

# **SOBRE LOS PROCESOS DE REIFICACIÓN HISTÓRICO-SOCIALES**

**SECULARISMO Y ESPIRITUALIDAD EN LA SOCIEDAD ACTUAL**

**(ESTUDIO ETNOHISTÓRICO DE UN CONTEXTO DEVOCIONAL MARIANO)**

**Modesto García Jiménez**

# **SOBRE LOS PROCESOS DE REIFICACIÓN HISTÓRICO-SOCIALES**

**SECULARISMO Y ESPIRITUALIDAD EN LA SOCIEDAD ACTUAL**

**(ESTUDIO ETNOHISTÓRICO DE UN CONTEXTO DEVOCIONAL MARIANO)**

**Modesto García Jiménez**

Departamento de Antropología Social y Cultural  
Universidad Católica de Murcia. UCAM

Tesis dirigida por:

**Dr. D. Salvador Rodríguez Becerra**

Catedrático de Antropología. Universidad de Sevilla

**Dr. D. José Fernández-Rufete Gómez**

Director del Departamento de Antropología. UCAM

A sabiendas de que todo agradecimiento siempre es escaso y olvidadizo, y de que nunca es absolutamente ponderada -y a veces tampoco justa- la intención del que agradece, pero bajo la certeza de que todo acto en esta vida tiene un reflejo y un antecedente en otro o en otros, es de justicia que yo reconozca aquí los débitos que este trabajo que ahora someto a su buen juicio ha contraído desde su inicio con otras personas que anduvieron ya un camino parecido y con otras a las que con su buen criterio han guiado el propósito de estas páginas. Quiero agradecer su esfuerzo a mis directores académicos Salvador Rodríguez Becerra y José Fernández-Rufete Gómez, que han confiado en mis posibilidades; y de igual forma a mis compañeros del Departamento de Antropología Manuel Luna, Joaquín Guerrero, J. L. R. Regueira, Isaac Serrano y Klaus Schriewer. Especialmente quiero también mostrar mi agradecimiento a la Universidad Católica San Antonio, de Murcia, y en particular a su presidente José Luis Mendoza y a su vicerrector Higinio Marín, y hacerlo extensivo a los responsables académicos y administrativos del vicerrectorado de Ordenación Académica.

Tengo de igual forma una duda contraída con Julio Alfredo Egea, que me proporcionó un prisma literario y humano para mi objetivo; con Emilio García Campra y Antonio Gil Albarracín por su magnífico texto sobre El Saliente; con Juan José Ceba y Andrés G<sup>a</sup>. Ibáñez por haberme dejado compartir sus investigaciones. José Domingo Lentisco, siempre en disposición de ayuda; Andrés González, cuyas sustanciosas puntualizaciones han sido de gran provecho para mí; mis paisanos y amigos Andrés Quesada, Julio Egea, Ramón Reche, Ignacio G. Ros, Alfredo Egea, Patricia E. López y todos los demás -que han de perdonar que no los cite- me han soportado, que ya es bastante. Han sido lectoras del desorden de los sucesivos borradores Rosa Pujol y Pilar Cordero, a las que agradezco su sinceridad. Mi agradecimiento cariñoso a don Bartolomé Marín. En el propio santuario no hubiera podido hacer nada sin la comprensión y ayuda del hermano Martín, Santos e Isabel, y sobre todo Juan, al alma actual del Saliente, al que reconozco su parte en la autoría sentimental y real de esta obra. A todos los habitantes de la Rambla y de todas las aldeas circundantes, los que me han brindado su conversación o los que han consentido dejarme husmear en sus asuntos, quiero mostrarles mi deuda y mi agradecimiento. A María Isabel, Modesto y Rosa Elvira, mi familia, y a María Jiménez, mi madre, he dedicado el esfuerzo de redactar estas páginas.

Chirivel, agosto de 2003

**SOBRE LOS PROCESOS DE REIFICACIÓN HISTÓRICO-SOCIALES  
SECULARISMO Y ESPIRITUALIDAD EN LA SOCIEDAD ACTUAL  
(ESTUDIO ETNOHISTÓRICO DE UN CONTEXTO DEVOCIONAL MARIANO)**

**INDICE**

	<b>PÁG</b>
INTRODUCCIÓN – JUSTIFICACIÓN GENERAL	15
<b>1ª parte</b>	
MIRANDO LA SOCIEDAD COMPLEJA (DESDE UNA ÓPTICA DE LA COTIDIANIDAD)	
<b>CAP. I.- Las ciencias sociales y sus estrategias de conocimiento</b>	<b>30</b>
En torno a la investigación y el método	31
El mundo y las ciencias sociales	36
La cuestión de la posmodernidad	44
<b>CAP. II.- Los giros de la antropología...</b>	<b>56</b>
¿Podemos hablar aún de etnología?	58
La observación antropológica, entre el ‘pensamiento complejo’ y los estudios sobre cotidianidad. Hacia la definición de un marco teórico	62
Con el ejemplo de un ‘caso etnográfico’	66
Todavía no podemos apartarnos de la idea de ‘metodología’ como ‘garantía’ de procedimiento	68
La observación próxima (de la mirada alejada a la mirada compartida)	75
Heremas	79
Un breve repaso a la historia	81
A vueltas con la observación	90
Antropología y comunicación. Hacia una etnología intelectual	94
‘Ritmos de larga duración’	101
Las nuevas propuestas	105
Mi propuesta	106
¿Es la escritura etnológica una cosa distinta de la puesta en práctica metodológica?	112
Michel de Certeau o <i>L’invention du quotidien</i>	118
Walter Benjamin y la descripción ‘callada’	121
<b>CAP. III.- Memoria, comunicación, presencia</b>	<b>128</b>
Memoria –colectiva, individual- y observación social	129
A pie de obra	139
En los márgenes del torbellino	144
El referente poblacional	147
Los referentes de la observación	158
Sobre estructuras	162
Los modos expresivos. Oralidad y presencia	171
Escenario y festival	182
Sobre identidad	191
Identidad y cambio	196
Identidad y desprecio de las masas (una lectura de P. Sloterdijk)	200
Performativo: una herramienta conceptual imprescindible...	216
Comunicar/informar	221
Una digresión sobre oralidad.	223
Performativo, espontáneo, discursivo	232
Performativo en arte, poesía y teatro...	235

**2ª parte**

**PROCESOS HISTÓRICOS DE SECULARIZACIÓN. SECULARIZACIÓN Y ESPIRITUALIDAD.  
EL SANTUARIO DE EL SALIENTE: HISTORIA Y FUNDACIÓN**

