto abyecto. Es lesivo para la sociedad andaluza, intolerable, denunciable ante la opinión pública y las instituciones educativas. Pues implica una propuesta aberrante de hacernos lingüísticamente marginales, mutantes y sectarios, y esto no merece ninguna simpatía sino tanto desprecio como la destructividad y la irresponsabilidad sociocultural que entraña.

La lengua española que de hecho hablamos es suficientemente buena y universal como para que merezca la pena cuidarla, cultivarla, respetarla. Se trata de enriquecerla y enriquecernos con ella, no de desbaratarla. Todas las variantes prosódicas peculiares que se dan en Andalucía son perfectamente alomorfas e inteligibles. Y la sarta de variantes distorsionadas e incultas, que nuestros padres fundadores del *andalú* pretenden consagrar,

cabe tenerlas por residuales, pues con su desaparición nada se perdería. Es un abuso y una falsificación el remarcar todo lo que difiere o separa, ocultando lo que une e identifica el habla andaluza con el español. La identidad compartida en el plano de la lengua es infinitamente mayor que las diferencias en la ejecución y los rasgos dialectales que pueda haber. Definir la propia identidad mediante el acantonamiento en un puñado de diferencias, aparte de estar falto de lógica, es socialmente patológico y culturalmente dañino y empobrecedor.

Nadie trata de negar las diferencias sino de situarlas en el marco del sistema general y común al que pertenecen. Es evidente que en toda lengua se dan tendencias diferenciadoras e incluso disgregadoras, como también tendencias a la integración y la síntesis. La cuestión es para qué ese intento de fomentar la disgregación y la separación del *andalú*, para qué esa manía identitaria llevada hasta el esperpento, para qué ese camino hacia ninguna parte. Desconfiemos de este ideal paleto, disfrazado con ínfulas de «pelea indigenista/ culturalista/ nacionalista en su versión andaluza» (pág. 155) y alucinado como «tarea emancipatoria». ¡Dios nos libre de nuestros libertadores!

Lo más peligroso estriba en que la mal disimulada mitomanía subyacente a la idea del idioma *andalú* propendería, si pudiera, no ya a proponer sino a imponer el uso oral y escrito del invento, lo que desencadenaría una fractura social entre los devotos de la cofradía del *andalú* y los infieles que defenderíamos la corrección del español, tolerando siempre el amplio margen del pluralismo realmente existente. Estemos en guardia, porque se adivina cuál es el sueño de esos abanderados de la alucinación andaluza y el ideal cateto de la lengua. Si alguna vez alcanzaran poder político, nos meterían a todos en ikastolas de castigo, hasta inculcarnos esa aljamía grotesca. De ella, sin embargo, no dejará de carcajearse cualquier andaluz en su sano juicio.

A los andaluces nos avergüenza y nos indigna que se diga que nosotros hablamos como se transcribe en ese libelo. No hay ni un solo andaluz, ni culto ni inculto, que hable así. Estamos frente a un espejo deformante , distorsionado por la ideología etnicista, en cuya imagen, tras una primera impresión «graciosa», nos sentimos profundamente ridiculizados. El sainete de los Álvarez Quintero ha sido llevado ahí hasta la astracanada, que el diccionario de la lengua española define como «farsa teatral disparatada y chabacana».

El hecho de la diversidad cultural ha de entenderse en otro marco teórico

La diversidad cultural es ubicua y real, pero su clasificación en términos de identidades étnicas (que toman el relevo de las razas) no rebasa un empirismo descriptivo sin alcance explicativo, que en la práctica comporta la carga de barbarie moral y política propia del racismo. Su realidad hay que comprenderla desde la óptica de la evolución cultural. No «etnias», sino formas socioculturales diversas, con perfiles estadísticos cambiantes de rasgos culturales trasvasables, transmisibles, traducibles, interactivos, cuyos flujos, derivas, mutaciones y selección configuran sistemas de civilización a escala estatal o supraestatal, e incluso sistemas transcivilizatorios.

En las sociedades modernas, del mismo modo que el estado no es ya religioso o confesional sino que ha evolucionado hasta hacerse laico, la política y sus organizaciones (partidos) deben ser *cívicos* y nunca *étnicos*. Pues la invocación de la «etnia» es de hecho la negación misma del estado, máxime del estado democrático (basado en la ciudadanía). Invocar una «identidad étnica» como identidad nacional fraccionaria de la sociedad democrática representa una forma artera y contradictoria de evocar la barbarie como principio de organización política. Para civilizar la política es preciso laicizarla, no barbarizarla. Todos los casos de discriminación o persecución por motivos étnicos son casos de injusticia contra inocentes, no sólo porque la «identidad étnica» propia o ajena no es ni buena ni mala, sino porque no es pertinente, no es absolutamente nada ante el derecho del ciudadano.

En suma, el concepto de etnia/etnicidad ha introducido tal fuente de confusiones e inspira tales desmanes prácticos que más vale descartarlo. Porque, aun en la medida en que pudiera rescatarse teóricamente, no añadiría nada al concepto de *cultura* y a sus formas históricas evolutivas. Si, como parece, los clichés de tipos étnicos están contrahechos de retazos de memoria distorsionada y una gran amnesia, entonces el etnólogo que beatifica «científicamente» esa «memoria» (como conciencia *emic* de pertenencia y adscripción) corre el riesgo de convertirse en cómplice de la falsificación de la historia. ¿No son argumentos creados por antropólogos de la etnicidad los que vienen a dar la razón a los Milosevic y cualesquiera verdugos de la «limpieza étnica»?

El estudio de la evolución cultural (que otros llamarían «etnogénesis») nos demuestra claramente la «etnolisis», es decir, la disolución de cualquier estado de sistema sociocultural («tipo», «identidad étnica»), en la historia de sus caracteres tecnoeconómicos, institucionales y noológicos. Toda cultura particular (y por ende toda supuesta «etnicidad») es ya resultado del *mestizaje* y permanece constitutivamente abierta al mestizaje (flujo de memes o cultemas). Está además sujeta a la deriva cultural propia, que altera el modo de vida en el curso de las generaciones. Tanto la herencia cultural exógena como la propia pueden ser alteradas por mutaciones, esto es, innovaciones que nunca son deducibles a partir de ninguna situación previa y que entrañan una ruptura con cualquier idea de «identidad» -la cual postularía la repetición eterna de las mismas formas culturales-. Las condiciones cambiantes exigen cambios culturales adaptativos a la vez que imponen un contexto selectivo en el que se juega el futuro de lo que permanece y lo que cambia.

Los rasgos estructurales de la cultura no constituyen una «esencia» ni se transmiten en bloque como un todo, sino que circulan como subconjuntos e incluso como rasgos sueltos; se sustituyen unos a otros, coexisten a veces, se combinan y recombinan de acuerdo con principios generales. En cada sociedad, tienen un origen heteróclito en amplia medida. De modo que su vinculación con una población dada tiene siempre una historia concreta, contingente. Mientras que su relación con un territorio, salvo en lo que, en algunos de ellos, venga impuesto por la adaptación al ecosistema, no está sometida a ninguna necesidad. En principio, todos los rasgos culturales son asumibles por cualquier miembro de la especie humana, aunque su distribución de hecho alcanza una cierta combinación, estadísticamente variable, siempre fluctuante, en cada área de población. Cabe imaginar el caso (seguramente imposible) de una población que permaneciera ella misma y sus descendientes afincados en un mismo territorio, donde todos los rasgos culturales llagaran a variar, debido a importaciones culturales e invenciones. ¿En qué quedaría la «identidad étnica», una vez mudado todo el repertorio cultural y transformado el sistema social? La referencia biológica y la referencia geográfica sólo constituirían sendas respuestas falaces.

Los sistemas culturales son sistemas abiertos, cuya estructura se articula con subsistemas culturales de rango inferior y con suprasistemas de rango superior que, en la medida en que intercambian e interaccionan, conforman algún tipo de sistema global de la

cultura humana. Respecto a éste, los individuos compartimos parcialmente caracteres culturales con otros individuos de nuestra población más próxima, pero también los compartimos con individuos de otras poblaciones. Teóricamente no existe una barrera «específica» entre un sistema cultural y otro. Es erróneo considerarlos conforme al modelo de las especies biológicas, entre las que por definición no es posible la interfecundidad. En cambio, la transmisión (interfecundación) cultural entre las sociedades humanas es lo normal, como atestigua toda la historia y la antropología.

Por consiguiente, resulta de capital importancia saber concebir bien el significado de las diferencias, que éstas no evidencian por sí mismas. Es necesario situar la particularidad de las «etnias» en las coordenadas de una teoría más general. Atendiendo a la evolución histórica de la que forma parte, la noción de «identidad étnica» pierde su sentido: Sólo subsiste una combinación o distribución estadística de propiedades culturales de índole contingente, inestable y sometida cada día más a las probabilidades de evolución que imponen, a cualquier población humana, las condiciones globales del proceso mundial.

Dado que el fragor de las masacres en nombre de la raza, la etnia y la nación aún resonará, lamentablemente, en el campo de las guerras y de los negocios, durante demasiado tiempo, al menos intelectualmente desenmascaremos su falta de fundamento. Restrinjamos los epónimos y gentilicios sólo a la designación de los habitantes de tal o cual territorio, a fin de desterrar las identidades ideológicas al plano al que pertenecen. El destino ideal de los enfrentamientos étnicos sería reconvertirse en algo así como las representaciones de moros y cristianos que se dramatizan en numerosos pueblos de Andalucía y de España: en ellas, elevada a la escena, la memoria del odio está puesta al servicio de la catarsis y la fiesta.

Discontinuidad de la diversidad cultural respecto a la diversidad genética

En términos genéricos, la cultura humana y su diversidad está posibilitada por el cerebro y el genoma de la especie; depende se sus estructuras neuronales y génicas, pero no se deduce de ellas; pues, permaneciendo éstas idénticas, se alteran significativamente las formas culturales. Filogenéticamente hay una recursión entre lo cultural y lo biogenético,

entre la evolución cultural y la evolución genómica; pero cada una de ambas evoluciones obedecen primordialmente a mecanismos situados en su propio plano. Las mutaciones que provocan la reestructuración del genoma y las que innovan en la cultura proceden independientemente y pertenecen a órdenes diferentes.

Cabe afirmar que la relación población-*genes* es más determinante y estable que la relación población-*cultemas*. Pero ambas relaciones poseen un carácter estadístico, esto es, configuran frecuencias a lo largo del tiempo: un perfil genético y un perfil cultural, uno y otro con su propio ritmo de evolución. La velocidad del cambio resulta muy dispar en un caso y otro, puesto que, para producirse mutaciones significativas en el genoma, se requieren varios milenios por término medio, frente a sólo varios decenios suficientes para el cambio en la cultura (aunque las formas culturales pueden ser también más estables y duraderas).

Esto significa que, permaneciendo inalterables los genes, no cesan de variar los cultemas, la estructura y los contenidos del sistema sociocultural. Ya observaba Lévi-Strauss que no hay relación de correspondencia entre «raza» y cultura, pues «hay muchas más culturas humanas que razas humanas, puesto que las unas se cuentan por millares y las otras por unidades: dos culturas elaboradas por hombres pertenecientes a la misma raza pueden diferir tanto o más que dos culturas pertenecientes a grupos racialmente alejados» (Lévi-Strauss 1973: 305). Si poblaciones genéticamente más próximas desarrollan culturas diferentes, y poblaciones genéticamente más alejadas participan de una misma cultura, esto es prueba de que carece de fundamento definir la «etnia» por una correlación bio-cultural. Los polimorfismos biogenéticos no determinan para nada la caracterización sociocultural. Y la maniobra de redefinir la «etnia» sólo en términos culturales no puede escapar, aunque intente disimularlo, a la presunción de vincular intrínsecamente una «identidad cultural» con una determinada población, con lo que se recae en una nueva variante atenuada del racismo.

Toda pretensión de mantener la idea de «etnia» como alguna clase de combinación de rasgos biológicos y rasgos culturales, asociados entre sí, está condenada a chocar en el hecho de que esa mutua coincidencia simultánea nunca será más que una pura contingencia pasajera.

