

Palimpsesto de una fiesta popular. Los palmitos

Pedro Gómez García

El Folklore Andaluz, 1989, nº 3: 91-108.

Religión popular y mesianismo, 1991, capítulo 7: 111-139.

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

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

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

La fiesta actual de «Los Palmitos»

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

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

A partir de las nueve de la mañana, grupos de vecinos, formados por una o varias familias y, entre la gente joven, por amigos y amigas (algunos venidos de fuera para esa ocasión), van saliendo del pueblo, informalmente, por la carretera que lleva a Pinos del Valle. Unos van andando, otros sobre cabalgaduras y otros en vehículos de motor. Todos se dirigen hacia un paraje situado a unos cuatro kilómetros. Allí, cada grupo busca su asentamiento, por los alrededores de un gran estanque de agua dedicado al regadío. Escogido el sitio, juntan leña. Las mujeres encienden una hoguera, con las trébedes de hierro transportadas al efecto, o entre unas piedras convenientemente dispuestas; preparan una gran sartén y los aliños necesarios. Los varones atienden al sacrificio del choto o cabrito. En varios grupos lo ejecuta un mismo matarife: Cortada la yugular, extraen la sangre del animal, lo cuelgan de una pata trasera para desollarlo, destriparlo y descuartizarlo. Luego, la mujer hace la fritada: Cuece la sangre en agua y la aparta. Pone aceite en la sartén y fríe un pedazo de asadura y la saca. Echa la carne del choto picada y la marea, añadiendo un vaso de vino. Mientras se va friendo la carne, echa también a la sartén trocitos de sangre cocida, que va sirviendo como tapa o aperitivo. Aparte, en el mortero, prepara el aliño, majando la sangre y la asadura con ajos, pimiento molido, orégano y un picante, a lo que agrega un poco de agua. Cuando ya está frita la carne, se vierte el aliño y se deja un rato haciéndose. Al terminar, se rocía con zumo de limón. Y a comer.

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

A la hora del almuerzo, cada grupo se junta en torno al choto frito, lo van repartiendo y comiendo, a la par que beben vino a granel, de la bota o la garrafilla, traído de poblaciones no muy lejanas. En tono burlón repiten el refrán de que «el que se come

el rabo es alcalde». Si se acerca alguien que no pertenece al grupo, lo convidan generosamente.

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

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

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

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

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

Lectura de las tradiciones subyacentes

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

Substrato 1: La procesión de La Candelaria

Igual que en tantos otros pueblos y parroquias católicas, en Guájár Faragüit, era tradicional (aunque hoy haya desaparecido la costumbre) sacar en procesión la imagen

de la Virgen María, el 2 de febrero, día de La Candelaria.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Substrato 3: Textos bíblicos antiguos referentes a los sacrificios rituales

El texto del evangelio de Lucas inserta dos citas de la «Ley de Moisés» que prescriben respectivamente la presentación al Señor de los primogénitos varones (*Lucas 2,23 =*

Éxodo 13,2 y 11) y la purificación de las mujeres que han parido un hijo varón (*Lucas* 2,24 = *Levítico* 5,7; ó 12,8).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Retorno al texto evangélico y a los símbolos de la cristiandad

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

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

La cuestión de los sacrificios es tematizada por la *Carta a los Hebreos*, cuando, al plantear cómo salva la fe, descalifica su reificación religiosa. Rechaza la alienación de los sacrificios sustitutorios y de las antiguas instituciones de culto: «Holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan (...). Aquí estoy yo para realizar tu designio» (*Hebreos* 10,6-9). Pone como modelo definitivo al mesías Jesús, que da culto a Dios no con sangre de cabras y becerros, sino con la suya propia, entregándose a la liberación humana; y no en el templo, sino en medio de la realidad social. Con ello sanciona una alianza nueva y perpetua.

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

Resulta coherente con el rechazo de los sacrificios animales el hecho de que los primeros cristianos escogieran símbolos de origen vegetal: como el pan y el vino de la

eucaristía (más tarde lo llamarán «sacrificio de la misa»). El «partir el pan» significa el cuerpo de Jesús que se entrega en la entrega personal del discípulo. El «beber el vino» significa la sangre derramada de Jesús y el compromiso del discípulo de dar la vida hasta el final. Pero también en este caso, a través de la historia de la cristiandad, se observa, aparte de la apropiación de los símbolos por parte de una jerarquía sacerdotal (asimilada a la estructura del poder romano desde los emperadores Constantino y Teodosio), un deslizamiento hacia la sobrevaloración del simbolismo en detrimento del referente real, ético y político, al que apunta. Tal sobrevaloración, que convierte el mensaje cifrado simbólicamente en objeto de culto, entraña una resacralización, una sacramentalización sustitutoria de la práctica social mesiánica, tendente a la construcción del reino de Dios, a la que llama el evangelio. No habrá más que un paso de ahí a prácticas tan aberrantes como la venta de bulas de indulgencias para rescatar penas del purgatorio por los pecados individuales; o el cumplimiento por parte de los criados de la penitencia impuesta a los aristócratas medievales por el ministro de la iglesia; o la proliferación de devociones a la Virgen y a todos los santos de la corte celestial. Ahí llega hasta la caricatura lo que es normal cuando el sacrificio se proyecta al exterior en un chivo expiatorio, se cosifica, se enajena, eximiendo de la entrega personal al proyecto de Dios en el mundo y, de rebote, legitimando la injusticia reinante.