<b>CAP. IV.- Los procesos histórico sociales de secularización</b>	<b>254</b>
Sobre la noción o las nociones de secularización	255
Otras secularizaciones	258
Genealogía de la incertidumbre	261
<b>CAP. V.- Lo sobrenatural y lo terrenal: espiritualidad y religiosidad</b>	<b>274</b>
La confusión 'moderna' de espiritualidad y religión	282
Secularismo: Los intentos de síntesis	286
Fluir de la historicidad	294
Secularización y arte	304
El arte y lo preformativo	305
<b>CAP. VI.- Crisoles de la secularización. Iconoclastia,     paganismo, laicidad, anticlericalismo</b>	<b>310</b>
¿Inmanencia o adquisición?	311
Iconoclastia	316
Procesos de reificación	326
Anticlericalismo	332
<b>CAP. VII.- Poner puertas al tiempo. Un ensayo histórico antropológico.     El mito religioso. Recorrido histórico-devocional.</b>	<b>352</b>
Un <i>a priori</i> relativo al porqué del estudio de la fundación y otras fuentes históricas. Justificación de la gnoseología	353
El Santuario y la Virgen de El Saliente	360
Fuentes gnoseológicas. Los primeros indicios. Arqueología	363
Historia y fundación. Barroco e Ilustración	366
La historia como fuente gnoseológica	373
El siglo XVII.- Características del clero	379
Secularización y sacralización	386
Antecedentes del pontificado del obispo Claudio Sanz y Torres	390
La fiebre misionera	392
El obispo Claudio y la diócesis almeriense	395
<b>CAP. VIII.- Retrato histórico demográfico y social de la zona</b>	<b>400</b>
La historia no escrita	404
La fundación de la ermita primitiva. Preludio de una devoción mariana	416
En los prolegómenos del siglo iconoclasta	431
Semblanza del obispo Orberá	441
 <b>CAP. IX.- Otras fuentes gnoseológicas: documentos y textos</b>	<b>448</b>
La biblioteca, los archivos y los documentos	449
Las fuentes documentales y los textos. Repaso a una hermenéutica obligada	459
Exégesis de los principales textos históricos	465
Dos personajes de la actualidad: Hermano Martín	483

Juan	488
<b>CAP. X.- Los símbolos: el tiempo y su pátina</b>	<b>494</b>
La imagen de la Virgen	495
La imagen	498
Cuestiones artísticas	502
Símbolo, emblema y atributo	508
Genealogía simbólica	512
En la estela histórica	518
¿Buscando el efecto sensorial de los símbolos?	524
El agua	535
<b>3ª parte</b>	
<b>LA ETNOGRAFÍA (ESTUDIO DE UNA LIMINALIDAD SOCIAL)</b>	
<b>CAP XI.- Estudio de las costumbres</b>	<b>552</b>
La antropología en el estudio de las costumbres	554
La 'sabiduría popular', un <i>dictum</i> romántico	561
Una cuestión de fundamento previa a toda argumentación	568
Una digresión sobre la dicotomía rural/urbano	570
Campesinado y yacimiento de objetos etnográficos	584
Lo colectivo, lo público; lo privado, lo individual	586
<b>CAP. XII.- El Estado subsidiario ¿una cultura del subsidio?</b>	<b>590</b>
El pasado, la tradición y la historia en la cuestión identidad	593
Grandes cifras, pequeñas porciones	617
<b>CAP. XIII.- Tiempos modernos. El concepto del todo patrimonial</b>	<b>622</b>
La boda: historia y rito	623
Calidad de vida y prácticas tradicionales	626
La familia, protagonista; la comunidad, en segundo plano	632
<b>CAP. XIV.- ¿Puede definirse un carácter colectivo?</b>	<b>640</b>
Patrimonio	646
Las romerías y ese aire melancólico de esperanzas escasas	648
<b>CAP. XV.- Acción performativa. sutilezas de lo cotidiano</b>	<b>658</b>
Música y baile. Arte y creación	661
Pensar la cotidianeidad	675
Algunos ejemplos	683
Los efectos seculares en el imaginario y en el carácter	695
Ingleses y veraneantes: sobre mixtificación y contacto cultural	705
Demografía: punto cero	726
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>738</b>
<b>ANEXO 1</b>	
Geografía devocional de El Saliente	756
<b>ANEXO 2</b>	
Santuarios marianos del sureste peninsular	766
<b>ANEXO FOTOGRAFICO</b>	<b>772</b>

**INTRODUCCIÓN – JUSTIFICACIÓN GENERAL**

**Consideraciones previas**



Siempre me ha llamado poderosamente la atención el emporio devocional de El Saliente; las estampas de recuerdos de la infancia han sido eficaces en ese sentido: el olor intenso de la cera o del cuarto de los exvotos, los tropeles de peregrinos, pedigüños y ensalmadores acomodándose en los aledaños del santuario la noche de vísperas, el propio edificio en competencia *ex aequo* con el paisaje poderoso, árido, ascético; la Rambla como una imagen de un oasis lejano con su frescor de parras y de higueras, serpenteando hasta perderse en la nublilla mediterránea; los curas y clérigos de charla en el claustro, las estancias soñadas y prohibidas a los ojos profanos de la gente; la solemnidad arrancada a la historia, al paisaje y a los dispersos romeros; la melancolía.

El Saliente fue siempre un sueño deseado que nunca conseguía cumplir las expectativas. Los turroneiros y los retratistas, con sus decorados del oeste o de las mil y una noches, no llegaban nunca a dejar satisfecha a la chiquillería que soñaba con una feria de caballitos y pistolas de pistos. Siempre ha habido en la romería un aire melancólico y como una especie de nostalgia de otros mundos que no estaban allí; y sin embargo todo tenía su presencia abrumadora, el cielo estrellado en la noche de rezos y de velas en procesión, los montes circundando el sagrado lugar, y esa belleza trascendente que casi nunca supimos entender. Entre la magia de los números cabalísticos (¿sería verdad que el santuario tiene tantas puertas y ventanas como días tiene el año?) y todos los indicios de culto esotérico al sol y a la luna, dioses antiguos y olvidados salvo por su contundente presencia tallada en la puerta principal del templo, se despertaba nuestra curiosidad y extrañeza, como la de todos los que visitaban por primera vez aquel lugar, y se diluían a un tiempo los pocos y resignados anhelos de las gentes de aquellos pagos. Mucho después aprendí que aquella melancolía resignada podía ser un signo de los tiempos, cuando supe que aquella tierra tantas veces fronteriza se había impregnado, y había impregnado a sus habitantes, de ese tinte desafecto, indiferente y un tanto estoico que sólo consiguieron, voluntariamente, algunos existencialistas, y que muchos autores identificaban en las fronteras sociales, geográficas, políticas o étnicas.