La identidad biológica de la especie humana, representada por su *genoma* y su diversidad, no se correlaciona con la identidad cultural, manifestada por los diversos sistemas sociales. Están en planos diferentes. Lo biológico alude a la herencia genéticamente programada y transmitida, consistente en la información codificada en ADN, tanto nuclear como citoplasmático. Esta información, cuyas unidades activas se llaman genes, es procesada por cada célula, en función de la posición que ocupa en el organismo. Por su parte, lo cultural se refiere a la herencia social simbólicamente codificada, transmitida y aprendida, cuyo núcleo memorizador y procesador es el *cerebro*. Este nuevo tipo de información es transmitida mediante el aprendizaje social, pasando así de cerebro en cerebro. Sus unidades son los rasgos culturales, a veces llamados cultemas (que pueden ser más o menos «gruesos»), que se activan en la organización adaptativa del comportamiento humano. En la evolución biológica anterior al género humano, la adaptación al medio se efectuaba mediante la selección de mutaciones genéticas y radicalmente mediante el cambio de especie; en cambio, la emergencia de la cultura humana posibilita la adaptación sin necesidad de tales mutaciones ni de especiación.

A diferencia del genoma de las especies eucariotas, que se clausura cerrándose al flujo de genes con otras especies, sería erróneo concebir el sistema cultural humano (cada cultura particular, o cada civilización) como si se tratara de una *especie* distinta, puesto que permanece por su propia constitución abierto a la difusión de rasgos culturales. La evolución cultural no se puede considerar, ni analógicamente, como una filogénesis. Como dice Marvin Harris, «La filogenia implica especiación, y no hay concepto menos aplicable a la evolución cultural que el concepto biológico de especie (Harris 1968: 564). Toda cultura es estructuralmente permeable al flujo cultural y, de hecho, intercambia partes y elementos con otras. Por lo tanto, la identidad cultural, desprovista de la naturaleza de «especie», se encuentra como a medio camino entre la especie y el individuo. Articula una herencia parcial de logros históricos de la especie, lleva a cabo un balance provisional, controla la apertura y cierre de sus intercambios inevitables y vitales, y acaba operando como mediación para la individuación humana, más o menos restrictiva. Para al individuo, sin embargo, cualquier identidad cultural o combinación entre ellas vale, en teoría.

Es verdad que se da, en líneas generales, «una correspondencia básica entre el árbol lingüístico y el árbol genético, pues reflejan la misma historia de separaciones y

aislamientos evolutivos» (Cavalli-Sforza 1996: 155). Pero esto no es porque la evolución lingüística, que es un caso particular de la evolución cultural, dependa de la genética. Ambas son independientes. Ya el propio autor subraya cómo los cambios del lenguaje acontecen a un ritmo más rápido y con una variabilidad mayor que las mutaciones biológicas, y además, a diferencia de éstas últimas, «pueden pasar de unos individuos a otros sin que haya ningún parentesco entre ellos». Los caracteres culturales evolucionan, cambian, se sustituyen con independencia de los genes.

La interacción bio-cultural se opera en otro plano. La cultura, que es inesencial para el genoma (en el sentido de que éste ni la determina ni es determinado por ella), viene a ser, no obstante, constitutiva a nivel fenoménico, por cuanto incide en la construcción de los sistemas de conexiones neurocerebrales, así como en la expresión efectiva del genoma en el individuo concreto. De manera que la información genómica, que no incluye en absoluto lo cultural, coactúa con la información cerebral, debida ampliamente a la cultura, en el proceso de configuración del comportamiento individual y social.

Por otro lado, hay que llamar la atención sobre la necesidad de no confundir el código cultural con la información significada por su medio. Un código, aunque no siempre se restrinja a ello, hace de soporte e instrumento para el cifrado y transmisión de la información cultural. Códigos diversos son susceptibles de significar los mismos contenidos; con lo cual, por ejemplo, varias poblaciones pueden tener la misma cultura hablando diferentes lenguas; y a la inversa. De ahí que utilizar la lengua como factor de identificación cultural llegue a resultar en ocasiones una arbitrariedad sin fundamento. En principio, una diferencia lingüística no indica más que la existencia de lenguas diferentes. El que entrañe, o no, una diferente cultura queda por demostrar. Pues, repito, sin duda es más importante la información que el código.

No hay ningún sentido y sentimiento «étnico» que emane de los cromosomas ni de los recovecos neurocerebrales. Son determinadas ideas, imágenes y mitos los que diseminan sentimientos de simpatía o de odio hacia otros seres humanos. Nunca se trata de sentimientos innatos, sino uncidos a una representación fabricada culturalmente, políticamente. Sólo existen en la sociedad en la medida en que se inducen, comunican y enseñan a cada niño que nace, o a los adultos que vivían ajenos, a veces con enormes dispendios del presupuesto público.

La idea de «pueblo» se contagia de la patología de la raza y la etnia

Es muy corriente emplear en nuestras conversaciones y en los discursos políticos el vocablo *pueblo*: el «pueblo vasco», el «pueblo andaluz». Para los etnicistas, el «pueblo» viene a ser un sinónimo de la «etnia». Etimológicamente está emparentado con la población, y éste sería su significado más claro y más neutro. Pero su sentido es polisémico. Desde cierto enfoque, se diría que la *etnia* connota una identidad atávica y carece de historia. El *pueblo* tiene historia, aunque no supone la existencia del estado. Mientras que la *nación* exige ya un estado constituido. Sin embargo estas distinciones no impiden que el uso del término «pueblo» se expanda semánticamente a esos tres campos. En efecto, la significación que se le da suele bascular entre la equivalencia con «etnia» y la sinonimia con «nación». En esta última acepción, el pueblo o nación se refiere al conjunto de los ciudadanos de un estado (por ejemplo, en la frase clásica: *senatus populusque romanus*). Otros reservan el concepto de pueblo para las «clases populares», en oposición a las clases ricas y poderosas. Pero, en realidad, la llamada cultura popular, la lengua popular, la religión popular, o la medicina popular forman parte integrante del sistema sociocultural normal y de ellas acostumbran a participar también las clases dominantes, con lo que la demarcación del concepto se vuelve borrosa. Por último, la equiparación entre pueblo y etnia hace recaer sobre el primero todas las objeciones teóricas anteriormente formuladas contra la segunda.

Sólo quedaría un sentido claro y bien delimitado: el *pueblo* como los habitantes o pobladores de un territorio, sea cual sea su caracterización o variación cultural. En las sociedades democráticas, viene a coincidir con la ciudadanía.

En su opción delirante, los nacionalistas étnicos fantasean con una restrictiva significación de «pueblo», que engloba excluyentemente la «raza pura», los «auténticos patriotas», los «aborígenes» o «indígenas originarios», los fieles que conservan las «esencias» (destiladas en términos de lengua, costumbres, religión, etc.), y que acaso acaban siendo una mínima fracción de la población efectiva. Se encuentran ahí resonancias de historia sagrada, de un «resto de Israel» mitificado, existente más como figuración alucinatoria que como realidad sociológica. Así, por ejemplo, como observa Jon Juaristi: «HB prefiere el término *Euskal Herria* [pueblo vasco], entendido por ellos como el

conjunto de los vascohablantes que apoyan a ETA (unas veinticinco mil personas, según las estadísticas)» (Juaristi 1997: 202). En consecuencia, desde ese estricto punto de vista, más del 98 por ciento de la población vasca, que es de dos millones, no constituye el auténtico «pueblo vasco» -aunque se aspire políticamente a misionarlos y convertirlos para la sacrosanta causa del Pueblo, *Euskal Herria*, deidad suprema-.

Con su contundente desprecio a la sociedad real y su historia, esa visión dualista sigue la senda de la contraposición unamuniana entre historia e intrahistoria, y escoge ésta última como lugar imaginario donde se conservaría el rescoldo del pueblo eterno..., anclado al margen de la historia fáctica, metafóricamente impoluto y ungido para un destino privilegiado. Aquí reverdece la rancia mitología chovinista del «pueblo elegido», típica de todo nacionalismo étnico, que tiende a buscar su correlato negativo en algún «pueblo maldito», objeto de todas las iras y previsible víctima propiciatoria -sin duda designada con tan asombrosa falta de rigor como el propio encumbramiento narcisista-.

El hecho de deificar a la Etnia o al Pueblo, en aras de su falsificada unidad cultural homogénea, instaura siempre una barata religión del culto a los muertos (a unos muertos que bien muertos están, si es que alguna vez vivieron); instaura un culto cruel, que no rara vez manda en sus rubricas sacrificios humanos, tanto de los más devotos, fanatizados y autoinmolados, como de los infieles estigmatizados como enemigos y marcados como potenciales víctimas del terror o la limpieza étnica. Ante su ejecución sangrienta, el fiel «servidor del pueblo» se deshumaniza hasta el punto de obtener una pervertida emoción del deber cumplido.

12

Balance de un siglo de estudios sobre la cultura popular andaluza

Cuando hablamos de «cultura popular» se supone que estamos todos pensando en algo perfectamente claro y evidente. ¿Quién puede dudar de ella en estos tiempos de resurgir de las identidades culturales y populares étnicamente fundadas? Basta con reunir alguna información histórica y etnológica, hacer memoria de años atrás y observar el desenvolvimiento de la vida social contemporánea, para conocerla y eventualmente apreciar los cambios producidos en ella en el decurso de los decenios.

De manera que evocar el último siglo de la cultura popular en Andalucía parecería ser en exclusiva una cuestión de información, observación y descripción de un objeto que estaría ahí nítidamente identificado o identificable. Y esto no es del todo falso, desde cierto punto de vista sociológico que sólo pretendiera consignar una serie de hechos y comportamientos que tópicamente son tenidos por «populares», sin entrar en otras disquisiciones teóricas que pudieran considerarse superfluas. Es dudoso, sin embargo, que una opción así satisfaga las exigencias de una ciencia del hombre, que nunca debe dar por bueno, válido o verdadero, sin más trámite, lo que la gente cree acerca de sus propias prácticas socioculturales.

Por eso, cuando hablamos de cultura popular, se hace necesario preguntarnos de qué estamos hablando, qué idea concebimos, a qué nos referimos, con un mínimo de precisión. Porque no es posible escapar a las implicaciones teóricas que, queramos o no, están siempre presentes, por más que miremos hacia otra parte y decidamos rehusar su análisis. Ya de entrada, la noción de «cultura» es sumamente teórica; y la de «popular», sumamente ideológica. Si no nos empecinamos en hablar sin saber de qué hablamos, es imprescindible que empecemos por esbozar una clarificación de los significados que utilizamos, que subyacen al lenguaje empleado.

Me propongo, pues, evocar la historia de las investigaciones sobre la cultura popular en Andalucía; segundo, explorar el concepto de cultura popular; luego, describir aunque sea muy fragmentaria y sintomáticamente la evolución de lo que pueda responder a esa denominación en nuestro entorno andaluz; y finalmente indicar cuál sería el planteamiento de una explicación antropológica de tal evolución cultural.

Cien años de pesquisas en torno a de la cultura popular en Andalucía

El movimiento romántico condujo, entre otras cosas, a la exaltación de las formas culturales atávicas, costumbres, rituales y tradiciones en trance de desaparecer, pero aún conservadas entre ciertas capas de la sociedad. De ahí el afán por las peculiaridades de cada región o zona, conocidas como «antigüedades populares»; afán frecuentemente marcado por el nacionalismo. Para sustituir la expresión «antigüedades populares», a mediados del siglo XIX, en Inglaterra, se acuñó el término *folk-lore*, que significa «saber del pueblo». Pronto se difundió a Francia, España y otros países. Toda Europa se dedicó, cada cual en su rodal, a la recopilación de sus antiguas tradiciones populares. Los folcloristas trabajaron por dar una base metódica al folclore entendido como disciplina. Se definía así: «El folklore recoge y compara los restos de antiguos pueblos, las supersticiones e historias que sobreviven, las ideas que viven en nuestros tiempos pero no son de nuestros tiempos» (A. Lang, citado en Bonte e Izard 1991: 297). Este proyecto erró en la demarcación arcaizante de su objeto y no pudo encontrar un método científico. La meta científica sería alcanzada, coetáneamente, por la etnología de los pueblos no europeos o antropología social, desarrollada a partir de H. Spencer, E. B. Tylor y L. Morgan. A medida que entra el siglo XX, las indagaciones folcloristas van cayendo en el descrédito, pese a su meritoria recogida de datos y pese a la fe ciega de los nacionalistas, que prosiguen su lunática cruzada esgrimiendo el «espíritu del pueblo» (*Volks Geist* particularista) contra el «espíritu humano» (*Esprit humain*, universal). Finalmente comienza a aplicarse a las sociedades europeas el minucioso método de la antropología, atendiendo a la totalidad del sistema sociocultural.

