

Avatares del mesianismo en la religión popular andaluza

Pedro Gómez García

La religiosidad popular, I, Antropología e historia, 1989: 441-462.

Religión popular y mesianismo, 1991, capítulo 5: 75-92.

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

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

Como es sabido, la religión popular en Andalucía se presenta en el marco históricamente dominante de la iglesia católica, heredera a su vez del mesianismo cristiano y de sus variantes concepciones a lo largo de las épocas (cfr. Yves Congar, 1975: 177-188).

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

Los análisis históricos hacen ver que el cristianismo mesiánico de los primeros siglos, como todo movimiento liberador que alcanza el poder, tendió a reificarse en tradición sacralizada, que luego arrastra de todo, logros y errores, alienación y potencial emancipatorio, reiteración de mensajes y símbolos estereotipados, ya sin mordiente significativo, lo cual no quita una eventual reutilización del código mesiánico para replantear los valores, los fines, el sentido de la situación social crítica. Por otro lado,

se comprueba cómo la idea mesiánica no se enclaustra en lo «religioso», sino que se desdobra en la realidad social, se dispersa en ejes distintos, reflejándose en planos diferenciados, por vías en las que transforma y hasta invierte o pierde su sentido o su funcionalidad. Por ejemplo, la imagen de Cristo crucificado por el poder romano puede simbolizar esperanza para un pueblo oprimido que lucha; o bien alentar la resignación de una pobre gente que sufre; o ser esgrimida por fanáticos integristas que arremeten, por ejemplo, contra una obra teatral que se les antoja irreverente, etc.

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

Las devociones individuales

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

Al indagar el esquema mesiánico, comprobamos lo siguiente: La situación que motiva esas prácticas devotas es por lo regular alguna indigencia corporal o espiritual, a veces un caso difícil y desesperado, que suele ser estrictamente personal o familiar. Esto hace que a la figura del mesías mediador (que puede ser sustituido por la Virgen, o por un santo) no se le atribuya ninguna intervención en el terreno social. La salvación es del cuerpo, o del alma, pero con carácter privado, para uno mismo y sus seres queridos. Cuando la devoción es más espontáneamente popular, se relaciona más con necesidades apremiantes: salud, trabajo, buena suerte... Y cuando se da mayor «formación» religiosa, aparece mayor preocupación por la salvación del alma, el

pecado, la gracia, las indulgencias, la buena muerte. Además, puede observarse una proliferación de santos «especializados» en sacar de algún tipo de apuro o dotados de alguna virtud especial (por ejemplo, san Pancracio; san Judas Tadeo, en Sevilla; el Señor del Cementerio y fray Leopoldo de Alpanseire, en Granada; santa Marta, santa Gema, san Blas, san Antonio, san Cristóbal...). No es raro encontrar una estampa suya en el bolso o la cartera del que «le tiene fe», e incluso en la tienda, el taxi o el bar. La presencia social, sin embargo, es para la esfera privada. Este retraimiento ante la realidad social explica que la acción del fiel devoto se restrinja a aspirar al logro de lo que busca por intervención sobrenatural inmediata, es decir, sin otras mediaciones que las puramente simbólicas. Hay una especie de *do ut des*: oraciones, ritos, ofrendas, sacrificios, en espera de poder obtener tal o cual gracia. Todo lo cual no obsta para que haya efectos reales. Se diría que la religión popular canaliza aquí las carencias individuales, que son un mal social, más hacia un consuelo interior que hacia la busca de remedio en la transformación de las condiciones de vida. Con ello, lo más seguro es que quede reforzado el sistema político y religioso. Diríamos que se quitan los pecados personales, pero no el «pecado del mundo», que era la tarea primordial del mesías.