Me aproximé a El Saliente como objeto de estudio provisto de las herramientas y procedimientos de la antropología y realicé algunas incursiones rastreando

el exuberante mundo de la música y de la poesía musical. Los resultados más o menos brillantes me sirvieron como otero de otro reto mayor: ¿por qué esa melancolía y por qué ese lugar que parecía la ensoñación de un eremita alucinado? Me dispuse entonces a desandar el camino de los sueños y las visiones de la infancia, a deconstruir un rastro fidedigno apoyado en los documentos históricos, en las evidencias empíricas y en el complicado mundo de los criterios sociales. La tarea empezó con sencillez y provecho, pues se habían publicado un manejo de buenos libros sobre aspectos arquitectónicos, artísticos, religiosos e históricos. Tenía pues una extraordinaria plataforma para lanzarme a mi aventura de desvelar con la literatura de relato antropológico cómo se traban los sueños, cómo se construyen los símbolos y como reifican éstos en la mente colectiva.

Me preocupaba de manera singular en mi acercamiento al estudio de aquel contexto histórico religioso cómo era posible poner en relación las teorías sobre grandes parámetros y procesos históricos con la realidad social, o al menos con las consideraciones que la antropología, en el desarrollo de sus procedimientos cognitivos, podía cosechar. ¿Dónde quedaban o dónde podría localizar en la superficie social los enfáticos términos que estábamos utilizando en teoría social; en qué podría advertir los efectos de la secularización, del sentido iconoclasta moderno; cómo iba a desgranar los nuevos conceptos sociales de identidad y patrimonio?

En el contexto académico se habían trascendido, desde hace unos años, las últimas teorías hegemónicas en el plano conceptual: el estructuralismo y las últimas escuelas postmarxistas y de teoría crítica anticipaban una nueva oleada que iba a consistir fundamentalmente en el desvelamiento de la construcción moderna de sentido, basada en los grandes paradigmas y en las ‘certezas’ inapelables que la modernidad había ido proyectando como nueva verdad: la ciencia como explicación del mundo y posibilidad de progreso, el Estado y la política como ordenamiento social, la justicia como práctica humanista, la ética y la moral como espejos del comportamiento... La construcción moderna de sentido del mundo encerraba en sí la grandeza de lo humano, pues no en vano es heredera legítima de las teorías que consideran al hombre el centro del universo, pero también todas las sinrazones y el poder destructor de su violencia inexplicable. En definitiva, había llegado la vez de Nietzsche y de su retaguardia Foucault; éstos habían desvelado que el “sueño antropológico” no era un grado de perfección, y que el hombre no

‘evolucionaba’ lineal y progresivamente hacia un estado ideal de socialidad. Los lectores de esta ‘filosofía de la sospecha’, etiquetada en la conveniencia moderna como nihilista, son legión y, en buena parte, hasta donde yo haya sabido hacer una lectura pertinente, muchos de ellos están presentes en este texto y han guiado las consideraciones de índole teórico en él expuestas.

Fue necesario entonces, según mi criterio, buscar una adecuación de las herramientas conceptuales y metodológicas de la disciplina antropológica para establecer tal nuevo estado de cosas. La antropología las tiene, como tantas veces se ha dicho, disimuladas entre su arsenal de formas descriptivas de la diversidad cultural y social humana, pero las tiene. Su reflexión es poderosa, pues se implica primero en el campo social y contrasta allí lo que la filosofía y otras maneras de pensar le suministran como pensamiento abstracto. Esta adecuación latía en los avances teóricos sobre la vida cotidiana, la sociología de lo vulgar (como muchos autores se han atrevido a llamar), las contingencias ordinarias. Y esta dimensión antropológica se alimentaba a su vez de esa nueva corriente que ponía por primera vez el acento más en las propias operaciones y en la vocación cognitiva y en sus procedimientos que en la descripción social como ejercicio subjetivo, inocente y verdadero.

### **Interés de la indagación**

Lo que a este trabajo realmente interesa es intentar percibir en la cotidianidad dónde residen y cristalizan los efectos de las grandes categorías de la historia, pero eso precisaba establecer primero un marco de recurso cognoscitivo y yo lo encontré en una fórmula clásica necesitada también de recuperación efectiva, la gnoseología. Una vieja conjunción de procedimientos que me permitía poner en relación una nueva lectura de los documentos históricos en torno a la intención fundacional de El Saliente, la literatura periférica producida de forma más o menos directa en referencia al santuario; las lecturas de antropología y filosofía social que se estaban proponiendo en el escenario de una

contemporaneidad dubitativa, la que toma el pulso a la crítica de la modernidad, y finalmente me da pie también a incorporar a este análisis mixto de elementos de procedencia heterogénea las consideraciones derivadas de un ejercicio etnográfico más o menos canónico. Cada una de estas tres dimensiones de la gnoseología, esto es, la documentación histórica original, el marco conceptual de la modernidad crítica y el trabajo de campo antropológico, requería para sí diversas operaciones de deslindamiento.

En la lectura de los documentos históricos se imponía la necesidad de apoyarse en las versiones de los historiadores que, antes que yo, ya habían tratado esos textos, salvo en los casos de algún documento que yo hubiera encontrado en el desorden de la biblioteca del santuario o en cualquier otro archivo. Los documentos me interesan tanto por la información de su contenido, como por el poder casi mágico de trasportarte al pasado, de hacer concurrir a los siglos bajo el tacto vacilante de tus manos posadas sobre rúbricas de autenticidad escalofriante. Hay un andar histórico paralelo entre la historia que se refleja en los documentos, la de las grandes decisiones, las medidas personales adoptadas en el ejercicio ostensible del poder, y la que se fragua, la que se produce performativamente en la vida cotidiana y vulgar. Aquélla, genera la pista positiva y conspicua de la Historia, la que como he dicho se ‘conserva’ en los archivos y en los libros, la que reproduce el saber y perpetúa el poder. Ésta, la que construye imaginarios que no son nunca fieles a la historia documentada, la que deja a una especie de suerte intuitiva y espontánea la naturalización de los hechos, la que sigue su propio camino a espaldas de las grandes decisiones, aunque éstas jueguen un papel determinante en la construcción de sus imaginarios.

Lo que si era absolutamente obligado fue renovar la lectura y el significado histórico de aquellos legajos a la luz arrojada por las nuevas reflexiones sobre el hombre social. Estas reflexiones habían sido difíciles de conjugar (ya se sabe que lo fundamental es una buena selección de un itinerario de lecturas ante la imposibilidad de poder leerlo todo) y se caracterizaron, según mi punto de vista, por un obligado impulso interdisciplinar: dar a la reflexión antropológica el alimento (tantas veces rechazado o apartado de los nutrientes del análisis en el seno de la disciplina antropológica) de la nueva producción sobre filosofía de lo social. En resumidas cuentas, me parecía inexcusable escribir de espaldas a lo producido por Edgar Morin o George Steiner, por Jünger Habermas o Peter Sloterdijk, Henri Lefevre, Michel de Certeau, Michel Maffesoli y un largo etcétera, y como previo a la

comprensión de estos autores, la obligatoriedad de Michel Foucault, Felix Guattari, Gilles Deleuze, Jacques Derrida... Eso no quiere decir que me olvidara de las guías textuales en antropología, pero sí aprecié que demasiado a menudo la antropología había desdeñado el apoyo conceptual de esa filosofía. Los ejemplos en los que me encomendé eran igualmente heterogéneos en lo que a *estatus* disciplinar se refiere, me interesan a partes iguales los tratados históricos de Fernand Braudel como los extraordinarios relatos etnográfico-histórico-culturales de Ernesto de Martino.