En Andalucía, con el precedente de los románticos viajeros del siglo XIX, artistas y literatos, fascinados por el presunto exotismo andaluz, se manifestó el interés por el estudio de lo que dio en llamarse «folk-lore andaluz» y se encauzó gracias a la labor de entusiastas estudiosos. Antonio Machado Núñez fue cofundador de la Sociedad Antropológica de Sevilla (1871) y la Sociedad El Folklore Andaluz (1882). Su hijo Antonio Machado Álvarez, alias Demófilo, es la figura más importante; publicó *Cuentos, leyendas y costumbres populares* (en 1872, en colaboración con Federico de Castro), *Colección de enigmas y adivinanzas en forma de diccionario* (1880), *Colección de cantes flamencos recogidos y anotados* (1881), *Estudios sobre literatura popular* (1884), y dirigió la revista de la sociedad folclorista, *El Folklore Andaluz* (1882-1883). (Hago estas referencias para señalar los temas objeto de investigación.)

Algo más joven, Alejandro Guichot Sierra fundó el *Boletín Folklórico Español* (1885) como órgano del movimiento folclórico, de efímera existencia. Entre sus publicaciones destacan: *Supersticiones populares andaluzas* (1883), *Ciencia de la mitología* (1903), *Antroposociología* (1911), un excelente tratado sistemático, y *Noticia histórica del folklore* (1922), una obra de síntesis histórica del movimiento folclorista en todo el mundo.

En Granada se dieron algunos pasos: Antonio Joaquín Afán de Rivera publica *Fiestas populares de Granada* (1885). Y Miguel Garrido Atienza escribió *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus* (1889).

Desde un punto de vista epistemológico, al correr la primera mitad del siglo XX, no sólo el folclore perdió crédito, sino que también la etnología y la antropología entraron en la crisis del particularismo histórico. Aquí, prácticamente se esfumaron como labor científica, justo cuando se debatía políticamente el andalucismo. El juicio sobre estos años es duro: El libro de Blas Infante, *El ideal andaluz* (1915), queda como monumento a la mixtificación y mitificación de la identidad cultural andaluza, que sólo tiene parangón con la *Teoría de Andalucía* (1927), de José Ortega Gasset.

Infante discurría así: «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 que a su autor le

inspiraran objetivos progresistas, su enfoque no sobrepasa un modelo ahistórico, antihistórico, según el cuál habría una esencia andaluza permanente y cuasieterna.

Ortega Gasset elucubró otra manera de ensalzar la cultura andaluza. Para él, Andalucía era «de todas las regiones españolas, la que posee una cultura más radicalmente suya»; pero, en seguida pasaba a definirla 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 -escribe- es el «ideal vegetativo»; su característica principal, el «sentido vegetal de la existencia», o sea, «la pereza como ideal y como estilo de cultura». Excuso los comentarios.

Es después de la Segunda Guerra mundial cuando se renovaron los métodos de la investigación científica de la cultura, con la introducción de nuevas estrategias nomotéticas, como el neoevolucionismo norteamericano y el estructuralismo francés, cuyo conocimiento tardará en llegar. Quienes sí empezaron a llegar por aquí a estudiar a los andaluces fueron algunos estudiosos y antropólogos extranjeros, equipados con dispares metodologías. Por ejemplo, Gerald Brenan, que escribirá *Al sur de Granada* (publicado en 1974). Julian Pitt-Rivers, con *Los hombres de la Sierra* (1954), *Antropología del honor, o política de los sexos* (1977). David D. Gilmore, *El pueblo del llano. Clase y comunidad en la baja Andalucía* (1980). Stanley H. Brandes, *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz* (1980). John Corbin, *Relaciones de compromiso: amigos, familia y clase en Andalucía* (1984). Y Pierre Córdoba, de la francesa Casa de Velázquez, coordinador de la edición del coloquio internacional *La fiesta, la ceremonia, el rito* (1990).

A fines de los años sesenta, aparecen los primeros antropólogos sociales autóctonos, inicialmente a partir de un núcleo de estudiantes formados por José Alcina Franch, en la Universidad de Sevilla, aplicando la mirada de la antropología americanista a la cercana realidad sociocultural andaluza. Aludiré sólo a algún que otro libro significativo de los que se han ido publicando. Isidoro Moreno Navarro, publica *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía* (1972), *La semana santa de Sevilla.* (1982), *Cofradías y hermandades andaluzas* (1985). Salvador Rodríguez Becerra: *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla* (1973), *Exvotos de Andalucía* (1982), *Las fiestas de Andalucía* (1985). Ha organizado congresos sobre la religiosidad popular y, desde la Fundación

Machado, de Sevilla, dirige la revista *El Folklore Andaluz*, segunda época (desde 1987), que cambió su cabecera por la de *Demófilo* (en 1993). Antonio Limón Delgado, con *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte* (1981), *La artesanía rural. Reflexiones sobre el cambio cultural* (1982), *Andalucía, ¿tradición o cambio?* (1988). Antonio Mandly Robles y otros publicaron *Costa del Sol. Retrato de unos colonizados* (1977).

Realizan investigaciones de campo pioneras, para sus tesis doctorales: Enrique Luque Baena, *Estudio antropológico-social de un pueblo del Sur* (1974); Pío Navarro Alcalá-Zamora, *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra* (1979).

A comienzos de los años ochenta, se creó un grupo en Granada, en torno a la revista *Gazeta de Antropología*: Pedro Gómez, *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza* (1991). José A. González Alcantud, *Canteros y caciques en la lucha por el mármol. Macael. Etnología e historia oral* (1990); dirige además, desde su fundación, el Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» y la revista *Fundamentos de Antropología*. Demetrio E. Brisset Martín *Fiestas de moros y cristianos en Granada* (1988). Rafael Briones Gómez, *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural* (1999). En Granada tiene también su sede el Centro Andaluz de Documentación Musical, de la Junta de Andalucía.

En Almería, está Ángel Pérez Casas: *Estudio etnológico de los gitanos de Granada* (1975), y *Gitanos andaluces* (1979). En la universidad, Pedro Molina García, que publica, en tándem con Danielle Provansal, *Campo de Níjar. Cortijeros y areneros* (1989). Y luego Francisco Checa: *Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete* (1995). En Córdoba, José Cobos Ruiz de Adana y Francisco Luque Romero: *Exvotos de Córdoba* (1990). Otros se han interesado por estudiar el flamenco y los toros.

En lo que acabo de exponer, me circunscribo sólo a representantes destacados de la penúltima generación, que en su gran mayoría son actualmente profesores en universidades andaluzas, aunque sin duda quedan por nombrar otros muchos. No entro en el análisis de las orientaciones metodológicas, que dan cabida al materialismo histórico, el funcionalismo, el estructuralismo, la descripción etnográfica, el análisis de la identidad cultural o etnicidad.

A lo largo de los años ochenta y noventa se inicia y afianza la institucionalización de los estudios de antropología social y cultural en la universidad. Se produce una eflorescencia de investigaciones, tesis doctorales, publicación de artículos y libros, congresos y jornadas, convocatorias de subvención a proyectos de investigación etnológicos, por parte de la Consejería de Cultura de la Junta. El balance de todo esto queda por hacer.

Pero ya es momento de volver centrar la atención en la pregunta por la llamada cultura popular, mirando al través de tantas investigaciones, utilizando la experiencia propia, la observación y la crítica teórica.

Los significados polisémicos de la expresión 'cultura popular'

¿Cómo conceptuar lo que tantos autores han estudiado e investigado? Porque considero que la cultura popular constituye una idea falsamente evidente, a la que se le desdibujan los contornos tan pronto como tratamos de acotar su campo. No está claro quién constituye ese sujeto pueblo, autor y actor de determinadas maneras culturales que, se sobreentiende, le corresponderían intrínsecamente. ¿Qué entender, entonces, por *cultura popular*?

No discuto ahora el concepto de cultura, para cuya definición me remito a cualquier manual de antropología social y cultural. Tomo la expresión «cultura popular» tal como se usa, en un sentido muy próximo al del folclore de los folcloristas. El calificativo «popular» parece demarcar un sector de la cultura más general, un conjunto de formas o contenidos fácilmente discernibles por la presencia de algún atributo, que les confiere el carácter popular. Pues bien, de entrada, me parece erróneo estereotipar la «cultura popular» identificándola con un breve catálogo de rasgos emblemáticos y diferenciales (presuntamente originales u originarios de una población). Tan sumaria antología de rasgos nunca da cuenta del conjunto total y real del sistema cultural. Examinemos los principales usos concretos de la expresión, para ver cómo el carácter de «popular» se cifra en atributos muy dispares. Consideremos siete:

A. Popular equivale a *tradicional*, opuesto a lo nuevo y *moderno*; cultura que se ha transmitido desde los antepasados, por la vía de abuelos, padres, hijos; que se repite cíclicamente y así se transmite de generación en generación.

B. Popular se asimila a *oral*, transmitido oralmente, frente a las creaciones culturales que requieren la *escritura* para su transmisión.

C. Popular viene a designar un actuar o pensar *inculto*, propio de clases bajas e iletradas, o ideado para ellas (por ejemplo, buena parte de los programas televisivos), en oposición al proceder *culto*, de las personas cultivadas, ilustradas y de buena posición.

D. Popular alude a lo *espontáneo*, vernáculo o carismático, contrapuesto a lo *institucionalizado* o controlado por el poder político, eclesiástico, económico. Esto es, una práctica cultural autónoma frente a otra heterónoma y presumiblemente impuesta desde fuera.

E. Popular se circunscribe a lo *rural*, la cultura típica del medio agrícola y ganadero (al que hay que agregar el sector de la pesca litoral), contradistinto del mundo *urbano* de las ciudades con sus clases medias acomodadas.

F. Popular se equipara a lo *proletario*, sea la clase trabajadora, o los pobres y marginados, en contradicción con lo *burgués*, con la clase socialmente dominante, o con una visión interclasista que amalgama a todos los estratos sociales.

G. Popular se redefine hoy como lo *étnico*, la cultura propia y exclusiva, por ventura originaria, de un «pueblo», «etnia», quizá «raza», quizá «nación», en sustitución de la civilización general o lo *humano* universal.

Todas estas aproximaciones resultan susceptibles de poderosas objeciones, que las dejan muy maltrechas para su uso en una argumentación racionalmente consistente:

A) La identificación con lo tradicional: Ya se ha escrito bastante sobre la tradición como invención, y no siempre invención antigua sino, en ciertos casos, de ayer por la tarde, o de cuando los del pueblo aparecieron en determinado programa televisivo de Canal Sur.

B) La identificación con la oralidad, olvida que, en nuestra historia, desde hace siglos, lo oral y lo escrito se retroalimentan recíprocamente, y no cabe una cultura oral originaria ni independiente de la literatura escrita.

C) La identificación con la incultura (entiéndase, la falta de estudios) olvida que todas las formas cultas e incultas pertenecen por igual a la cultura, al sistema cultural. Es sabido que no siempre hay mayor complejidad y refinamiento en quienes se reputan cultos.

D) La identificación con lo espontáneo choca con el hecho de que frecuentemente las presuntas actividades autónomas populares están patrocinadas, promovidas, controladas y en ocasiones hasta financiadas por instituciones como la iglesia (parroquias, órdenes religiosas), el estado (ayuntamientos, diputaciones, junta), y el mercado (casas comerciales, multinacionales).

E) La identificación con lo rural pasa por alto dos cosas: que en las ciudades hay grandes barrios obreros, que quedarían excluidos de la consideración de «populares»; y, por otro lado, que el proceso de urbanización ha ido llegando al campo y borrando toda diferencia cultural cualitativa de villas, pueblos y aldeas.

F) La identificación con la clase proletaria idealiza una «cultura obrera» o «de clase» que, en realidad, no es ajena a la cultura dominante, sino una parte y un producto central del sistema clasista, generador de explotación, pobreza e ignorancia. Por lo demás, los conceptos de clase social, casta, minoría o mayoría social son más exactos que el de pueblo, para designar los estratos sociales oprimidos.

G) La identificación con lo étnico identitario debe afrontar la crítica de la que es justiciable el concepto de «etnia», máxime cuando se refiere a contextos de sociedades complejas, donde su pertinencia antropológica es nula y donde su hermeneusis filosófica (romántica y heideggeriana) no logra ocultar el mito reaccionario de una tartufa manipulación política.

¿Qué considerar, entonces, cultura popular? Cualquier delimitación claramente recortada resulta demasiado arbitraria. No porque no haya en absoluto comportamientos a los que se les aplique de hecho, incluso acumulativamente, el sello de tradicional, oral, inculto, espontáneo, rural, proletario y étnico, sino porque semejante gazpacho será siempre un cúmulo de falsedades e incongruencias, apenas ocultas bajo la pátina prestada de lo rancio, lo raro, lo auténtico, lo retrógrado.