Las fiestas patronales

Los cultos locales, y en particular los *patronales*, ofrecen a cada comunidad poblacional la posibilidad de contar con un mediador propio (a veces más de uno). La problemática colectiva del pueblo o ciudad encuentra así, en principio, un valedor privilegiado, que viene a ocupar precisamente el lugar mesiánico. Al patrón o patrona los acompaña una leyenda que recuerda cómo, en efecto, salvó al pueblo o a sus pobladores de manera prodigiosa, en tal o cual ocasión extraordinaria (terremoto, epidemia, inundación, naufragio, guerra). Pero la verdad es que el patrono no suele arreglar las injusticias estructurales ordinarias, ni se las denuncia en su nombre. La intervención patronal se desplaza, en cambio, con frecuencia, al dominio de la naturaleza: traer lluvias, propiciar la fertilidad de los campos o la fecundidad de los rebaños, sanar dolencias y cosas semejantes (1). En el patronazgo, a pesar de su escala colectiva, queda excluida, lo mismo que en la devoción privada, la dimensión social típica del mesianismo, subrayándose, en su lugar, la acción portentosa en la naturaleza, como acabo de indicar, o bien en ocasiones anormales, esto es, «por debajo» o «por encima», respectivamente, de las relaciones sociales y políticas cotidianas, que siguen intactas. En consecuencia, no hay práctica liberadora por parte de los seguidores, sino que ésta es reemplazada por prácticas simbólicas rituales, destinadas sólo a garantizar que no falte la intervención salvífica patronal en las coyunturas señaladas.

Detrás de la aparente singularidad de cada uno de los cultos patronales, las peculiares advocaciones y las fechas de celebración no simultáneas, en poblaciones próximas, se oculta, sin embargo, la misma función real y la misma estructura. La funcionalidad mira a conferir a cada pueblo o ciudad identidad colectiva, salvando las contradicciones entre sectores sociales. Es lo que Isidoro Moreno llama «integración simbólica», o «mecanismo de integración simbólica y de reproducción de identidad» (1985: 33 y 35). En cuanto a la estructura, resulta homóloga con la del totemismo analizado por Claude

Lévi-Strauss (1962: 30-33). Se trataría de un modelo clasificatorio supralocal, mediante el que se consolida la integración de cada pueblo (o comarca, a veces) en sí mismo y en la región o nación, consistente en la puesta en correspondencia de dos series de diferencias, situada la primera en la sobrenaturaleza (los patronos) y la otra en la sociedad humana (los pueblos y ciudades). De manera que los seres sobrenaturales proporcionarían un método de pensamiento: por sus propiedades lógicas, «son buenos para pensar» el orden social, sobre todo en el sentido de su legitimación, suscitando psicológicamente un sentimiento de pertenencia. Por lo mismo, las polaridades de signo colectivo (popular, clerical y estatal) estarán marcadas positivamente, a costa de que lo popular se aleje de lo mesiánico.

La fiesta patronal, en efecto, realza simbólicamente las jerarquías y categorías sociales (2). La jerarquía y la desigualdad social se van traduciendo de un código a otro. Por ejemplo, en el tema de la comida (3) es posible que las autoridades brinden alimento o bebida al pueblo -sangría, chocolate con churros, habas y saladillas...-, pero no compartirán propiamente esa comida, sino que celebrarán aparte el banquete oficial. Se trata de uno de los códigos a través de los cuales expresan la superioridad sobre las capas populares. Si de hecho comparten la misma comida, lo harán en un sitio especial, reservado a las autoridades; de lo contrario, estarán significando la abolición de las jerarquías. Por esto, no sorprende que, en fiestas locales no organizadas institucionalmente sino espontáneamente, cuando la gente come y bebe en el campo o en el barrio, no acostumbre a comparecer la autoridad.

Otras fiestecillas espontáneas

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

de ahí un efecto de transformación social, pero la clase de relaciones sociales que la producirían entran ahí en acción, siquiera sea fugazmente y en terreno acotado.

Muy similar a esas fiestecillas autoorganizadas y autofinanciadas por los vecinos sería *La Cruz de Mayo* (4), que transfigura rincones de barrios, plazas o calles en florida imagen del paraíso (al igual que las fiestas en torno a retablos callejeros, en otro tiempo). Si en las antes mencionadas, la transformación social era simbolizada en el medio campestre, fuera de la población y lejos del marco de convivencia cotidiano, aquí, por el contrario, se lleva a cabo en el medio urbano y en la propia vecindad, constituyendo un sistema de identidades diferenciadas que integra subnúcleos poblacionales.