Los resultados que más apetecibles se hacían se obtienen, en lo que a la puesta en práctica de técnicas introspectivas de la antropología respecta, conjugando las informaciones obtenidas de la aplicación disciplinar del método etnográfico con un estudio intenso de los procesos históricos y con una lectura semiótica de los hechos sociales que caracterizan a esa parte social elegida para el estudio. La etnografía me permite una foto fija de la sociedad que estudio, su fisonomía, sus rituales, las formas culturales, económicas, etc.; el buceo en la historia me proporciona una perspectiva absolutamente necesaria y que aclara esas ‘zonas oscuras’ de la foto etnográfica. De la misma forma en que la reflexión antropológica ha aprovechado otros recursos cognitivos como la hermenéutica, la textología, el trabajo de campo directo, la etnosemántica o la glosemática, mi propuesta es el estudio de lo que en una larga tradición de estudios se ha venido denominando ‘religiosidad popular’ desde la luz de los mecanismos gnoseológicos, esto es, las posibilidades de conocimiento que pueden proporcionar la literatura documental histórica, las prospecciones científicas arqueológicas, los estudios geográficos, demográficos, económicos, la política, la dimensión social de la arquitectura y el arte, la fotografía y la cinematografía, y como es lógico los procedimientos propios de la antropología vertidos en lo que llamamos ‘trabajo de campo’.

Así pues, he dedicado la primera parte al establecimiento de lo que en lenguaje clásico disciplinar pudiéramos llamar el ‘marco teórico’, y lo he caracterizado en el ya mencionado arranque de la sociología de lo cotidiano para llegar a mis propias propuestas. Necesariamente, mis operaciones introspectivas y cognitivas conllevan una doble reflexión: el pretendido esclarecimiento de la ‘realidad’ histórico-social y todos los porqués de la voluntad de conocer, y por encima de eso la relación del observador y su

objeto, o por mejor decir, planteamientos como ¿para qué ‘necesita’ la gente ser estudiada? ¿cómo le llegan los resultados de una investigación, para qué lo necesitan, qué les aporta?

La primera propuesta busca acomodo entre las nuevas formas de introspección social, que en algunas corrientes se han llamado ‘nueva etnografía’ y cuya formulación arranca tal vez de Clifford Geertz y su escuela -y tiene quizá su epígono más relevante en Michael Herzfeld-, pero quiere trascender la dimensión interpretativa, la descripción densa, por lo que yo llamo ‘observación intelectual’. Quizá un intento de procedimiento que se fija definitivamente más en los sentimientos y las pasiones que en las formas sociales, o dicho de otro modo, un intento al que interesa más la naturaleza de las relaciones entre personas que las estructuras de agrupamiento. Es una etnología que quiere comprender – literalmente, entender- lo que subyace detrás de la superficie social. Y para que ello sea posible es imprescindible tener en cuenta de manera más acentuada las mecánicas perceptivas y trasmisoras que el análisis de la estructura. Es decir, la conversación y la encuesta puestas al servicio del desvelamiento de los entresijos del lenguaje corriente -del habla- y no como meras fuentes de información. Las claves perceptivas e intelectivas encerradas en las contingencias de la vida ordinaria y vertidas únicamente por el lenguaje, jugando a doble banda: entre los sujetos de estudio del observador atento, y también entre éste y su objeto. Un antropólogo no debe contentarse exclusivamente con una descripción formal de lo social, ni siquiera con una interpretación de lo que ‘ve’ en el campo etnográfico; estas operaciones disciplinares de nada valen si no sitúan a los hombres y a las mujeres, objeto de su estudio, en su dimensión existencial.

Guiado de ese objetivo me he permitido la propuesta de un utensilio conceptual que a mi modo de ver hace de tránsito entre las maneras analíticas estructuralistas y las nuevas perspectivas de la observación social, tomada ésta como una dimensión que atañe y afecta también al observador y en la que juegan un papel fundamental grandes paradigmas de explicación y de sentido del mundo que desde otras miradas parecían no afectar a los reductos ‘etnográficos’ que se elegían como objetos de estudio.. Este utensilio son los ‘heremas’, una descomposición de la ‘estampa’ etnográfica, tomada ésta como análisis de la realidad, en sus rasgos mínimos de sentido social.

Todo este entramado construye un estado de cosas en las que la labor antropológica aparece como una verdadera ciencia de la comunicación, pues son sus claves

intelectivas, proyectivas y de transmisión las que verdaderamente la enriquecen y la sitúan en una posición de ventaja para medir el efecto social de esos grandes paradigmas, antes que contentarse con una descripción formal.

Desde hace unas décadas las ciencias sociales cuentan con una propuesta analítica que en buena medida resume y cataliza toda esta serie de pormenores teóricos que he intentado ir desgranando en las páginas que siguen. Se trata de la noción de performativo, una vieja sugerencia de herramientas conceptuales para la observación que arranca de los trabajos de Jonh Austin y viene a completar su itinerario definitorio y su versión de utilidad para las ciencias sociales en los trabajos de J. Derrida y G. Deleuze, entre otros. Muy resumidamente, performativo sería una característica compartida tanto por el ejercicio de observación disciplinar como por la propia naturaleza de las relaciones sociales objeto de esa observación. Es decir, pueden catalogarse de performativas toda la serie de contingencias en torno a la reproducción de ritos sociales, sea cual sea su estructura y naturaleza, y que trasciende también a las diversas y heterogéneas 'operaciones' de la vida cotidiana; y de la misma manera debe ser también performativa la intención que guíe el ejercicio científico de observación. Performativo, entonces, es una noción clave que redondea y completa todas las teorías antropológicas clásicas en torno a los ritos y ceremoniales, que como digo se extiende a las mecánicas sociales ordinarias y al ejercicio cognitivo como una más de ellas. Mis consideraciones sobre el asunto, además de intentar una definición de esas categorías, se proponen un establecimiento del término y del concepto, supuesto que en español existe un claro vacío en lo que respecta a su definición lexicológica y al desarrollo teórico de su utilidad.

Debe entenderse que este trabajo que presento no es tanto la exposición de los resultados de un ejercicio antropológico de observación, como una propuesta de cuáles han de ser los utensilios conceptuales y las herramientas metodológicas de las que ha de proveerse el antropólogo que acomete una investigación de las características de la de mi elección, y de cómo una investigación de estas características es abordable desde los parámetros disciplinares y la competencia procedimental de la antropología.