Desde un punto de vista riguroso, para «pueblo» no cabe otra significación empírica que la de la población: una población localizable en el espacio, es decir, en un territorio delimitado. Se trata básicamente de un concepto demográfico, social, político. En todos los

casos, se trata de las personas individuales que habitan un territorio marcado por fronteras geográficas y estatales, seleccionadas para determinados fines teóricos o prácticos. La relación de permanencia de tales personas en tal territorio puede tener etiologías sin duda contingentes, pero es nítido su habitar actual allí. El pueblo lo constituye la población, la gente, en cuanto pobladores, habitantes, políticamente ciudadanos en el sistema democrático. Mientras que la relación de los pobladores con los rasgos culturales, compartidos en mayor o menor grado, presenta una contingencia intrínseca, una no necesidad biológica en cuanto población de la especie humana. Los rasgos culturales, en la medida en que son asumidos opcional o forzosamente por cada individuo, configuran identidades individuales irreductibles a una identidad colectiva étnica, uniforme y tipificable. En el pueblo hay gente tradicional y moderna, analfabeta y letrada, inculta y cultivada, carismática y burocrática, rural y urbana, proletaria y burguesa, y con una notoria pluralidad cultural. De tal modo que, en última instancia, de la cultura de una población, sobre todo en una sociedad compleja, sólo se puede hablar legítimamente en términos estadísticos, variables a lo largo del tiempo, y jamás como un patrón homogéneo. Cualquier invocación de «la cultura del pueblo» (en singular y como singular), sea su formulación mítica, metafísica, teológica o político-ideológica, debe denunciarse como espuria, porque su presunto modelo homogenizador, estereotipado, fijista, esencial, carece epistemológicamente de toda posibilidad de contrastación. En otras palabras, la prueba de los hechos avala el más radical escepticismo con respecto al «alma del pueblo», al «espíritu nacional», al «ser-ahí del pueblo», al «hecho diferencial», a la «etnicidad»... Si caemos en la cuenta, ¿qué son todas estas denominaciones, con tanta solera, sino trasuntos o sinónimos de la idea de «cultura popular», mitificada? Esos alma, espíritu, cultura, existencia, abordados con el enfoque diferencialista, se traducen entre sí. Se piensan como aquello originario que da vida al pueblo, o sea, el modo de vida particular de un pueblo, en cuanto propio y privativo, como una esencia que le hace ser tal pueblo peculiar; se presume que el cuerpo social sólo es y está vivo en cuanto posee esa alma y está poseído por ella. Sin embargo, tan bello cuento siempre entrañará -no lo dudemos- una maquinación nada ingenua para privilegiar a algún subconjunto de la población real, de la humanidad global.

El concepto más objetivo de pueblo, de orden territorial, demográfico y político, es capaz de abarcar en principio toda la diversidad genética y cultural, toda ella propia de la

especie humana. En cualquier demarcación concreta, de orden territorial, demográfico o político, la «cultura popular», cuyo significado desmitificado y más tangible sólo puede ser estadístico, no sería más que la *cultura mayoritaria* en un territorio, en una población, en un sistema político. Esto es, cabe llamar populares a los rasgos y estructuras culturales que se popularizan, que son compartidos por gran número o por el mayor número de individuos. En definitiva, en una sociedad, acaba siendo popular lo que se populariza entre la gente, sea antiguo o moderno, oral o escrito, bruto o refinado, autogestionado o promovido por el poder. Lo cual implica, además, que, con el paso del tiempo, elementos y sistemas llegan a ser «populares» y en determinadas condiciones dejan de serlo. Cuando se califica de cultura popular a ciertos rasgos o tradiciones procedentes del pasado («antiguallas», como las denominara Garrido Atienza), debe tenerse en cuenta que, en realidad, no son sino formas culturales que fueron normales en otra época. Y si reservamos un sentido efectivo como «populares» para los rasgos culturales que cunden estadísticamente en nuestra sociedad, es decir, para los rasgos popularizados hoy, entonces estamos llamando cultura popular sencillamente a la cultura normal en esta época. En consecuencia, la cultura popular bien entendida no es otra cosa que un modo de enfocar la *cultura normal* de una sociedad y parte suya, en una época dada.

La pretendida cultura popular se disuelve en la cultura normal

Estima Marvin Harris, no recuerdo en cuál de sus libros, que el conjunto de elementos o rasgos diferenciales componentes del patrón cultural universal ascienden a una cantidad del orden del trillón. En este plano, sería vano todo intento de inventariar aquí todos los recintos y realizaciones la cultura en Andalucía y, más aún, proseguir el curso de su evolución centenaria. Es evidente que hemos de situarnos en otro nivel, donde se puedan observar y manejar unidades socioculturales notablemente más gruesas; e incluso ahí, adoptar en la descripción un estilo o técnica forzosamente impresionista, lo que la caracterizará como una lectura sintomática de la evolución habida, con vistas a un cierto diagnóstico global.

Las subdivisiones que convencionalmente se asocian a la denominada «cultura popular» y llevan el calificativo recorren desde la infraestructura a la superestructura social: arquitectura popular, artesanía popular, gastronomía o cocina popular, medicina popular o curanderismo, indumentaria popular, costumbres populares, asociaciones populares, música, canción y baile popular, habla popular, refranero popular, cuento popular, poesía popular, religión popular, fiestas populares... Todas estas parcelas, o bien constituyen antiguallas, es decir, se llama popular a lo arcaico, residual y obsoleto, normal en tiempos pretéritos, o bien se refieren a lo que es corriente y vigente en la actualidad: los modos ordinarios conforme a los cuales habitamos, comemos, bebemos, nos vestimos, nos transportamos, nos divertimos, nos relacionamos económicamente, familiarmente, socialmente, políticamente, ideológicamente; en suma, cómo pensamos, sentimos y actuamos.

Al indagar y observar todos esos modos, máxime al hacerlo para un período secular y desde la mirada distante que aconseja la antropología, lo que más resaltan son los cambios operados, el carácter evolutivo del acontecer cultural, de la variable popularización de rasgos y estructuras antroposociales. Y no como algo accidental, que dejaría intacta no sé qué esencia de la cultura, sino como lo verdaderamente real, que altera su núcleo duro, que constituye y explica tanto las continuidades como las innovaciones. Si la evolución estuvo siempre presente, su creciente aceleración la ha puesto aún más en evidencia: evolución tecnológica, evolución de los hábitos sociales y políticos, evolución de la moda, evolución del gusto en todas sus facetas y de las ideas referidas a cualquier aspecto de la vida.

El siglo cultural, cuyos límites son vacilantes, cabe decir que comenzó con la restauración monárquica de Cánovas (en 1875) o con la famosa generación del 98, y se despliega, a grandes trazos, al ritmo de las transformaciones políticas que se suceden en España: dictadura de Primo de Rivera, Segunda República, dictadura de Franco, restauración de la monarquía democrática, para culminar con otra vuelta finisecular de la derecha al poder, en 1996. No entro en la disputa acerca de si se da una correspondencia entre el signo político de cada período y el -digamos- progreso cultural, aunque sin duda esto se podría dilucidar y matizar en análisis más pormenorizados. No obstante, creo que la correspondencia nunca es exacta. En líneas generales, el movimiento evolutivo (sin olvidar

que no hay que confundir «evolución» con «progreso») no se detiene, aunque suele crear más diversificación cultural en períodos de mayor libertad. Además, obedece a las pautas más amplias de la evolución europea y occidental a la que pertenecemos. Sólo las sedicentes culturas identitarias sueñan con sustraerse a la evolución, o deliran pensando desarrollarse autárquicamente.

La evolución cultural ha sido análoga en toda Andalucía y en toda España, formando parte de un mismo proceso. De manera que las diferencias son relativas. Siendo estrictos, no se puede hablar de una cultura propiamente andaluza: Pues no hay un sistema cultural específicamente andaluz -como tampoco lo hay catalán, ni vasco, ni gallego-. Sin duda, existen ciertos elementos y subsistemas peculiares, como pueden ser, por ejemplo, la arquitectura califal, el baile por sevillanas, la lengua catalana, el matrimonio monogámico o la liturgia católica, pero un subsistema parcial no constituye un sistema cultural diferente. Más aún, buen número de diferencias constatables han sido producidas precisamente por el lugar que se asignó a cada región en tal o cual contexto histórico: Así, por ejemplo, a partir de 1959, por indicaciones del Fondo Monetario Internacional, se planificó y legisló que en España hubiera tres grandes polos de desarrollo y que Andalucía aportara a ellos mano de obra (emigrantes) y capital (inversión de ahorros de los andaluces).

Está justificado aseverar que el modelo sociocultural no presenta diferencias sistemáticamente significativas entre las formas culturales de Andalucía y las de cualquier otra parte de España. Las diferencias observables por doquier, que con toda evidencia las hay, no representan sino variables del mismo modelo; se estructuran en torno a los mismos ejes y toda su diversidad viene a expresar la unidad del sistema al que pertenecen. Es fácil que, desde un enfoque *emic* (subjetivo), la conciencia y el sentimiento de identidad se cieguen para ver esto; pero, desde un punto de vista *etic* (más objetivo), lo cierto es que cada vez resulta mayor el parecido real y más artificiosas las diferencias.

Durante el siglo, encontramos una infinidad de características que no eran populares y han llegado a serlo extensamente. Por citar unas cuantas cosas, entre lo más cotidiano: la radio, el cinematógrafo, el teléfono, los antibióticos, el bolígrafo, la televisión, el coche, la playa, el hipermercado, las relaciones prematrimoniales, la ducha, la olla a presión, el uso doméstico de gas butano, los pantalones vaqueros, las misas en lengua común, la libertad de opinión y asociación, los ordenadores, los discos compactos, el teléfono móvil..., una

lista que se haría insoportable. ¿Quién dudará de la popularidad efectiva, en la cultura de los andaluces, de la canción anglosajona, el cine norteamericano, la pizza, las empresas multinacionales, o el sistema operativo Windows 98? En retrospectiva, el hecho es que, en todos los órdenes de la vida social e individual se han asumido, de manera generalizada, más innovaciones de las que se habían introducido en los quinientos años precedentes.

Aquellas facetas de la vida sociocultural que aún conservan como una etiqueta especial de ser «populares», atendiendo a circunstancias como las consignadas más arriba al exponer los significados de «popular», se encuentran, no obstante, plenamente integradas en el sistema cultural a secas. Entre las distintas manifestaciones de la «cultura popular» que hemos estudiado en el grupo de investigación *Laboratorio de Antropología Cultural* (de donde han salido ya varios libros colectivos, aparte los numerosos libros y artículos personales), voy a hacer referencia telegráfica a cuatro temas: la religión, las fiestas, la medicina, la identidad.

La religión popular, que en cuanto tal acostumbra a contraponerse a la religión oficial de la Iglesia institucional, en realidad se encuentra casi en todas sus manifestaciones promocionada y controlada por el clero y las órdenes y congregaciones religiosas. Forma un todo perfectamente articulado, en un complejo pero único sistema sociorreligioso de creencias y prácticas simbólicas (cfr. Gómez García 1991).

Las fiestas populares, en gran proporción patronales, de la misma manera que las de ámbito supralocal, por ejemplo, la peregrinación al santuario de la Virgen de la Cabeza, la romería a la Virgen del Rocío, y tantas otras celebraciones rituales que han sobrevivido, han tenido que acomodarse a los imperativos y circuitos del mercado, y a los juegos de poder de instituciones eclesiásticas y políticas, sin por ello dejar de presentar una alta popularidad participativa (cfr. Gómez García 1992).

La medicina popular, cuya vertiente más «tradicional» es la representada por los curanderos y santos curadores, otrora perseguidos por la guardia civil, y denostados por los curas y los médicos, se integra, no oficialmente pero sí de facto, en el sistema médico real que sirve al cuidado de la salud pública en nuestra región, dominado por la biomedicina científica y oficial de la Seguridad Social, de hecho más popular aún que el curanderismo (cfr. Gómez García 1997).

La identidad cultural y la problemática que la envuelve y que tanto afecta a las sociedades contemporáneas, expuestas a flujos migratorios crecientes, es abordada con enfoques pluridisciplinarios. El acercamiento teórico y práctico a los ambiguos procesos actuales de construcción de las identidades penetrando con diversos análisis en el enmarañado «laberinto de las diferencias», para pasar, en la segunda parte del libro, a una reflexión modulada desde la historia de la filosofía, que pone de relieve cómo «el espejo de la alteridad» resulta siempre indispensable en la identificación de uno mismo (cfr. Gómez García 2001).

Así, pues, lo popular no es tanto un sector especial de la cultura, sino todo lo que se populariza y va configurando la caracterización del el sistema social, la cultura normal siempre en evolución.