La Semana Santa

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

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

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

Semejante sistema opera la integración de sectores sociales, al tiempo que establece un orden jerárquico entre cofradías, como código diferencial, reflejado a veces por la acumulación de epítetos en la denominación oficial (alcanzando un inaudito barroquismo: «Imperial y venerable hermandad sacramental del Apóstol San Matías e ilustre y fervorosa cofradía de penitencia de Nuestro Padre Jesús de la Paciencia y María Santísima de las Penas»). Ahora bien, nada de esto se diría mesiánico, sino más bien al revés, parece consagración institucionalizada del orden social. Lo que pueda haber de mesianismo no yace en esa función integradora, sino en la simbólica de la representación procesional (5).

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

Cuando toda la población es católica, los meros espectadores propiamente no existen; en algunos casos no los hay materialmente, como todavía ocurre en pueblecitos de menos de mil habitantes, donde todo el mundo acompaña a la procesión; en los demás casos, los que van a verla la contemplan como coprotagonistas participantes; sólo muy recientemente, con la expansión turística y lo que llaman la pérdida del sentido religioso, han surgido los espectadores más o menos agnósticos que miran las procesiones como desde fuera, como «mirones» más o menos extraños (6).

Pero continuemos con el doble plano de la representación. En el escenario del pasado, vemos reconstruidos unos hechos de la vida y muerte de Jesús, en la sociedad palestina de su tiempo (dado que las figuras portadas en los pasos no hablan, para hilar la historia de lo que «se ve» me sirvo de una lectura del evangelio de Marcos, que coincide, por lo demás, a grandes rasgos con lo que hay grabado en la memoria

colectiva): El personaje central entra triunfalmente en Jerusalén, cena con sus discípulos, ora en Getsemaní, es apresado, flagelado sobre una columna, condenado, conducido con la cruz a cuestas, crucificado y enterrado; con menor frecuencia aparece también la imagen del resucitado. Con Jesús, otro personaje comparte el centro de la escena, María, su madre. Al lado, las llamadas santas mujeres, el Cirineo, los apóstoles o alguno de ellos -los más comunes, Juan el preferido y Judas el traidor, que se pasa al lado enemigo-. En contra de Jesús, por su actividad mesiánica, entra en acción el aparato de poder político y religioso: un grupo de gente armada, enviado por los jefes sacerdotes y letrados, lo detiene; el sumo sacerdote y el consejo nacional lo sentencian a muerte y lo acusan ante la suprema autoridad político-militar, el gobernador Pilato; éste manda a los soldados que lo azoten y que, por el delito de ser mesías («rey de los judíos»), lo crucifiquen entre dos subversivos; luego, unos seguidores entierran el cuerpo de Jesús; pero él resucita como verdadero mesías, hijo de Dios, para los que creen en él.

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

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

Si la historia de Jesús y su significado mesiánico son fundamentalmente como acabo de resumir, uno tendería a esperar que la representación del escenario actual, es decir, las procesiones, que se sirven de la puesta en escena de aquella representación del pasado, concordaran con ella en su significación. Para lo cual, no basta notar alguna