La entraña y el fundamento de todo el texto se expone y desarrolla en la segunda parte. En ella intento una nueva lectura de los textos históricos (y no me refiero

sólo a los documentos, como es natural, sino a toda la producción intelectual directa o indirectamente relacionada con el tema) a la luz de las nuevas –y no tan nuevas- teorías que tienen como intención desvelar las claves de cómo la modernidad construye un sentido de la realidad o del mundo. La producción historiográfica no es meramente acumulativa, no se trata de la generación de aspectos novedosos que añadimos a los anteriores para completar un corpus homogéneo de conocimientos, es más bien un continuo rotar de ángulos y ópticas desde las que se puede mirar y pensar el pasado. A mi ejercicio cognoscitivo la historia le interesa por los rasgos que puede aportar en torno a la definición de un posible carácter colectivo –lo que en algunos lenguajes se define como identidad-; una actitud vital frente al mundo y la existencia, entendido éste en toda su complejidad e inconmensurabilidad y no estrictamente como un juego de contactos entre formas y estructuras. Por eso, aun conservando el referente disciplinar de ‘comunidad’, transgredo conscientemente su reducto estructural para poder hablar de un universal: la actitud existencial, la relación de cada uno, o de uno junto con otros, con el mundo adimensional.

Para este intento de definición de un carácter –que yo asocio a la idea de frontera, que fue real durante muchos siglos, pero que utilizo como metáfora de unas formas de vida- me propuse previamente la deconstrucción de nociones como ‘sabiduría popular’, ‘costumbres’, tradiciones y ritos; y un poco más allá, la revisión de parámetros del análisis social como ‘identidad’ y patrimonio. Digamos que se trata de constatar los efectos de una larga trayectoria histórica vivida en común –esto es, en la utilización de los mismos mecanismos y recursos frente al mundo- que desde alguna perspectiva está caracterizada por lo que llamamos modernidad o secularización de la sociedad. Pero como mi referente empírico de observación es un contexto religioso devocional, puse especial atención en el proceso histórico de fundación y proyección de dicho referente, para que sus conclusiones sirvieran de ejemplo de cómo los procesos históricos reifican una singular manera de actitud y comportamiento común.

Me sirvieron de mucho en este intento mis prolongados trabajos sobre música y literatura musical de tradición oral que con antelación había llevado a cabo en ésta y en otras zonas limítrofes. La doble posición que se daba por mi parte en estos trabajos –observador y partícipe- y la ruptura del mero estudio musicológico en pos de un intento ya de prospección intelectual, me aportaron un conocimiento considerable sobre aspectos que



hasta hace muy poco eran sólo reducidos a la esfera disciplinar de la psicología social, y sobre todo me proporcionaron una nueva pista de valoración de un posible carácter colectivo: la influencia de los procesos históricos en ese carácter, es decir, la posibilidad de establecer un estudio en cierta forma empírico –en realidad, fenomenológico- de lo que venimos denominando identidad. Este estudio histórico (etnohistórico) tuvo como referencia central los entresijos de la fundación de la ermita primitiva de El Saliente y su posterior conversión en un pretendido centro de formación seglar, para convertirse finalmente en un emporio devocional mariano. Y todo ello bajo la característica fundamental de que esos acontecimientos se producían durante el siglo XVIII, época de trascendental importancia en la configuración urbana y poblacional de toda la zona, lo que yo –amparado en otros autores- llamo el periodo de revisibilización de la población rural en la zona oriental del antiguo Reino de Granada, en la que los efectos aún cercanos de la expulsión de la población autóctona –los moriscos- era evidente.

Pude constatar, añadiendo a mis prospecciones sobre la práctica social de la música los nuevos resultados sobre expresiones de religiosidad, que la zona geográfico humana de mi estudio podía definirse como una frontera real y metafórica sobre la que tienen sus efectos los nuevos fenómenos de orden mundial: la globalización, la desaparición de las distancias, la escisión definitiva en al menos dos mundos económicos y sus cada vez más extremas consecuencias, el imperio del mercado, el final de las formas políticas tradicionales y el nuevo papel de los estados, la impresión de un desorden moral y ético, la evidencia cada vez más palpable del lado violento de la humanidad, la dispersión y virtualidad de la información, el triunfo definitivo de la imagen como forma perceptiva hegemónica y el dominio de los medios de comunicación en el imaginario, la gran economía como nuevo orden mundial, la homogenización de las respuestas ante la vida, la complejidad multicultural... De mis consideraciones se deriva la coincidencia de efectos psico-sociales de dos periodos históricos bien diferenciados y alejados en el tiempo. El primero es el que coincide con la derrota, esquilación, desposesión y expulsión que la población autóctona del siglo XVI sufrió en las llamadas guerras moriscas, que inaugura a un tiempo el largo proceso de recuperación de la antigua propiedad de la tierra; y el segundo es el de influencia del ‘Estado subsidiario’ que caracteriza, bajo mi punto de vista,

la estructura y el funcionamiento político occidental desde los prolegómenos de la constitución de la Unión Europea hasta nuestros días.

Desde este punto de vista, me ha parecido de excepcional interés el análisis de ese Estado subsidiario y de su lógica y mecánica interna. Estado que propicia al menos dos circunstancias notables de la contemporaneidad: el enriquecimiento de la sociedad (o la implantación del estado de bienestar), con lo que ello tiene de superación de unas etapas históricas caracterizadas en España por la escasez de medios y el trabajo excesivo y servil (se dice, con mucha razón, que España ha pasado de ser un país de emigrantes a serlo de inmigrados); y por otro lado la implantación de un Estado tutor y subsidiario cuya principal herramienta política de cohesión es la subvención de amplios aspectos de la vida privada y pública: los acontecimientos culturales, la desprotección por desempleo, minusvalía, viudedad, regiones deprimidas, cultivos y producción agrícola, actividades económicas deficientes, ayudas a constitución de empresas, etc.; incluso, y quizá donde más, puede notarse esa influencia del estado subsidiario en la disposición/imposición y ordenamiento del ocio y de la vertiente lúdica o de esparcimiento de la sociedad, para lo que se ayuda, sin duda, del poder hedonista y fascinador del nuevo concepto de mercado.

Por otra parte, creo que la principal aportación de este trabajo, si la hubiera, es la que establece una diferencia sustancial entre espiritualidad y religiosidad. Debate que parte, según mi modo de ver, de una confusión que se produce en el orden conceptual moderno, en virtud de la cual espiritualidad y religiosidad son una misma expresión, lo cual niega carácter espiritual a toda manifestación no religiosa. Mi obra se convierte aquí en una reivindicación de la dimensión creativa y artística como negación de esa confusión moderna, al estilo de lo expuesto en textos como los de Hannah Arendt y Eugenio Trías; y quizá en un paso más, reclama una nueva forma de pensar en las operaciones y contingencias de la cotidianidad como no carentes de creatividad, y plantarse así frente a esa otra idea hegemónica de la modernidad que estima que en el orden popular ordinario no anida ni puede expresarse la intención creativa y artística, para la que establece un estatus de exquisitez, erudición y cultismo –y cierto elitismo- que no poseen, según esta idea moderna, las operaciones de la vida vulgar (dicho esto en el más noble de sus sentidos).