Análisis de la procesión de La Candelaria

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

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

Por lo que respecta al rito de las velas encendidas, trasponen el símbolo mesiánico de ser «luz ante las naciones» (*Lucas 2,32*); las llamas de las velas evocan igualmente las

«lenguas como de fuego» (*Hechos de los Apóstoles 2,3* -escrito por el mismo Lucas-) que se posaron sobre cada uno de la comunidad cristiana apostólica, y que remiten de nuevo al simbolismo de la fuerza del Espíritu Santo, presencia viva de Dios en los creyentes, de cariz liberador. En contraste, la práctica devocional vendrá luego a hacer olvidar el alcance mesiánico, orientado a la construcción del reino divino entre los hombres, destinando la vela encendida a la mano del moribundo, como «una protesta de fe en la inmortalidad».

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

Análisis de la romería de Los Palmitos

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

Antes que nada, cabe descartar esta última conjetura, no sólo por persecución de las costumbres musulmanas y por la drástica sustitución humana que supuso la repoblación, tras la expulsión general de los moriscos (Caro Baroja, 1957), sino por

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

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

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

Pues bien, en la fiesta de Los Palmitos, nos comentaban: «Aquí todo es comer y beber». Podría sonar a algo profano, pero la gente lo tiene -y así lo expresan- por «un día sagrado». Y es que la distinción en este aspecto se desdibuja también aquí. No se trata tan sólo de comer y beber. Hay que desconfiar de simplificaciones como

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

La romería/peregrinación/viaje comienza con la salida desde el pueblo hacia los sitios consabidos (para algunos, de hecho, había comenzado antes y más lejos: familiares y amigos que vienen de pueblos cercanos, de Granada, de otras ciudades). Se da una traslación desde la población al campo; del entorno de la casa y la calle se cambia al entorno del rellano campestre, la era o el cortijo. El camino constituye una metáfora de la vida, y la vida se hace metáfora de sí misma en la peregrinación, recreando a través de las prácticas simbólicas una abreviatura de su significado, al que pertenece cierta nostalgia del paraíso aún no hallado. En plena mitad de la estación fría (han pasado 43 días desde el solsticio invernal y restan 47 para el equinoccio de primavera), con los frutos del verano en flor (almendros y frutales), la comunidad humana se reúne con la naturaleza trabajada por ella, para celebrar el sentido de la vida, latente en la renovación natural y sociocultural.

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

A) Significados tecnoeconómicos

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

El palmito constituye un alimento de naturaleza vegetal, pero no cultivado sino silvestre; crece en el seno de la tierra -en el mundo subterráneo; para extraerlo y pelarlo basta con herramientas simples, sin necesidad de emplear más energía que la muscular humana; se consume crudo, sin asarlo ni cocerlo. El comer palmitos muestra cómo, en último término, la naturaleza nutre al hombre con alimentos de su seno.

Representa el modo de subsistencia más arcaico: la recolección paleolítica, vinculada al reparto igualitario. Si bien este modo queda integrado con otros niveles tecnoeconómicos más avanzados -que se le subordinan operativamente- al utilizar un pico de hierro para cavar y una navaja para mondar; y también por el hecho de ser una fuente nutricia suplementaria, con respecto a la principal, que es la ingestión de las proteínas animales del choto.

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

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

La división del trabajo se atiene a una asignación de tareas según sexo y edad, en el seno del grupo familiar o de amigos. Sólo la actuación del matarife, ya subrayada, hace presente una especialización que es carismática más que institucional, y que apunta a una división propiamente social del trabajo, equivalente al nivel de *jefatura*. Sin embargo, lo más sobresaliente es la división de las tareas en masculinas y femeninas, a cargo respectiva y primordialmente del padre y de la madre, ayudados por los hijos mayores del mismo sexo, mientras que los niños y las niñas miran a ratos, o se van a jugar. Es propio de hombres desenterrar el palmito y descortezarlo, buscar leña para el fuego, matar el choto, desollarlo, descuartizarlo y trocearlo. Corresponde a las mujeres encender el fuego, matar el pollo, desplumarlo, partirlo y guisarlo, preparar el aliño, marear el choto y freírlo. Estas habilidades respectivas marcan la interdependencia, la complementariedad y la reciprocidad dentro de cada grupo. El tipo de intercambio es,

por tanto, recíproco, y se extiende a los amigos o conocidos que se acercan, convidándolos con liberalidad. La bota o la garrafillo de vino que pasa de mano en mano lo significa a la perfección.