Desde esta perspectiva, una de las mutaciones más importantes operadas en la cultura popular andaluza (es decir, la cultura «normal» en Andalucía) es, tras los años del hambre subsiguientes a la guerra civil (1936-1939), haber logrado que, desde 1960, nadie pase hambre. Esto tan elemental constituye un progreso sin precedentes, después de siglos durante los cuales eran endémicas o recurrentes las hambrunas.

La evolución va impulsada por las sucesivas oleadas de la revolución industrial, que finalmente se implanta y estabiliza en nuestro país, aunque inicialmente en una órbita periférica. Todas las fiebres del siglo dejan sentir aquí sus síntomas y no hay invento y demencia ante cuya transmisión resulte inmune la sociedad española y andaluza.

La limitación de la población, mediante la regulación de la natalidad, ha ido incorporando los modelos y medios de control comercializados en las sociedades desarrolladas.

Cabe proseguir una relación de transformaciones significativas que atraviesan toda la centuria y se consolidan y aceleran en la segunda mitad del siglo, en el marco de la posguerra mundial:

La industrialización expandida al sector primario y a los servicios, con una proliferación de artefactos de todo orden, cada vez más dependiente de los avances en la microelectrónica, la cibernética y la automatización, pero a la vez sustentada sobre energías no renovables y contaminantes.

La modernización de las infraestructuras productivas, de transporte y comunicación, junto a la consiguiente urbanización de todos los núcleos poblacionales. El mundo rural contaba con la iglesia, el ayuntamiento y el mercadillo, luego ha llegado la pavimentación y el alcantarillado, el agua corriente, la electricidad, la radio, la escuela, la farmacia, la televisión, el teléfono, el vídeo, la prensa, las redes comerciales.

La vida cotidiana de la gente normal ha sufrido enormes metamorfosis. De la hornilla de leña o carbón, a la cocina de butano o eléctrica, junto con la batidora, la picadora, la cafetera italiana, la olla a presión y ultrarrápida, el horno microondas. De la despensa o la fresquera, al frigorífico y el congelador. Del lavadero público, o de la pila de lavar y la estregadera, a la lavadora eléctrica y la secadora. Del estropajo y el lebrillo, al fregadero y al lavavajillas de consumo económico. Del colchón de farfolla o de lana, al multielástico. De la ropa cosida en casa, o por alguna parienta, o por la modista del barrio, a llevar prendas de serie, manufacturadas por alguna multinacional quizá en Taiwan o Hong-Kong. De la banda de música escuchada una vez al año, con motivo de las fiestas patronales, al gramófono, el magnetófono y a la cadena musical en la salita para oír el compacto preferido a placer. Del libro tal vez heredado, leído una y otra vez, a una abundancia que hace acumular más libros de los que uno es capaz de leer. Del matrimonio indisoluble que, en caso de fracaso, aherrojaba hasta la muerte o forzaba a situarse fuera de la ley, a la posibilidad legal de separación y divorcio.

No hay hoy nada más popular que trasladarse en vehículo particular; el coche o la moto como símbolo de la independencia individual. La masa popular muestra comportamientos que hubieran parecido estrafalarios o increíbles a sus bisabuelos: fumar las mujeres y los muchachitos, o drogarse, sentarse durante horas ante un televisor, ir al cine o a la discoteca, vivir en apartamentos o pisos tan reducidos, comprar la comida, bebida, ropa y no se sabe cuántos inventos en un hipermercado, apasionarse hasta el fanatismo por los deportes y el fútbol, sacar dinero de un cajero automático, tomar el sol tumbados en la playa, respirar por las calles el humo sucio que expelen los tubos de escape, incrementar año a año la producción doméstica de basura, etcétera. Y es que el «nivel de vida» ha experimentado un despegue sin precedentes, a pesar de los visibles desequilibrios sociales que persisten.

Los avances arrastran el contrapeso de enormes problemas. Es preocupante la dependencia del sistema tecnoeconómico, en un altísimo porcentaje, de la energía derivada del petróleo, del que no hay yacimientos aquí. Y la hipoteca con respecto a la energía nuclear, no rentable, cuyos desechos radiactivos almacenados aquí podrán inspirar el terror popular durante bastantes siglos.

El turismo que, hace un siglo, era esporádico y elitista se ha convertido en un turismo internacional de masas, la principal industria de Andalucía, lo que nos enorgullece; pero nos puede condenar a ser una comunidad de servicios y de sirvientes orgullosos de los nuevos «señoritos» (otro estereotipo muy tradicional).

Destaca, incuestionablemente, la democratización del sistema político, después de haber pasado por el trauma de la guerra civil y un largo régimen autoritario. La práctica política ha asimilado ciertos principios democráticos y la mecánica electoral, y se han normalizado los sindicatos y los partidos políticos. Es decisiva también, en todos los aspectos, la incorporación de España a la Unión Europea.

En las relaciones sociolaborales, no ha encontrado solución el paro de un tercio de la población activa, de tal forma que el alto índice de desempleo, tanto a principio como a final del siglo constituye uno de los rasgos más vergonzosos de la cultura popular andaluza. Recientemente también se han popularizado los llamados contratos basura, el trabajo temporal y precario, fórmula posmoderna del problema jornalero de siempre.

Afortunadamente ha habido una liberalización de las costumbres y una liberación de la tutela eclesiástica. Las relaciones interpersonales y sexuales se han quitado una enorme losa opresiva y se da creciente pluralismo y tolerancia. Si echamos la vista atrás, es notoria también la mayor nivelación social de los géneros femenino y masculino.

A partir de los años sesenta, por milagro del concilio ecuménico Vaticano II, el catolicismo ultramontano dominante en España dio paso a una cierta renovación eclesial y admitió la libertad religiosa. El pontificado del último veintenario, no obstante, ha rehecho una jerarquía eclesiástica que algunos teólogos juzgan anticonciliar, inadaptada al nuevo contexto de la sociedad española normal. Ninguno de los gobiernos democráticos han tenido la mínima política religiosa que cabía esperar, sino que, apoyando un dualismo desfasado, se han congratulado con el auge, entre espiritualista y pintoresco o folclórico, de la mal llamada religiosidad popular. Como ocurrió en tiempos de Primo de Rivera y en

los años del nacionalcatolicismo de posguerra, han florecido las cofradías, las procesiones y las romerías, cuyo común denominador reside en su orientación teológica reaccionaria. A lo que cabe añadir un sacramentalismo de ostentación (bautizos, primeras comuniones y bodas), reflejo del incrementado poder adquisitivo.

El sistema educativo ha dado varios saltos adelante, con la escolarización infantil, la prolongación de la enseñanza obligatoria, la popularización de las universidades. El avance ha sido fundamental. Pero es necesario reflexionar por qué en las generaciones más jóvenes hay indicios alarmantes de que el aumento en la cantidad de información transmitida no compensa el escaso sentido cívico y el déficit de formación en valores sociales y humanos que a menudo se percibe. A todas luces se da una quiebra en la transmisión cultural, cuando una parte de la gente joven adopta (quizá como un sarampión) la estética, el adorno personal, la gestualidad y las fantasías de la canalla nacional o de importación, cuya imaginería circula por los seriales basura de la tele y a través de otros espectáculos y epifanías de prestigio.

Por otro lado, en todas las instituciones, sin excepción, ha de consignarse un incremento gigantesco de la burocracia, que está muy lejos de haber respondido a una regulación más justa o más eficaz de las funciones que les competen. La informatización ha acentuado aún más esta tendencia.

La evolución cultural desde el folclore hasta la mundialización

En términos históricos, lo que los románticos, folcloristas y nacionalistas acuñaron como «cultura popular» se refiere a cierto número de componentes culturales, gestados y conformados en el proceso de la conquista castellana de Andalucía, occidental y oriental. Fraguó en el siglo XVII, bajo el férreo control de la Iglesia y el Estado. Durante los siglos XVIII y XIX, esas formas, en el fondo reforzadoras del antiguo régimen, protagonizadas por las clases bajas y medias, se vieron sometidas al acoso reformador de los ilustrados y liberales, y padecieron la tutela y represión del orden establecido. A lo largo del siglo XX, la modernización las margina cada vez más, sustituyéndolas por otras formas, los restos de

su herencia caen en manos del mercado. La mayor parte de lo que pueda pervivir representa fragmentos residuales, a veces en poder de minorías, puede que nada populares.

El resultado de las transformaciones del siglo XX, en lo que, desde ciertos enfoques, se ha considerado cultura popular, desemboca en la disolución de las propiedades o atributos que supuestamente la constituían. En efecto, quizá más que en ninguna otra época se ha quebrado la tradición, o sea, la transmisión intergeneracional; la impronta de los progenitores palidece frente a la de los colegas de la escuela y la calle, y la intrusión de los medios masivos. La oralidad convivencial es suplantada por la neoalfabetización ágrafa de la televisión, la radio y los discos, cuya audición ocupa en gran medida el tiempo doméstico. La supuesta incultura ancestral, compatible con la buena educación y la sabiduría de la vida, ha cedido el puesto a nuevas formas de barbarie saturadas de información tecnológica. La espontaneidad creativa autónoma es un ideal piagetiano que sólo dura hasta que se comprueba cómo coloniza nuestra existencia el dominio del mercado, las grandes firmas con su publicidad, y las administraciones del Estado. En cuanto a la idílica ruralidad, la distancia entre los pueblos y las ciudades se ha borrado. En Andalucía, todo aparece urbanizado, en mayor o menor grado, desde las capitales de provincia al pueblecito más humilde, por lo que respecta a los modelos cotidianos de vida y consumo. En fin, la conciencia del proletariado se disipó hace ya tiempo, mientras que la conciencia étnica aún permanece como último bastión del oscurantismo, que impide cobrar conciencia de humanidad y relativizar todas las demás pertenencias.

Se trata de restituir la llamada cultura popular al sistema de la cultura general, normal, y de insertar ésta en el conjunto de los sistemas adaptativos propios de la especie humana; sistemas que evolucionan conforme a las necesidades y azares de la historia.

Las transformaciones que nos afectan *son* las que afectan a la humanidad entera, en un proceso de mundialización mucho más complejo que el de la globalización económica, en el que las interacciones están sometidas a unos mismos resortes y estructuras generales. Ningún sistema social puede sustraerse a la evolución: a las condiciones del entorno práctico; al influjo de lo imaginario sobre la realidad antroposocial; a las fluctuaciones, inestabilidades, bifurcaciones, resonancias, propias de todo sistema; a las mutaciones y selección natural y cultural a las que está sometida toda transmisión; a los desequilibrios, conflictos y tensiones que pueden hacer saltar todo el tinglado; a las posibilidades del ser

humano de intervenir en el curso de los acontecimientos para la organización de un mundo habitable, interdependiente, desde la escala local a la planetaria. En último término, todos los logros culturales son patrimonio del género humano, y se difundirán y combinarán cada vez más por todas las poblaciones. La verdadera heterogeneidad cultural es que se da entre un individuo y otro: las diferencias verdaderamente reales residen en el plano de las individualidades.

En el proceso evolutivo, hay una relación funcional entre los caracteres culturales que se transmiten de modo dominante y el sistema de producción. Así, los factores y estructuras culturales de signo vernáculo y convivencial, cuya organización es controlada directamente por los usufructuarios, corresponden a la existencia de modos productivos de autosubsistencia. En cambio, cuando la práctica totalidad de la producción va destinada al mercado -y depende de él-, las realizaciones culturales en general (y entre ellas las que se quieran llamar populares) cambian de naturaleza, pierden su autonomía, y sólo resisten a su extinción transformándose en mercancía. Desaparecen los ámbitos independientes del poder económico y político, que a su vez tejen redes cada día más amplias. Hasta las creaciones tenidas por lo más genuinamente popular resultan inviables sin el mecenazgo o patrocinio de organizaciones públicas o privadas. Pasan a ser, para la mayoría de la gente, bien un objeto de consumo, bien un espectáculo, pagándose por lo uno y por lo otro, por lo que uno mismo ya no produce ni gestiona.

Por lo demás, las diferencias sociales más relevantes existentes entre países, regiones, estratos sociales, que a veces se han aducido como causa del retraso o subdesarrollo, es necesario enfocarlas más bien como efectos del desarrollo occidental, y sus expolios, tal como se ha llevado a cabo durante el último medio milenio. A no ser que suscribamos la especiosa tesis de que la «holgazanería», como fórmula de la cultura andaluza, ha sido la causa del subdesarrollo de Andalucía.