Puede considerarse pues que esta obra es un ensayo que intenta conciliar las grandes teorías sobre paradigmas del comportamiento social moderno con su reflejo en las

distintas superficies de la cotidianidad; en la que he intentado no hacer apreciaciones de valor sobre el grado más o menos avanzado de secularización o laicización de la sociedad – ejercicio que considero carente de interés-, pero sí he ponderado el alcance de las maneras de ‘descubrir’ ese grado que tenemos consagradas bajo el nombre de ciencias sociales. No es mi propósito tanto ofertar los resultados de un ejercicio de observación como proyectar la certeza de que cualquier elección de introspección sobre el tejido humano de lo social arroja siempre un haz de reflexiones pertinentes sobre el sentido del mundo y de la existencia.

## CAPÍTULO I

### **LAS CIENCIAS SOCIALES Y SUS ESTRATEGIAS DE CONOCIMIENTO**

### **En torno a la investigación y el método**

Me atrevería a decir que el debate fundamental (además, en sentido etimológico del término ‘fundamental’) de las llamadas ciencias sociales y del hombre, y en torno a ellas, es el de su afianzamiento epistemológico. Más claramente, su cientificidad. La lucha, desde el principio, ha consistido en probar continuamente su tejido científico, su pertinencia empírica y su relevancia en el conjunto del saber positivo. Pero claro, todos sabemos que estas preocupaciones se inscriben en una determinada tradición histórico-ideológica: la de la hegemonía y preponderancia de la ciencia (y puntualmente de la ciencia positiva pensada como forma de explicar y entender el mundo, de dominar la naturaleza y de conseguir los medios para el progreso de la humanidad). Como todos sabemos también, es urgente decirlo ya, la hegemonía de esta idea de la ciencia ha ocultado otros pensamientos, otras formas de entender esas premisas que han permanecido como corriente subterránea con tímidas e intermitentes afloraciones a la superficie del saber oficial y que yo resumiría, abusivamente, en esa tangente histórica que va desde Spinoza hasta Nietzsche, con el hito intermedio de Vico –insustituible e insoslayable- y el colofón todavía no acabado de digerir de Foucault. Si bien es verdad que todo el pensamiento de nuestro siglo –Husserl, Heidegger, Benjamin...- no ha sido del todo ajeno a esta disyuntiva planteada. Evidentemente la cuestión requiere al menos tantas páginas como ya lleva vertidas a lo largo de su trayectoria, y este texto que ahora presento no tiene la intención de ahondar en ella, pero si considera plantearlo como premisa principal de su idea de la relación observación-investigación bajo los nuevos parámetros de la Antropología que intentaré proyectar en estas páginas.

En Antropología se puede trazar una línea imaginaria que va desde los primeros evolucionistas hasta las últimas propuestas sobre literatura antropológica. Al aire de las corrientes de pensamiento arriba comentadas, la preocupación científica ha destacado en esta –corta o larga, según se mire- trayectoria. Este conjunto de voluntades propició una

verdadera edad de oro de la disciplina que consistió en un registro de la diversidad cultural que puebla el mundo, después de un titánico esfuerzo que hoy se valora como uno de los momentos más esplendorosos de la historia del saber. Sin embargo, nadie ni nada puede detener la expansión del conocimiento y, según la idea del saber acumulativo, una época de estudios por muy brillante que sea no puede resumir ni constreñir una línea de pensamiento como es el caso del pensamiento antropológico. Precisamente esas etapas de brillantez sólo son válidas si abren siempre nuevos horizontes al conocimiento, más, si cabe, en las ciencias sociales y del hombre que tienen como objeto esa especial naturaleza dinámica y cambiante que define las acciones y la existencia humanas.

La descripción de la diversidad cultural y social de los hombres y de las mujeres no ha podido seguir siendo eternamente el objetivo de la disciplina antropológica, sino que se ha convertido más bien en una serie de premisas que vienen a dar vida a un pensamiento, o a una mirada sobre el género humano con características de especificidad, y hoy todo ese saber acumulado se proyecta en la capacidad epistemológica de la antropología para derivar de sus observaciones consideraciones pertinentes y relevantes sobre el hombre y sus acciones. No tengo que decir que el espacio de la antropología es la cotidianidad, el nivel social donde se producen los rasgos elementales y básicos de sociabilidad, el laboratorio de relaciones que pudiéramos llamar primarias: los <heremas>, según mi propuesta que explicaré con más detalle en otro capítulo.

En el torbellino de pequeñas pinceladas con que solemos matizar nuestras aseveraciones teóricas, y aplacar así la incertidumbre que produce el enfrentamiento de la tendencia natural de la mente hacia el pensamiento de elementales oposiciones duales con la evidencia de la multiplicidad, de la complejidad de todo lo que se manifiesta y de todo lo que permanece en la sombra sensorial, quiero detenerme en las que argumentamos para diferenciar la teoría de la práctica, y sus extensiones análogas de acción frente a pensamiento (o reflexión), de praxis *versus* especulación, pero también de ciencia positiva contra ciencia heurística, etcétera. En esta serie de cosas se instala una preocupación sobre el sentido y la naturaleza de la observación etnológica: ¿se trata más de una reflexión que de una forma de acción? ¿es verdaderamente un requisito metodológico que puede garantizarnos la tan deseada 'objetividad' en el estudio de lo social? En principio, y

superando un viejo e intenso debate sobre la toma de conciencia y partido del etnólogo o su posición estática y silente, y otras cuestiones de orden deontológico (o de compromiso del intelectual, según queramos verlo), se nos trasluce una evidencia inmediata, que podemos formular diciendo que la mirada de alguien, el otro, sobre nuestra presencia desvela nuestra imagen verdadera. La solución a la vieja aporía de la imposibilidad de conseguir una mirada sobre la propia mirada tiene un trasluz existencial por el que se constata que tenemos conciencia de nosotros mismos en la medida en que hay alguien enfrente en el que se refleja la propia existencia, esa es la primera fundamentación de la alteridad (y, al final, también de la identidad). El etnólogo, que observa y dice (o escribe) lo que cree ver, cumple en primer lugar ese requerimiento: actúa como el espejo en que se refleja la existencia, y esa al fin y al cabo es la principal fuente epistemológica de la disciplina antropológica, constatar la diversidad para vernos reflejados en ella. Luego, antes que una actividad puramente disciplinar (y si queremos, científica), la información antropológica es una constatación de la existencia, un espejo de sí mismo para el ser humano. Es darle una voz autorizada, según nuestra forma de entender cómo se produce la verdad pericial, a un hecho cotidiano, simple, ordinario y palpable como es el de vernos reflejados en otros. A esta primera justificación se van añadiendo, como un objetivo secundario, las precisiones discursivas de la descripción de contextos, ocasiones y momentos de la relación entre los hombres. En la modernidad fue importante el número de estas descripciones, y se constituyó como fundamental la cuantificación y la variabilidad de las formas, de los hechos. En la sobremodernidad se afianza como imprescindible su visibilidad, la constatación del espejo y su reflejo (M. Maffesoli, 2000).