B) Significados sociopolíticos

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

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

Por otro lado, la condición sexual, basada en diferencias bioculturales, abre la puerta permanentemente a la relación erótica, en un sentido más genérico y difuso, o más específico. Hay tareas, como ya he mencionado, de macho y de hembra. Se aprenden juegos de niña y de niño. Los matrimonios consagran la complementariedad sexual en múltiples dominios de la convivencia. Los y las jóvenes que ligan, se enamoran o «se ponen novios» -según dicen- descubren las experiencias más íntimas de reciprocidad amorosa. El análisis encuentra, tanto en el palmito como en el choto, elementos simbólicos de carácter erótico: Uno de ellos es el rabo de choto (frito como un trozo más), del que se sentencia «el que se come el rabo es alcalde»; otro, no tan aparente, son las hijuelas del palmito que se ofrecen a las mocitas, «primero a las niñas» - exclaman-. No hace falta ser freudiano para admitir que la forma del rabo suscita connotaciones masculinas, ni que la asociación con «ser alcalde» simbolice el hombre más destacado, o el más hombre (también se cuenta allí que el choto frito da potencia sexual). En el otro polo de la oposición, la concavidad de la hijuela, adherida al troncho del palmito y de él desgajada, se presta a una larvada connotación femenina. Ambos, rabo e hijuela, coinciden en que tienen poco que comer y mucho que significar. Y significan veladamente relaciones entre hombre y mujer. El rabo cocinado por la mujer lo ofrece ésta a los hombres entre quienes está en juego quién va a «ser alcalde». La hijuela, en cambio, extraída por el hombre es ofrecida a mujeres. Se trata, por lo demás, de una oferta irónica, pues cada sexo ofrece lo que desearía recibir: la mujer da al hombre un símbolo varonil; el hombre da a la mujer un símbolo femenil. Tal vez sea esa ironía latente la que explique las risitas que desencadena la tesis de dilucidar para quién será el rabo, o para qué niña será la hijuela.

Por último, las relaciones entre iguales o propiamente «políticas» oscilan entre la verdadera igualdad de los amigos y la desigualdad de los ciudadanos, separados en

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

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

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

C) Significados axioideológicos

Todas las secuencias celebrativas del día de Los Palmitos despliegan indisociablemente una actividad empírica y una emisión social de mensajes, que constituyen la ideología inherente a la fiesta. En ella se intercambian ideas y valores, que serán más o menos cotizados socialmente, es decir, que alcanzarán cierto grado de reconocimiento social, o de rechazo. En primer término, destacarán los valores e intereses que están en consonancia con el intercambio recíproco y con el igualitarismo popular, reforzando una axioideología que podemos denominar *vernácula*, tan compartida y connatural como la lengua materna, en la que todos y cada uno son competentes. Así, el uso de herramientas y técnicas convivenciales, que cada grupo controla para satisfacer sus necesidades, para comer y beber -sobrevalorando el choto y exaltando el vino-; la comunidad recíproca en la conversación, en el cante y el baile, en los juegos, en la sexualidad difusa o en la de las parejas; la emulación por la generosidad en convidar a los allegados y visitantes; el orgullo de organizar autónomamente la fiesta, una fiesta centrada en ellos mismos (dejando a la sombra el mercado y la autoridad); todo eso viene a reforzar la conciencia de identidad popular. La vida de la comunidad, y más aún la experiencia de que está dotada de sentido, es renovada por obra propia. Los valores «sagrados» (separados) propios de las instituciones económicas, políticas y religiosas quedan conjurados por un lapso de horas, mientras buscan afirmarse -a contrapelo de las presiones tendentes a su deformación- los valores autóctonos.

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

- La Virgen presenta a Jesús en el templo
- :: la Virgen ofrece dos pichones a los sacerdotes
- :: la comunidad cristiana ofrenda velas encendidas a Dios

- :: la comunidad procesional suelta palomas al aire
- :: los hombres aportan palmitos al grupo
- :: las mujeres preparan choto para todos
- :: los mozos y mozas se cortejan mutuamente...