El problema real de la cultura está pasando, cada vez más, a ser el de una civilización mundial, el de una cultura del hombre, una política del hombre, una economía para el hombre, armonizables además con las condiciones ecológicas de la Tierra. Existe una relación más inmediata de lo que pensamos entre el modo de vida cotidiano, popular -si quieren- y los grandes problemas mundiales. Lo que afecta a la vida cotidiana está pasando a depender cada día más de las condiciones globales del planeta y de la sostenibilidad del

sistema tecnoecológico, tecnoeconómico y sociopolítico que se organice. Los ecosistemas dependen de la biosfera, que depende de ellos. El futuro de los sistemas culturales particulares depende de la creación de las condiciones generales de una civilización mundial, que a su vez depende de los logros culturales particulares que sean universalizables. En último análisis, convergen en una misma problemática los intereses vitales de las culturas tradicionales y los de la civilización humana en ciernes. Los problemas de la superpoblación y las migraciones, la escasez de alimentos y de agua dulce, la contaminación, el efecto invernadero y el cambio climático, el agotamiento de los recursos energéticos y minerales, la desertificación, el peligro de catástrofes atómicas, son ya algo popular y van a seguir siéndolo. Las respuestas culturales, los nuevos patrones de organización y pensamiento que es necesario crear, deberán ser compatibles con las adaptaciones locales tanto como con la universalidad concreta.

A la vista de toda la evolución evocada, cabe afirmar que la llamada cultura popular, tal como aún pervivía hace un siglo, ha ido agonizando a lo largo de la centuria. Concebida al modo romántico, la «cultura popular» ha muerto, y sólo subsiste como embalsamada gracias a la taxidermia de los etnicistas, acaso exhibida como el cuerpo incorrupto de algún santo, popular por supuesto. Sus reliquias son capitalizadas y puestas en valor por tirios y troyanos, y ofrecidas como espectáculo exótico o mercancía a la entusiasta clientela del lugar y a visitantes de toda laya, turistas crédulos y devotos peregrinos. Lo popular se ha convertido, tal vez pervertido, en reclamo comercial y bandera política. Si a principios de siglo se hallaba bajo la férula de los caciques y el clero, y daba pábulo a las ensoñaciones de los nacionalistas, hoy está, casi en su totalidad, en manos del mercado nacional e internacional, y bajo el mecenazgo o la tolerancia represiva del poder político en sus diferentes niveles, cualquiera que sea su signo. Se ha consumado un proceso de politización y mercantilización que levantan acta de su inexistencia como algo distinto. Esto significa que, si la noción de cultura popular, base de la «identidad étnica», se ha disuelto, entonces toda teorización del nacionalismo étnico se ha quedado sin fundamento.

Si todavía nos empeñáramos en mitificar y folclorizar la denominada «cultura popular», de ella cabe decir que el proceso secular culmina hoy en las políticas de su puesta en valor como atracción turística, abarcando cada vez un escenario mayor. La idealización suprema de esa puesta en valor estriba en una Andalucía convertida toda entera en parque

temático -en Isla Mágica- de sí misma, acaso para reforzar la identidad de los nativos y, entrópicamente, para disfrute de los forasteros, mientras éstos sigan gozando de venir por aquí a dejar sus divisas y sus aburrimientos.

Epílogo

Conclusiones críticas sobre la identidad cultural

Al adoptar una óptica de análisis crítico y un acercamiento distante con respecto a los fenómenos de lo que suele tenerse por cultura popular y, más aún, frente al ferviente culto a las idealizadas identidades étnicas o culturales, no he pretendido en absoluto restar importancia a los estudios minuciosos de las realidades socioculturales, incluidas las que puedan parecer más modestas, extrañas o singulares. Son estudios necesarios e insustituibles, como parte de la investigación del sistema social en su globalidad. Lo que sí he querido es huir de los tópicos particularistas y etnicistas, apoyados en prejuicios y en la ceguera de una descripción idiográfica, con el fin de intentar, por mi parte, el planteamiento de un marco teórico adecuado, desde el que poder conceptualizar e interpretar tales indagaciones etnológicas o antropológicas. De ahí que comenzara por bosquejar a grandes trazos el fenómeno y su teorización, para ensayar luego varios análisis concretos, como las funciones de 'moros y cristianos', o el curanderismo, a sabiendas de que el proyecto exigirá sin duda mayores desarrollos.

Lo que más he hostigado es esa exaltación «intrahistórica» que algunos hacen de lo que se designa como *cultura popular* (trasunto de la idea romántica de «espíritu del pueblo»), hasta el punto de hipostasiarla, para, como si fuera una consecuencia lógica, convertirla en fundamento de una «identidad» cultural, entendida luego en términos de «etnicidad» y supuestamente acreedora de fueros y privilegios, éstos sí, en el terreno de la historia política. Para afrontar directamente ese nudo gordiano, lancé desde el principio un cuestionamiento radical, que afecta decisivamente al sentido de los análisis socioculturales: Las nociones de *identidad cultural*, de *etnicidad* y de *etnia* no son conceptos teóricos consistentes, con un valor objetivo, transcultural y nomotético. Lejos de ser conceptos científicos siquiera limitados, representan más bien ideas vaporosas y mitificaciones espurias.

Insisto en que no se trata de negar el hecho de las diferencias y particularidades socioculturales, que son patentes por doquier, sino de replantear el enfoque teórico desde el que las explicamos y comprendemos.

La objeción estriba en que esas nociones son, en el mejor de los casos, descriptivas, amparadas en la verosimilitud de ciertos fenómenos observables, pero sesgadamente observados, y a todas luces sin el alcance nomotético que toda ciencia requiere. Por el contrario, los hechos culturales deben ser comprendidos y explicados desde otro nivel, en el que los particularismos se remitan al concepto antroposocial de *cultura*, a una teoría general de la cultura, en perspectiva evolutiva y sistémica.

Estoy convencido de que tiene efectos esclarecedores el trazar un paralelismo entre la idea de «identidad étnica» y la historia del concepto de *raza*, hoy científicamente obsoleto, pero que se utilizó desde el siglo XVIII hasta los años sesenta del siglo XX, con la pretensión de explicar las diferencias observables entre las distintas poblaciones de nuestra especie. El desarrollo de la genética de poblaciones terminó por disolver toda utilidad taxonómica de la idea de raza, haciendo que el mismo término fuera abandonado por la antropología física.

Así, actualmente, lo que las disciplinas de la antropología biológica estudian es *1)* el genoma humano, común a toda la especie *homo sapiens*, y *2)* la diversidad o polimorfismos genéticos de la especie, distribuidos por las distintas poblaciones, mensurables en términos de perfiles estadísticos, variables a lo largo del tiempo. No existen prototipos fijos, o patrones raciales, que nos permitan clasificar a los individuos en tal o cual raza (pues, dotados de unos 30.000 genes, cada uno de ellos con una variabilidad que puede afectar a numerosos alelos, las coincidencias genéticas de un individuo con otros dependerá de qué conjunto de rasgos, entre otros muchos miles, escojamos arbitrariamente para establecer la comparación). En resumen:

1. Todos los seres humanos pertenecemos a una sola y única especie, procedente de África, expandida por el Viejo Mundo hace 70.000 años, y en el Nuevo hace 40.000.

2. Todas las diferencias genéticas poblacionales son relativamente recientes, resultado de adaptaciones a las condiciones ecosistémicas y climáticas; de la deriva genética espontánea y la recombinación; y de mestizaje entre poblaciones. Nunca ha habido

«razas puras». (Las poblaciones llamadas «blancas» resultaron de mezclas entre poblaciones asiáticas y africanas -cfr. Cavalli-Sforza-.)

3. No es posible trazar fronteras genéticas netas entre unas poblaciones humanas y otras.

4. Las características genéticas dominantes en una población no se transmiten como un todo compacto, sino como rasgos sueltos, recombinables, que pueden pasar de una población a otra. (No hay ningún conjunto estable ni cerrado de rasgos raciales: no hay «razas» como prototipos permanentes.)

5. Toda la variabilidad genética de los individuos humanos pertenece a la riqueza del genoma humano, propio de la especie. Un individuo de una población puede compartir más rasgos genéticos con individuos de otras poblaciones que con otros individuos de la suya propia. La variabilidad génica intrapoblacional alcanza el 85% de los rasgos; mientras que la variabilidad entre una población y otra sólo alcanza el 15%.

Pues bien, si esto ocurre con la «identidad genética», que está determinada y cerrada para cada individuo desde la formación del cigoto, ¿qué pensar de la «identidad cultural», dado que los rasgos culturales evolucionan de manera mucho más rápida y que son modificables incluso durante el curso de la vida individual?

Donde antes he dicho «raza», probemos a poner ahora «etnia», «etnicidad» o «identidad cultural»... y tal vez se clarifiquen algunas ideas.

¿Cuál es la entidad de esa identidad? Ninguna esencia originaria, ciertamente, sino una construcción histórica, vista puritanamente, en la que de hecho confluyen siempre elementos alógenos, que, por azar o necesidad, se articulan en una síntesis organizativa, cuya sistematicidad, por lo demás, no escapa jamás al devenir del tiempo. Como el genoma de la especie se reproduce a través de cada uno de sus individuos, así el espíritu humano -en el sentido de Lévi-Strauss- está presente intermediando en la generación de toda la diversidad y pluralidad de las culturas y civilizaciones particulares (a raíz de cuyo análisis se desvelan las estructuras universales del espíritu humano).

Por consiguiente, cabe afirmar que no hay cultura absolutamente originaria de ninguna población, considerada en su historia efectiva.

No hay ninguna cultura exclusiva o privativa de una población; la cultura es por naturaleza transmisible entre todos los miembros de la especie.

No hay ninguna vinculación necesaria entre una población y un territorio: todas las poblaciones han venido de otra parte en otro tiempo... Es la especie la que es ecuménica: llevó a cabo la diáspora continental. Las migraciones que llevaron a la diáspora llevan hoy al reencuentro. La diversidad producida y distribuida geográficamente tiende a reubicarse localmente, generando nuevos mestizajes... Tal vez se va pasando de una determinación territorial (*cuius regio eius religio*) a una creciente opcionalidad individual (puesto al alcance de cada uno escoger en buena medida su modo de vida, sus creencias...).

El peligro de los estudios de «identidad» o de «etnicidad» está en reificar la identidad y la etnicidad. En el fondo, sería caer en un cierto fundamentalismo heideggeriano: la esencia del pueblo, la «voluntad de esencia»...

La verdad es que el significado de la noción de identidad se presta a usos equívocos; resulta un término ambivalente y engañoso, porque sirve para designar tanto lo *común* o compartido (lo que es identico entre ambos términos de comparación o relación), como lo *diferencial* (se acaba llamando identitarios a los rasgos diferenciales, muy pocos frente a los rasgos compartidos). Lo común en la especie (y por tanto entre todos los individuos) es siempre más y más importante que lo diferencial. De forma análoga, lo común en la cultura (y por tanto entre todas las sociedades humanas) es siempre más y más importante que lo diferencial.

Todo perfil de identidad antroposocial se forma, reforma y transforma en el tiempo. Si no hay una *esencia* biológica inmutable, menos aún la habrá en el sistema cultural. De ahí que concebir la identidad bio-cultural como un inventario de características ínsitas, originarias, propias y permanentes de una sociedad no sea sino reinventar un mito nazi. Toda *identidad* es estructuralmente temporal, contingente y transitoria. Toda cultura evoluciona en el tiempo.

En ocasiones se plantea la relación de la identidad con el territorio (delimitando una región geográfica), es decir, se busca un anclaje de una población en el *espacio*; pero tiene que ver mucho más con el *tiempo*, con el tiempo social e histórico. La relación con el territorio es extrínseca, forma parte del ecosistema, en el que necesariamente está incardinado el sistema sociocultural. Sin embargo, la relación con el tiempo es intrínseca a la cultura, acumulación irreversible de una historia. Al entrar en contacto, las culturas se vuelven contemporáneas. Aunque sus tiempos hayan recorrido caminos separados -

desarrollos socioculturales diferenciados-, al intercambiar entre sí, crean un tiempo compartido, más rico y complejo. Toda identidad social, grupal o individual es resultado de la historia de las irrupciones de otros, de la relación con otros, de la apropiación de rasgos bioculturales procedentes de otros sitios y otras épocas.

El enfoque de los que privilegian la «etnicidad» no difiere, en realidad, de los que propugnan una globalización homogeneizadora, salvo en la pretensión de imponer la propia particularidad a los demás. Los puritanos de la etnicidad lo que se proponen es salvar el «alma del pueblo». Pero si ya es difícil delimitar lo que es un pueblo (al carecer de fundamento científico la idea de raza), pretender definir su alma -su inconfundible identidad espiritual, cultural, étnica, nacional- no parece otra cosa que ir a la caza de fantasmas. Sólo como fantasía, ilusión y mito captaremos esa «alma». Pues no tiene existencia más allá de una observación de hechos mostrencamente empirista, y más acá de lo imaginario, como teatro de guiñol manejado por intereses frecuentemente sin identidad confesable. Lo que se suele llamar identidad es casi siempre poco más que la máscara de unos intereses.