La idea, con la que inicio este párrafo, es de otra índole como he señalado: Una preocupación constante del intelectual ha sido la necesidad social de su pensamiento. ¿Para qué el pensamiento social, qué procura, qué resuelve, qué proporciona, qué fruto está dando? La actividad intelectual sólo tiene un camino y una justificación: la construcción y deconstrucción de la memoria. Pero esto no debe entenderse únicamente como labor disciplinar de la historia, pues esa actividad teórica tiene múltiples formas, ópticas y ángulos de enfoque. Las consideraciones antropológicas y la reflexión filosófica son formas de construir la memoria. Es una necesidad humana en el sentido de que no tenemos formas

instintivas, conectivas y comunicativas naturales que nos resuelvan esa función; el hecho de ser inteligentes y poder preguntarnos por la existencia de las cosas nos pone en esa tesitura de elaborar continuamente una memoria sin la que sería absolutamente inviable la humanidad. El carecer de esa conexión instintiva con el todo y suplirla con la inteligencia significa que ésta tiene que construir un soporte, literalmente, tiene que hacer soportable la existencia. La inoportunidad y la gratuidad de la filosofía como necesidad existencial que declara E. Trías es esencialmente eso<sup>1</sup>. Sin embargo cabe apostillar aquí una cuestión trascendental cual es la de la perspectiva necesaria en un enfoque crítico de los hechos sociales. Los estudios sobre la cotidianeidad o sobre la contemporaneidad ponen de relieve que se trata siempre de aproximaciones que carecen de una adecuada perspectiva, carencia que como es fácil entender viene determinada por el hecho mismo de ser coetáneas de la realidad estudiada. Dice M. Maffesoli, en su a modo de introducción en un muy útil libro de Alicia Lindón sobre estudios de la cotidianeidad, que no podríamos esperar un relato cierto de la Revolución Francesa hecho por un jacobino de la época, de igual forma no tendríamos una visión certera de fenómenos cotidianos de nuestra época en la interpretación de uno de sus protagonistas, o cuanto menos coetáneos. A esta apreciación podemos añadir un comentario de María Cátedra sobre la impresión de los actores de cada época histórica de que es precisamente su época la más singular, la que concita más contrastes, la que deja que sus límites sean los más extremos... La época que a cada uno le ha tocado vivir parece a sus ojos y a los de sus contemporáneos la más importante, diríamos para ser exactos la más crucial, porque es donde se produce un cruce entre la propia vida, el espacio y la temporalidad (es decir, las exigencias que posibilitan la existencia). Esto no es nada nuevo y se repite con constancia a lo largo de la literatura de todos los tiempos, en la que tanto la mirada retrospectiva hacia el pretérito, casi siempre como una etapa amable, como las proyectivas hacia el futuro, imbuidas a partes iguales por la esperanza de una vida mejor como por el pesimismo de la degeneración, conforman la perspectiva, la óptica que posibilita la mirada humana sobre sus propios pasos. Finalmente cabe añadir a este haz de impresiones que quieren reforzar el argumento sobre la limitación del enfoque, otro comentario que debemos esta vez a A. Tocqueville, que defendía que los hijos de una

---

<sup>1</sup> Me refiero al filósofo español Eugenio Trías, cuyas obras (fundamentalmente *La edad del espíritu* [1994], *La razón fronteriza* [1999] y *Lógica del límite* [1991]) van a guiar buena parte de las reflexiones contenidas en este texto.



revolución son incapaces de comprender el alcance de ésta, toda vez que están sumergidos en ella y no pueden contemplar sus efectos más que desde una perspectiva parcial y muy determinada; no tienen superficie, horizonte desde el que desplegar una óptica adecuada. Los estudios sobre la cotidianidad –o como he dicho antes, sobre la contemporaneidad- no tienen por su propio requerimiento de coetaneidad esa perspectiva deseada. Al final tendría que ser proyectado al modo de las imágenes que Plantón crea para explicar en sus Diálogos la relación entre la realidad y la mente humana (y de otra manera no menos certera también Dante Aligheri).

Esa constante deconstrucción de la memoria, cuyos antecedentes más cercanos son la genealogía nietzscheana o la arqueología foucaultiana, que persiguen las ciencias sociales y humanas, funciona como acumulador que proporciona la energía mínima necesaria para el pequeño haz de luz que arroja la linterna con que un hombre vislumbra apenas un pequeño sendero entre la gran selva oscura, escasamente transitable, inexpugnable, que es el mundo y sus múltiples realidades e irrealidades. Ese hombre que camina a la pobre luz limitada de su linterna siempre tiene referentes relativos (que han sido o que pueden ser relatados), en todo caso inabarcables, siempre desbordantes y rara vez explicables. No conoce siquiera las dimensiones de la selva ni los mundos posibles que habitan en ella (y confunde a menudo su propio tiempo y lugar y su especie con el todo), tiene que conformarse con cuidar su pequeño acumulador de corriente, la minúscula batería donde condensa la memoria.

Dos conclusiones se pueden sacar de estas últimas cuestiones que interesan a mi argumento. Los que somos actores, por coetáneos, de las grandes revoluciones de nuestro tiempo y de sus consecuencias de imprevisibles dimensiones, no podemos alcanzar a comprender la totalidad del bosque, como nuestro hombre de la linterna. Nuestras versiones, interpretaciones de los claros del bosque que vemos a nuestro alrededor -y en los casos más perspicaces, otros claros más lejanos-, tienen desde este punto de vista más valor testimonial que analítico. Es decir en el futuro, y en lo que atañe al carácter acumulativo del saber, nuestras consideraciones de hoy sobre interpretación objetiva de la realidad (la pretensión científica) podrán ser vistas como un relato implicado, y por ello, como digo, testimonial, con las connotaciones de sentimentalidad, subjetividad y estrechez de perspectivas que ello supone. Y estas palabras quieren, más allá que dejar constancia de

esta evidencia, alertar sobre las pretensiones muchas veces sobredimensionadas de la tarea analítica científica, que espera explicaciones ciertas, incuestionables, sobre el proceder humano sin sopesar demasiado la distancia de los relatos con sus referentes. Sin embargo, aun teniendo en cuenta esta limitación en lo premonitorio, hay una dimensión de la tarea intelectual –con pretensiones tanto de ‘verdad’ como de ‘opinión’- que podemos considerar más importante que la de dejar constancia de nuestra realidad para la posteridad, que es la que en nuestro símil del hombre de la linterna consiste en no descuidar la carga de energía para su acumulador, la que nos proporciona ese consuelo necesario y siempre buscado de que nuestra vida en el mundo tiene algún sentido, que no somos sólo un experimento más o menos afortunado de Dios, que sabremos armonizar nuestra dependencia de la naturaleza con su aprovechamiento... Los signos de la memoria no sólo se registran por su proyección de futuro, sino que son también un terreno real del presente, aquél que nos informa de lo que somos, el que no deja que se agote la energía suficiente para el pequeño haz de luz de nuestra linterna.