analogía aislada, por ejemplo, «el Jesús doliente de las semanas santas andaluzas (...) es una proyección del pueblo mismo, de su experiencia colectiva de opresión de siglos» (Isidoro Moreno, 1985: 173). La pregunta es por la correspondencia no término a término sino entre dos series significativas, la del pasado y la del presente. Pues bien, las procesiones de Semana Santa, en cuanto manifestación ritual de la sociedad que las saca a la calle, incorporan en su ordenamiento una réplica abreviada del orden social actual, cuyas autoridades reales las presiden a menudo: ni el más mínimo atisbo de enfrentamiento a las instituciones; nada más lejano de una manifestación reivindicativa. Lo que pudiera quedar de mesianismo ha sido transportado, ciertamente, a otro plano, desconectado de la realidad social contemporánea, a pesar de permanecer en exhibición el significante mesías (Jesús, símbolo central y supremo). En realidad, el sistema de relaciones está cambiado e incluso invertido en la representación actual. Sería ingenuo pensar que el contexto de una sociedad dividida en clases, como fue la de Jesús, con estructuras de desigualdad e injusticia, sometida al dominio aculturador de una potencia imperial, constituye algo heterogéneo respecto al contexto fáctico de la procesión. Sin embargo, en ésta, ritualmente, la fuerza armada no agrede sino custodia la imagen de Jesús, el pueblo le sigue con fervor y velas encendidas, el estamento sacerdotal da sus bendiciones, en vez de rasgarse las vestiduras, y los jefes civiles y militares, llenos de satisfacción, ostentan honoríficos cargos de cofrades mayores. Al revés que en los acontecimientos de tiempos de Jesús, aquí las instituciones no se muestran en contra del mesías, sino plenamente a favor suyo y, de rebote, legitimadas por su imagen. Encontramos dos órdenes extrañamente paralelos, estructuralmente equivalentes, en los que, sin embargo, la figura de Cristo opera en sentido contrapuesto: El mismo que en el plano de lo representado por los símbolos denuncia con su muerte la injusticia del orden romano, que lo odia y lo asesina, es usado, en el plano de la realidad social actual, para legitimar el orden establecido, que lo ama y lo exalta. De manera que, en virtud de la reelaboración simbólica ritual, al mesías Jesús le hacen significar en nuestra sociedad cosas diametralmente opuestas a las que significó en la suya; y frente a la situación presente se le hace cumplir una función contraria a la que en la realidad pasada le acarreó la muerte.

En el tetraedro soteriológico se han alterado los signos de los valores simbólicos: La figura del mesías cae «del lado» de la iglesia y el estado, y lo popular, aquí, marca positivamente la relación con esos dos polos institucionales, por lo que la simbólica esconde -con su ficción- las contradicciones sociales. Esto es posible a condición de hacer bascular, en la estructura relacional, la concepción del cristianismo profético-mesiánico hacia la modalidad eclesiástica o estatal, o hacia el punto místico, significando respectivamente que la salvación viene a través de las instituciones o, por el contrario, desentendiéndose de ellas, en vez de transformándolas. El resultado conlleva la neutralización de la figura mesiánica, apropiada por el sistema. La teología eclesiástica condensa en Cristo los atributos heteróclitos de profeta, sacerdote y rey; y sus imágenes dolientes van paradójicamente coronadas de oro, plata y pedrería. Tal mutación lleva consigo también la alienación del pueblo que, fascinado por el aura mesiánica del poder de las instituciones religiosas y civiles, baja la guardia y cree ilusoriamente en una salvación de la que no es protagonista. Quizá sólo los costaleros

que, generalmente tapados, soportan el peso fáctico del símbolo, ocupan simbólicamente el lugar empírico, social, de ese pueblo cuyo sufrimiento se pretendía camuflar. Aunque las gentes comulgan con el rito y se divierten en los entreactos, es muy probable que capten, en lectura subliminal, que ese estremecedor Cristo agonizante en la cruz (en nada contrapesado por las recientes y harto insulsas imágenes del resucitado) les representa un trágico escarmiento. Algo así como lo que expresa el sentir popular cuando dice: «El que se mete a mesías acaba crucificado».

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

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

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

La romería del Rocío

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

Efectivamente, la impresionante romería al santuario de la *Virgen del Rocío* de Almonte (Huelva) concita una amplísima movilización por todo el territorio andaluz, en la que participan cientos de miles de peregrinos, ocasionando un gasto que, en 1987, superó los 12.000 millones de pesetas (7). La romería alcanza su culmen en los actos de la festividad de la Virgen, el domingo de Pentecostés. Es sabido que este domingo celebra la iglesia la llegada del Espíritu Santo sobre sus discípulos, tras la ascensión de

Jesús, momento a partir del cual emprenden la evangelización del mundo. Pues bien, no se trata sólo de la coincidencia en la fecha de ambas celebraciones, sino del significado que subyace a la coincidencia: Se diría que la fiesta del Espíritu, poco comprensible para los cristianos corrientes, ha sido *sustituida*, en la simbólica popular, por la fiesta de la Virgen. Hasta el punto de que un símbolo propio del Espíritu, la paloma (dice el evangelio que el Espíritu bajó sobre Jesús «como una paloma», al iniciar su labor mesiánica), es traspasado a la Virgen, que es llamada «Blanca Paloma» insistentemente (Carlos Domínguez, 1982: nº 125, pp. 154-160).