El encerramiento de una pretendida «etnia» en su propia identidad impermeable (cosa en realidad imposible de lograr) conduciría, según la teoría evolucionista, a ponerse en camino para, a la larga, salir fuera de la humanidad como especie. El completo aislamiento reproductivo y la total incomunicación cultural, a largo plazo, llevaría evolutivamente a un proceso de especiación... Una «etnia» que se cerrara herméticamente en sí misma (rechazando todo intercambio genético y cultural para preservar su identidad) se estaría colocando al margen de la historia humana. A la inversa, el reconocimiento de la propia humanidad impone la apertura a los otros seres humanos y sus formas culturales y, por consiguiente, exige la relativización radical de toda idea de raza y de etnicidad, concebida como sistema esencial. Ninguna identidad determinada es esencial, ni originaria, ni superior, ni definitiva. Toda su realidad es hija del tiempo -de la evolución- y sigue sometida a las mutaciones y recombinaciones, a la selección natural y cultural.

Una inconsistencia más se desvela cuando caemos en la cuenta de que la inmensa mayoría de las semejanzas y diferencias pasan desapercibidas para los etnicistas; curiosamente no se les atribuye ningún valor identificatorio. Sólo unas cuantas son escogidas e investidas, arbitrariamente. En último extremo, no se excluye que la identidad

diferencial se pueda afirmar entre dos grupos que sean hipotéticamente idénticos en lo biológico y lo cultural, basándose en la simple constatación empírica de que uno no es el otro -como ocurre con los gemelos- (se trazaría una raya arbitraria entre ambos, o se introducirían camisetas de dos colores distintos para instaurar la diferencia «identificadora»). Lo cierto es que, en todos los planos, hay y se generan constantemente diferencias. Y la *pregunta clave* es qué hace que, en algunos casos, se seleccionen e instrumenten tales o cuales diferencias para configurar y acuñar «identidades».

Las diferencias que se consignan como componentes de una identidad se tendrían por irrelevantes si no fuera por lo que sostiene su exhibición, generalmente ocultándose y enmascarándose tras ellas. Lo que está en juego indefectiblemente son relaciones de propiedad y relaciones de poder. Se clasifica diferencias para jerarquizar y dominar. Si se crearan condiciones para que todos los logros de la humanidad sean accesibles a todos los humanos, la defensa de la etnicidad cerrada sería cosa de imbéciles. La reificación o absolutización de una identidad generalmente contribuye a estorbar la accesibilidad de incontables logros humanos -prejuiciosamente tomados como extraños-.

Me sitúo en los antípodas de la defensa de un universalismo abstracto y homogeneizador. Una globalización homogeneizadora, en cuanto imposición de un particularismo opresor, etnocéntrico y tal vez etnocida, no debe confundirse con la verdadera universalidad humana. Nadie niega que los seres humanos necesitamos un útero cultural... una cultura materna, una comunidad concreta, cercana, cálida. Pero todas las variedades culturales son ya, si rastreamos su origen, de constitución mestiza, impuras e inestables, a la vez que son parte y expresión particular de la cultura humana. Y como tales deben investigarse.

No es otro el enfoque epistemológico que ha inspirado el análisis de los aspectos de la cultura popular andaluza que dan cuerpo a los capítulos centrales de este libro. Al descender hasta tradicionales tan peculiares como las representaciones de moros y cristianos, como las prácticas -entre médicas, religiosas y mágicas- de los curanderos y otros rituales más convencionales, o al revisar la evolución de las costumbres consideradas populares, será en todo momento con la preocupación intelectual, y nada folclorista, de descubrir lo universal en lo particular, y viceversa; abriendo un camino de ida y vuelta

entre lo sensible y lo inteligible, entre lo empírico y lo teórico, entre el simbolismo y la realidad.

Es una necesidad metodológica y también pragmática la articulación de lo local, lo regional y lo mundial. Pues se trata de pertenencias concéntricas... Todos tenemos múltiples identidades, que se envuelven unas a otras, que a veces se alternan, que se activan o se inhiben según las circunstancias o conforme a las propias opciones.

Como sostiene Lévi-Strauss, el progreso humano comporta siempre síntesis culturales, que presuponen siempre la permeabilidad interpoblacional e intercultural, la comunicación y la puesta en común. Esta interfecundidad antroposocial demuestra que todas las *formas culturales* pertenecen a la misma *especie*, realizan fenoménicamente la cultura humana. Es erróneo considerar que cada sistema sociocultural o cada civilización constituye como una especie distinta. No puede equipararse con una especie, sino con «poblaciones» de una misma especie, en cuyo seno, además, lo verdaderamente real son las individualizaciones del mismo «genoma» cultural.

Lo mismo que toda la diversidad genética de las poblaciones humanas pertenece al patrimonio del mismo genoma humano, todo el pluralismo sociocultural pertenece a la especificidad de la *cultura humana*. Y lo mismo que la población de cada territorio está abierta al mestizaje genético, está aún más abierta al mestizaje cultural -mucho más versátil y rápido que aquél-. Los flujos de intercambios demuestran la unidad como especie, tanto en el plano biológico como en el cultural.

Precisamente el concebir todas las formas particulares como realización de la cultura humana es lo que les reconoce a todas su pertenencia a la plena humanidad. Mientras que la afirmación particularista de una «etnicidad» en sí misma peligra confundir su particularidad cerrada con la «humanidad», enfrentada a las otras formas, que resultarán extrañas y no se considerarán igualmente humanas. Es preciso reconocer antes las identidades más básicas, que son a la vez las más universales. Deberíamos considerar que somos antes humanos (miembros de la especie) que de tal pueblo (población de la especie, sociedad concreta); que somos antes miembros de una población que de una variedad cultural determinada (forma religiosa, lingüística, política, económica); que somos antes seres culturales que miembros de una civilización particular; y antes miembros de la tradición civilizatoria a la que pertenecemos que de una «etnicidad» regional.

Si no nos reconocemos en primer lugar como seres humanos (antes que de tal variedad biocultural o sociocultural), difícilmente reconoceremos como humano al otro de otra cultura, a quien tampoco reconoceremos en primer lugar como ser humano, sino como un extraño cultural.

En fin, las fronteras regulan territorios, operan aperturas y cierres. La gran muralla china es una reliquia y el muro de Berlín cayó, pero persisten infinidad de barreras excesivamente cerradas, o excesivamente abiertas. El cierre es necesario para la preservación. La apertura es imprescindible para el progreso humano. Los humanos no tenemos raíces. No somos plantas, sino animales, mamíferos, primates, homínidos. Y como tales necesitamos sentirnos en nuestra casa y, a la vez, salir, estar con otros y curiosear e intercambiar, etc. Para esta existencia humana, los límites no son ya la tribu ni la nación. El planeta es nuestra casa, la especie nuestra familia, la cultura nuestra herencia histórica. Los territorios, las poblaciones, las formaciones socioculturales hay que entenderlos como partes del todo, relacionando partes y todo sin reducir ningún polo al otro. La unidad de la humanidad emerge del diálogo entre la diversidad.

Las razones que la antropología ha tenido para delimitar *una cultura*, a saber, sus diferencias respecto a otras y la constitución de un sistema coherente, con un modo de subsistencia o producción propio, una organización social y política, unas creencias, rituales y saberes, son las mismas razones que hoy existen, en un mundo unificado en la base tecnoeconómica y sin fronteras en la difusión de rasgos culturales, para negar la vigencia e incluso la posibilidad de identidades culturales autosuficientes y cerradas, y para afirmar la primacía del concepto de *la cultura humana*, en la que queda encuadrada toda la diversidad antroposocial. Cada vez, la diferenciación cultural se dará más entre los individuos que entre las poblaciones. El concepto de etnia/etnicidad ha perdido significación y carece de poder explicativo. La especie humana desarrolló las formas culturales como modo específico de adaptación y evolución histórica. Y todos los logros culturales deben estar ahí, *por derecho propio,* a disposición de los individuos humanos y de su asociación/organización territorial y global.

Por lo demás, los grandes problemas actuales del mundo, que sólo podrán resolverse a nivel supranacional, ponen de manifiesto la existencia de unos intereses comunes a toda la humanidad, lo que abre paso al replanteamiento de la identidad humana,

a la asunción de nuestra identidad terrestre y, algún día, a la instauración de la ciudadanía planetaria.

Toda *diferencia* puede ser causa de *antagonismo*, pero también puede contribuir a la *complementariedad*. Las inevitables tensiones y conflictos deben encontrar el marco adecuado para su comprensión teórica y para su resolución práctica y política. La alternativa oscila entre dos extremos opuestos: el unilateralismo particularista que pone en juego relaciones de dominio y subordinación jerárquica (que en última instancia desembocaría en el exterminio del otro diferente); o bien la apuesta por el entendimiento en términos de intercambio, diálogo, puesta en común y transacción en los problemas y fricciones (internacionales, étnicas, clasistas, sexuales, etc.). Sólo esta última vía cumple las condiciones de la vida en común, que postula el reconocimiento del otro: aceptar la humana necesidad que todos tenemos de que los otros nos reconozcan, para ser nosotros mismos.

Estas páginas han pretendido avalar la tesis de que el interés por las manifestaciones más particulares, y hasta marginales, de la cultura es perfectamente compatible con los intereses generales de la razón que levanta el vuelo hacia la contemplación de lo universal, de la universalidad concreta que se configura históricamente. De ahí se impone la consecuencia de que las fantasmagorías identitarias han prescrito ante el tribunal de la teoría antropológica; aunque sea previsible que, por demasiadas latitudes, aún sigan agitándose en la impudicia de su desnudez científica, debido a la eficacia de sus tópicos para complacer el narcisismo social o nacional, y la venalidad de sus bardos ante el mejor postor político.

BIBLIOGRAFÍA

ACKERKNECHT, Erwin H.

1971 *Medicina y antropología social. Estudios varios*. Madrid, Akal, 1985.

ACOSTA SÁNCHEZ, José

1978 *Andalucía. Reconstrucción de una identidad y la lucha contra el centralismo.* Barcelona, Anagrama.

1979 *Historia y cultura del pueblo andaluz.* Barcelona, Anagrama.

AFÁN DE RIVERA, Antonio Joaquín

1885 *Fiestas populares de Granada*. Granada, Albaida, 1987.

AGUIRRE BAZTÁN, Ángel (coord.)

1993 *Diccionario temático de antropología*. Barcelona, Boixareu (2ª).

AKOUN, André

1974 *L'anthropologie*. París, Marabout.

AL-AXAN, Enmanuel

s.f. *Hacia un nuevo ideal andaluz* (sin pie de imprenta).

ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos (y Salvador Rodríguez Becerra)

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

AMEZCUA MARTÍNEZ, Manuel

1993 *La ruta de los milagros*. Alcalá la Real (Jaén), Entreolivos.

AROSAMENA MORENO, Julio

1977 *Danzas folklóricas en la villa de Los Santos*. San Salvador, Ministerio de Educación.

AZCONA, Jesús

1993 «Etnia», en Ángel Aguirre Baztán (coord.) *Diccionario temático de antropología*. Barcelona, Boixareu, 1993.

BARTH, Fredrik (coord.)

1969 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, FCE, 1976.

BARTHÈS, Roland

1973 *Ensayos críticos*. Barcelona, Seix-Barral.

BASTIDE, Roger

1971 *Sentidos y usos del término estructura*. Buenos Aires, Paidós.

BERNABEU RICO, José Luis

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

BLACK, William George

1889 *Medicina popular. Un capítulo en la historia de la cultura (facsímil)*. Barcelona, Alta Fulla, 1982.

BOAS, Franz

1938 *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1990 (título original: *The mind of primitive man*).

BONTE, Pierre (y Michael Izard) (coord.)
1991 *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid, Akal, 1996.

BOUDON, Raymond
1968 *A quoi sert la notion de «structure»*. París, Gallimard.

BRANDES, Stanley H.
1980 *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz*. Madrid, Taurus, 1991.

BRENAN, Gerald
1974 *Al sur de Granada*. Madrid, Siglo XXI.

BRETON, Ronald J. L.
1983 *Las etnias*. Barcelona, Oikos-Tau.

BRIONES GÓMEZ, Rafael
1999 *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. Madrid, Ministerio de Educación y Cultura.

BRISSET MARTÍN, 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.
1988*a Representaciones rituales hispánicas de conquista*. *(Tesis doctoral)*. Madrid, Universidad Complutense.
1988*b Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada, Diputación Provincial.