Cada uno de estos enunciados traduce a su modo la idea del sacrificio, de la entrega, y la idea de promesa de vida. Las primicias de diverso orden o la virginidad como primicia expresan posibilidades por realizar, a las que se asigna un destino. Este destino, que les confiere un sentido, entraña, no obstante, un sacrificio (con la doble cara de renuncia y entrega) en beneficio de la vida, e incluso, habría que precisar, de las formas superiores de vida, de los valores superiores de la vida humana. Así, el palmito es descortezado, el pollo es matado y desplumado, el choto es inmolado y despellejado, para la comunidad humana; como lo novios comienzan «pelando la pava» para llegar a entregarse uno a otro y dar vida a nuevos seres. La consagración de los primogénitos, como la ofrenda o la suelta de pichones que la supe, como las velas encendidas que se consumen, tiene por destinatario a Dios, o lo que es lo mismo, en términos prácticos, el cumplimiento de la ley de Dios, que sería la norma social suprema, garantía de la promesa, es decir, de que Dios sostendrá al pueblo, lo salvará, le dará un futuro. En efecto, el primogénito o la primicia constituye realmente el anticipo y la promesa del futuro. El problema radica en la polivalencia del simbolismo generado a partir de ahí. No puede tratarse sólo del cíclico renacer de la naturaleza - que aparece subordinada al hombre-. Pero tampoco de la mera reproducción social, conforme a las leyes establecidas. El sentido simbólico conlleva -aunque oscurecido- un mayor alcance, según se desprende, en el texto lucano, de la irrupción imprevista de los profetas Simeón y Ana, que anuncian al primogénito Jesús un destino mesiánico, al tiempo que surge la susodicha contraposición entre la Ley y el Espíritu. La nueva clave da un sentido mesiánico al sacrificio: presenta a Jesús empujado por el Espíritu, entregándose por la instauración del reino de Dios, por la liberación de la humanidad, en lo que estriba el proyecto de Dios; a consecuencia de ello es crucificado, muerto y sepultado; y Dios lo resucita en cumplimiento de su promesa. De manera que la resurrección introduce una nueva categoría interpretativa del sentido de la vida. Emerge, sin duda, de los significados precedentes, pero proporciona una óptica para reinterpretarlos retrospectivamente desde el proyecto salvífico divino. Este proyecto mira a un futuro para el hombre, y se reduce a él, en la medida en que el futuro reino humano haga realidad el proyecto divino.

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

y teocéntrico: El reino de Dios es para el hombre, y el hombre está llamado al reino divino.

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

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

El relato bíblico hace entrar al mismo Dios en el circuito del intercambio. El es el primero en dar y prometer: crea al hombre (Adán y Eva) y le da hijos, salva a Noé del diluvio, bendice a Abrahán como padre de un gran pueblo, libera a Moisés y a los israelitas, envía sus profetas a la humanidad, la entrega a su propio Hijo. Y es notorio que, en todos esos contextos, se suscita el tema, con sus variantes, del sacrificio para dar culto a Dios, o lo que es lo mismo: para obtener el valor de salvación, para conferir sentido a la vida. La generosidad divina precedente es la que invita a la generosidad humana, cuya respuesta está simbolizada en el sacrificio. La oferta de sentido emplaza a dotar de sentido; aunque esta operación llegue a confundirse, reificarse y hasta pervertirse en modos históricos enajenantes; aunque el mismo espíritu mesiánico/cristiano llegue a extraviarse en la historia de las iglesias.

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

muerte, la vida definitiva, la gracia o favor de Dios, el reino de Dios, la visión de Dios, la Jerusalén celestial, la filiación divina, la nueva humanidad... Tales son los innumerables nombres del sentido: expresiones de la acción divina.

Lo que da sentido a la existencia humana pasa por el cumplimiento del deseo, plasmado en proyecto, concebido como promesa. Todo deseo/proyecto/promesa brota de una falta, llega a contornear un «espacio vacío» (utopía), una ausencia llamada a colmarse, en la confianza de que hay latentes posibilidades de lo verdaderamente humano, incluso de lo radicalmente nuevo, y de lo divino. Por eso no es que el hombre tenga que dar razón de la existencia de Dios, sino que recurre a él para dar razón de su propia existencia de hombre. Y llama Dios a lo que, mirando al pasado, al presente y al futuro, da sentido a la vida. Aunque la experiencia de sentido bien pudiera darse como experiencia sin nombre, inmediatamente actuada y vivida.

El fin de la fiesta popular

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

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

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

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

Obras citadas

CARO BAROJA, Julio

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

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

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

LEACH, Edmund

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

LÉVI-STRAUSS, Claude

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

SANCHEZ RUIZ, Valentín M.

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

SPERBER, Dan

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

Materiales etnográficos originales

BRIONES GOMEZ, Rafael

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

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

CASADO ALCALDE, Alejandro

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

GOMEZ GARCIA, Pedro

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

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

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