Si el espíritu mesiánico, en vez de anidar en el interior de los creyentes, se proyecta fuera, en la imagen de la Virgen, como mediación exterior para la salvación, esto podría significar, en la línea ya apuntada, un dejar de asumir activamente la propia liberación, confiándose infantilmente a una figura materna exaltada y casi divinizada: «Reina y Madre de Andalucía», otro avatar del mesías. A esa idea del mesianismo mariano no le ha faltado su teología: La Virgen María como «corredentora y medianera de todas las gracias», tesis defendida, antes del concilio Vaticano II, por José Antonio de Aldama, S.J., que fuera eminente profesor de dogma la Facultad de Teología de Granada.

La estela del Mesías

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

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

Tanto es así que se han adoptado formas de vicariedad con esta explícita denominación: En la polaridad estatal, es Eusebio de Cesarea, en su *Historia de la iglesia*, quien llamaba «Vicario de Cristo» al emperador Constantino. En variantes más

seculares, el lugar del mesías puede ocuparlo el rey, el jefe del estado, el presidente del gobierno, el secretario general del partido... Por otro lado, en la polaridad clerical, «vicario» ha sido tradicionalmente sinónimo de señor cura párroco; como con plena vigencia actual se da el título de «Vicario de Cristo» (literalmente, el que hace las veces del Mesías) al papa de Roma: Así lo han recibido las masas en tantos países del mundo, por ejemplo, en su visita a España de hace años, otro fenómeno de la religión popular.

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

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

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

Cabría, finalmente, reseñar otro registro expresivo de la religión popular tradicional, como el que encontramos en todo ese elenco de refranes, dichos, sátiras y sentencias, que en términos agresivamente blasfemos y anticlericales, o a veces jocosos, despotrican de Dios, la Virgen, los santos, la hostia, los curas... Es el revés de la trama de la religiosidad popular, por cuanto supone una honda vinculación con los símbolos del catolicismo dominante, pero sin duda vivida con ambigüedad o decepción.

Notas

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

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

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

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

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

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

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

Obras citadas

ALVAREZ-GASTON, Rafael
1981 *Las raíces del Rocío*. Huelva.

BASTIDE, Roger
1960 *Religions africaines au Brésil*. Paris, P.U.F.
1970 *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

BRIONES GOMEZ, Rafael

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

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

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

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

CASTON BOYER, Pedro

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

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

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

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

COMELLES, Josep Maria

1984 «Los caminos del Rocío», en Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 425-445.

CONGAR, Yves

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

DOMINGUEZ MORANO, Carlos

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

DUQUE, J.

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

ESTRADA DIAZ, Juan Antonio

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

FIERRO BARDAJI, Alfredo

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

GOMEZ GARCIA, Pedro

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

GONZALEZ ALCANTUD, José A.

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

HARRIS, Marvin

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

LÉVI-STRAUSS, Claude

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

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

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

MALDONADO, Luis

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

MORENO NAVARRO, Isidoro

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

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

MOYA MILANÉS, Pedro

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

MÜHLMANN, Wilhelm E.

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

OBISPOS DE ANDALUCIA

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

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

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura

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

RELIGIOSIDAD...

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

RIVAS RIVAS, José Carlos

1983 «Historia de la fiesta y caridad del glorioso San Marcos, que se venera en la villa

de Aldeire», *Gazeta de Antropología*, nº 2, 36-40.

RODRIGUEZ BECERRA, Salvador

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

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

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

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