CARRIL RAMOS, Ángel
1991 *Etnomedicina popular*. Valladolid, Castilla Ediciones.

CASAS, Bartolomé de las

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

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca

1996 *Genes, pueblos y lenguas*. Barcelona, Crítica 1997.

CHECA OLMOS, Francisco

1995 *Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete. Una monografía antropológica sobre Lanteira (Granada), 1890-1960*. Granada, Universidad de Granada / Fundación Machado.

CHOPRA, Deepak

1991 *Curación cuántica*. Barcelona, Plaza & Janés.

COBOS RUIZ DE ADANA, Francisco (y Francisco Luque Baena)

1990 *Exvotos de Córdoba*. Córdoba, Diputación Provincial / Fundación Machado.

CORBIN, John R. (y Mary P. Corbin)

1984 *Compromising relations. Kith, kin and class in Andalusia*. Londres, Gower.

1985 *Urbane though. Culture and class in an andalusian city*. London, Gower.

CÓRDOBA MONTOYA, Pierre (y Jean-P. Étienvre)

1990 *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada, Universidad de Granada / Casa de Velázquez.

COURRÈGE, Ph.

1965 «Un modèle mathèmatique des structures élémentaires de la parenté», *L'homme*, París, 1965, vol. V.

COURTÈS, Joseph

1973 *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*. Tours, Mame.

DESCARTES, René

1662 *Tratado del hombre*. Madrid, Editora Nacional, 1980.

DOMÍNGUEZ 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.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio

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

DURKHEIM, Émile

1912 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal, 1982.

ELIADE, Mircea

1951 *El chamanismo*. México, FCE, 1976.

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

FAGES, Jean-Baptiste

1968 *Le structuralisme en procès*. Toulouse, Privat.

FRAZER, James

1911-1915 *La rama dorada*. México, FCE, 1981.

GALEANO, Eduardo

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

GARRIDO ATIENZA, Miguel

1889 *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus*. (Edición facsímil con un estudio preliminar de José A. González Alcantud). Granada, Universidad de Granada, 1990.

GEERTZ, Clifford

1973 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1990.

GENNEP, Arnold van

1909 *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus, 1986.

GIL, Amparo

1988 «Vivencias: Las fiestas», *La Ragua*. Nº 43: 11-12 y 14.

GILMORE, David D.

1980 *The people of the plain. Class and community in Lower Andalusia*. New York, Columbia University Press.

GÓMEZ GARCÍA, Pedro

1981 *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss: Ciencia, filosofía, ideología*. Madrid. Tecnos.

1991 *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Granada, Publicaciones de la Universidad.

1991 «Moros y cristianos, indios y españoles», en *Religión popular y mesianismo.* Granada, Publicaciones de la Universidad: 141-169.

1994 «La interpretación del curanderismo: Dos coloquios contrastantes», *El Folklore Andaluz*. Nº 12.

GÓMEZ GARCÍA, Pedro (coord.)

1992 *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada, Universidad de Granada.

1997 *El curanderismo entre nosotros*. Granada, Editorial Universidad de Granada.

2001 *Las ilusiones de la identidad*. Madrid, Cátedra.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio

1990 *Canteros y caciques en la lucha por el mármol. Macael. Etnología e historia oral*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses.

1993 *Agresión y rito. Y otros ensayos de antropología andaluza*. Granada, Diputación Provincial.

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.

GREENWOOD, Davyd J.

1984 «Medicina intervencionista versus medicina naturalista. Historia antropológica de una pugna ideológica», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*. Nº 3: 57-81.

GUASTAVINO GALLENT, Guillermo

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

GUIART, Jean

1968 «Sobrevivir a Lévi-Strauss», en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Buenos Aires, Paidós.

HARRIS, Marvin

1968 *El desarrollo de la teoría antropológica*. *Historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo XXI, 1979.

1977 *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona, Argos Vergara, 1978.

1979 *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza, 1982.

1988 *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza, 1998.

1999 *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, Crítica, 2000.

HAY, Louise L.

1984 *Usted puede sanar su vida*. Barcelona, Urano, 1992.

1991 *El poder está dentro de ti*. Barcelona, Urano, 1993.

HERNÁNDEZ NARROS, Vicente

1951 «El mal de ojo. El arrayado de las calenturas y las cuerdas torcidas», *Hojas Folklóricas. Centro de Estudios Salmantinos*. Salamanca, 1.

HEUSCH, Luc de

1973 *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*. México, Siglo XXl.

1974 «Introduction à une ritologie générale», en Edgar Morin y Massimo Piatelli-Palmarini, *L'unité de l'homme*. París, Seuil.

HURTADO DE MENDOZA, Diego

1627 *De la guerra de Granada*. Madrid, Castalia, 1970.

ILLICH, Ivan

1975 *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barcelona, Barral.

INFANTE, Blas

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

ISIDORO DE SEVILLA

1982 *Etimologías*. *Tomo I, libro VIII.* Madrid, Editorial Católica.

JAULIN, Robert (coord.)

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

JEREZ, Juan M.

1988 «La fiesta de moros y cristianos en Laroles», *La Ragua*. Nº 44: 11-13.

KENNY, Michael (y Jesús M. de Miguel)

1980 *La antropología médica en España*. Barcelona, Anagrama.

KIRK, G. S.

1970 *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona, Barral, 1973.

KLEINMAN, Arthur

1980 *Patiens and healers in the context of culture*. Berkeley, University of California Press.

KORDON, Claude

1994 *El lenguaje de las células*. Madrid, Alianza.

KYMLICKA, Will

1995 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996.

LEACH, Edmund R.

1970 *Lévi-Strauss*. París, Seghers.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1949 *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969.

1955 *Tristes trópicos*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968.

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

1962*a* *El totemismo en la actualidad*. México, FCE, 1965.

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

1964 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México, FCE, 1968.

1969 Entrevista con Paolo Caruso: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. Barcelona, Anagrama.

1970 «Las matemáticas del hombre», en *Estructuralismo y epistemología*. Buenos Aires, Nueva Visión.

1971 *Mythologiques IV: L'homme nu*. París, Plon. (*Mitológicas IV: El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, 1976.)

1973*a* *Anthropologie structurale deux*. París, Plon. (*Antropología estructural [II]. Mito, sociedad, humanidades*. México, Siglo XXI, 1979.)

1973*b* «Una cándida conversación con Claude Lévi-Strauss», en *Flashmen*. Madrid, año 3, nº 16.

1973*c* «Cómo funciona el espíritu de los hombres», en R. Bellour: *El libro de los otros*. Barcelona, Anagrama.

1983 *La mirada distante*. Barcelona, Argos Vergara, 1984.

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

1991 *Historia de Lince*. Barcelona, Anagrama, 1992.

1994 *Mirar, escuchar, leer*. Madrid, Siruela.

LÉVY-BRUHL, Lucien

1923 *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires, Leviatán, 1957.

1949 *Carnets*. Paris, Presses Universitaires de France.

LIMÓN DELGADO, Antonio

1981 *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*. Sevilla, Diputación Provincial.

1982 *La artesanía rural. Reflexiones sobre el cambio cultural*. Madrid, Editora Nacional.

1988 *Andalucía, ¿tradición o cambio?* Sevilla, Algaida.

LUQUE BAENA, Enrique

1974 *Estudio antropológico-social de un pueblo del Sur*. Madrid, Tecnos.

1985 *Del conocimiento antropológico*. Madrid, Siglo XXI / CIS.

1996 *Antropología política. Ensayos críticos*. Barcelona, Ariel.

LYOTARD, Jean-François

1984 *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1984.

MAIMÓNIDES, Moisés

1991 *Obras médicas. I, Régimen de salud*. Córdoba, El Almendro.

MALINOWSKI, Bronislaw

1925 *Magia, ciencia, religión*. Barcelona, Ariel, 1976.

MANDLY ROBLES, Antonio (y otros)

1977 *Costa del Sol. Retrato de unos colonizados*. Madrid, Campo Abierto.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón

1985 *La medicina popular interpretada, I*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia.

1986 *La medicina popular interpretada, II*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia.

MCLANE, Merrill F.

1989 «Curanderos en Andalucía oriental», en M. Kenny y J. M. de Miguel (coord.), *La antropología médica en España*. Barcelona, Anagrama: 167-181.

MERCIER, Paul

1969 *Historia de la antropología*. Barcelona, Península.

MÉTRAUX, Alfred

1967 *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, Aguilar, 1973.

MOLINA GARCÍA, Pedro (y Danielle Povansal)

1989 *Campo de Níjar. Cortijeros y areneros*. Almería, Diputación Provincial.

1991 *Etnología de Andalucía oriental*. Barcelona, Anthropos.

MORENO NAVARRO, Isidoro

1972 *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid, Siglo XXI.

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

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

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

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

1981*d* «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.

1982 *La semana santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, Ayuntamiento, 1986.

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

1991 «Identidades y rituales. Estudio introductorio», en Joan Prat (y otros), *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Taurus (601-636).

MORIN, Edgar

1980 *El método. II, La vida de la vida*. Madrid, Cátedra, 1983.

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

1990 *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1994.

NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA, Pío

1979 *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

OLESZKIEWICZ, Malgorzata

1992 «El ciclo de la muerte de Atahualpa. De la fiesta popular a la representación teatral», *Allpanchis Phuturinqa*. (Cuzco), nº 39: 185-220.

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.

PERDIGUERO GIL, Enrique

1986 «El mal de ojo. De la literatura antisupersticiosa a la antropología médica», *Asclepio*, 38: 47-66.

PÉREZ CASAS, Ángel

1975 *Estudio etnológico de los gitanos de Granada*. Resumen de tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.

1979 *Gitanos andaluces*. París, Arthaud.

PIAGET, Jean

1968 *El estructuralismo*. Buenos Aires, Proteo.

PITT-RIVERS, Julian A.

1954 *Los hombres de la Sierra*. Barcelona, Grijalbo, 1971.

1977 *Antropología del honor, o política de los sexos*. Barcelona, Crítica.

PORRAS BLANCO, Juan

2000 *¡Ehkardiyea l'armaziga k'ai hugo! Antolohía'e tehtoh en andalú, der Huan Porrah Blanko.* San Sebastián, Editorial Iralka.

PRAT, Joan (Ubaldo Martínez, Jesús Contreras e Isidoro Moreno) (coord.)

1991 *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Taurus.

PRIGOGINE, Ilya

1979/1986 *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1990.

1983 *¿Tan sólo una ilusión?. Una exploración del caos al orden*. Barcelona, Tusquets, 1997.

1988 *El nacimiento del tiempo*. Barcelona, Tusquets, 1993.

RIAZA, Fernando

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

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.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador

1973 *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla*. Sevilla, Universidad.

1982 *Exvotos de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura.

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.

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

RODRÍGUEZ BONFILL, Pepe

1992 *Curanderos. Viaje hacia el milagro*. Madrid, Temas de Hoy.

RUBIO ARAZURI, Nazario

1995 «Las células nerviosas hablan con las inmunes», *El País*, 24 mayo: 38.

SAGAN, Carl (y Ann Druyan)

1992 *Sombras de antepasados olvidados*. Barcelona, Planeta, 1993.

SAINZ MARTÍNEZ, Lucio

1989 *Curad a los enfermos*. Palencia, Gráficas Iglesias.

SARTORI, Govanni

2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* Madrid, Taurus, 2001.

SCHEFFLER, Harold W.

1969 *Estructuralismo y antropología*. Buenos Aires, Nueva Visión.

SMITH, Pierre

1991 «Rito», en *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid, Akal, 1996.

SPERBER, Dan

1971 «El estructuralismo en antropología», en *Qué es el estructuralismo*. Buenos Aires, Losada.

TEN HAVE, Henk A. M. J.

1987 «Medicine and the cartesian image of man», *Theoretical Medicine*, 8, 2: 235-246.

TOOMBS, S. Kay

1992 *The meaning of illness. A phenomenological account of the different perspectives of physician and patient*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.

TYLOR, Edward B.

1871 *Cultura primitiva. 1: Los orígenes de la cultura*. Madrid, Ayuso, 1977.

VIET, Jean

1970 *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Amorrortu.

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).

WHITE, H.

1963 *An anatomy of kinship?* Londres, N. J. Prentice Hall, Eaglewood Clifts.

WORSLEY, Peter

1970 *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires, Nueva Visión.

ZAMORA, Elías

1993 «Grupo étnico», en Ángel Aguirre Baztán (coord.), *Diccionario temático de antropología*. Barcelona, Boixareu (347-350).

ZUBIRI, Xavier

1962 *Sobre la esencia*. Madrid.