### **El mundo y las ciencias sociales**

La ‘pelea’ que desde sus inicios ha mantenido la disciplina antropológica con la variabilidad de su objeto de estudio la ha llevado en numerosas ocasiones a demarcarse un itinerario intelectual y científico cuyo parámetro principal era la diferenciación con los campos de estudio o de investigación de otras disciplinas de las ciencias del hombre. Clásicas son las controversias con la historia y la historia oral, con la filología y la filosofía, y no digamos con su eterna ‘*alter ego*’ la sociología. Fundamentalmente, yo creo que lo que no se ha entendido es la propia característica de esta búsqueda de sentido epistemológico para la antropología, y esto es que se ha confundido con una inestabilidad científica lo que sólo es naturaleza dinámica y paradójica de su objeto de atención científico (digo, como tantas veces, paradójico en el sentido en que el observador, el científico, forma parte

también de su propio objeto de estudio, lo que pone en marcha mecanismos psicocientíficos paranoicos).

Independientemente de que este problema merecerá un capítulo más extenso, en la actualidad del panorama intelectual aparece diáfana y clara la tendencia a una conjunción cada vez mayor de las posibilidades científicas de las ciencias del hombre, entre las que debemos incluir como es lógico también las llamadas ciencias sociales.

Es posible pensar que esa nueva ‘amistad’ entre las ciencias sociales y del hombre –las ciencias heurísticas por antonomasia- se debe en buena parte a ese desamparo del hombre en el mundo sobremoderno. Da la impresión de que hubiera la necesidad de decir algo con sentido, que incluso podría ser la voluntad de andar un camino común. La orfandad y el desarraigo que sufre el hombre contemporáneo (puedo decir ‘moderno’ en el sentido performativo que se explica en otro lugar de este texto) recuerda aquella escena filosófica de Leibniz en la que un viajero harto de una larga y fatigosa travesía marítima se asoma a la proa del barco y sólo vuelve a ver, desolado, que se encuentra en medio del mar bravío bajo un cielo cubierto de nubarrones. El callejón sin salida vaticinado por el pesimismo de W. Benjamin se ha visto cumplido por los últimos acontecimientos de nuestro fin de siglo y comienzo del milenio: la caída del muro y el eclipse de los totalitarismos comunistas; la nueva dimensión y la crueldad de las guerras intestinas africanas; el nuevo sinsentido mundial que se abre a partir del 11-S; los integrismos religiosos y étnicos, y el larguísimo y trágico etcétera. El fin de la historia anunciado apocalíptico y heráldicamente por F. Fukuyama, no es tal sino todo lo contrario: ahora más que nunca debemos contarnos –relatarnos- el sentido de nuestros acontecimientos, de nuestra acción o de nuestro proceder. La historia y su búsqueda de sentido no ha terminado, no podemos pensar que ésta ya no nos proporciona nada. Ahora se hace necesaria la voz incómoda y fuera de sentido utilitarista de la filosofía, o, mejor expresado, del pensamiento, en la línea en que lo propone E. Trías. Aunque, como todos esperamos, tengamos que oír confesiones espantosas sobre nosotros mismos, aunque tengamos que admitir la existencia, a veces monstruosa y extensa, del lado *demens* advertido por E. Morin.

Admitamos la incertidumbre como actitud histórica, y la *heurisis* como posibilidad epistemológica real; la proximidad de los relatos de la observación cultural/social a los de la versión literaria, a los de la poética, y a la proyección que hace el

arte –en sus dos direcciones esenciales, hacia fuera y sobre sí mismo-; la certeza de poder detectar los límites de la modernidad: el ‘sueño antropológico’, la ilusión de la verdad científica, el mercado como estabilizador del estado y la evidencia del derrumbe de todo, devorado por la globalización de las formas, en el sentido maffesoliano en que éstas son la manifestación de lo que se da, de lo que es. Las formas de entender y de proyectar el mundo, la comunicación, el conocimiento, las formas de socialidad. Podemos admitir todo esto, pero también la esperanza aunque contenga horror. Y, desde luego, este nihilismo empalagoso y débil no nos reconfortará

Agotada, en la manera en que hemos visto, la defensa numantina de la antropología por diferenciar ‘su parcela’ disciplinar, que muchas veces se basó exclusivamente en denostar teorías afines y próximas pero etiquetadas de diferente forma, podemos entrever que esa defensa de la especificidad antropológica ha obviado muy a menudo las aportaciones antropológicas de otras disciplinas sociales o humanas; lo que ha sido su peor pecado. La dificultad en admitir el carácter antropológico del pensamiento y de los escritos de autores como Mircea Eliade, Hans-Georg Gadamer o Ernesto De Martino, ha sido clara. Y no digamos ya la admisión a regañadientes de las grandes aportaciones sociológicas, que sin duda nos ha privado de una visión más amplia, de una abertura del alcance intelectual de la observación antropológica, casi siempre encorsetada por esta y otras limitaciones. Las dos fundamentales están ya dichas: avanzar de espaldas a otras observaciones afines y complementarias, y haberse obstinado en la aplicación estricta de un pretendido método científico que literalmente ha impedido la digresión retórica, la atención a aportaciones literarias, la preocupación debida a los sentimientos y a los deseos de los que tan desafortunadamente hemos llamado ‘nuestro objeto de estudio’, ‘los informantes’, cuando no ‘indígenas’, ‘nativos’ y otras muchas lindezas, desbordando hasta lo admisible como eufemismo.

Lo digo a propósito de que en nuestra geografía filosófica más cercana hay una escuela -heterogénea porque en realidad no se trata de una escuela tal y como tradicionalmente entendemos este término aplicado a las ciencias humanas y sociales-, española, de jóvenes filósofos que tiene el primer valor de haber superado la terrible ‘espada de damocles’ que ha pesado secularmente sobre la filosofía en nuestro país, y que

bien puede resumirse en aquel tópico, consabido e injusto como casi todos, de ‘que inventen ellos’ que tiene una correspondencia clara también en el ‘que piensen ellos’. Afortunadamente esta nueva escuela filosófica española no ha gastado esfuerzos inútiles en desfacer entuertos como el descrito, se ha limitado a que estos equívocos caigan solos, por el peso y la inercia de la propia trayectoria de las disciplinas que se engloban bajo el epígrafe de *pensamiento*, y que nosotros podríamos aumentar o concretar mencionando a las ciencias sociales y del hombre. Sin remontarnos excesivamente en el tiempo es fácil consensuar un nuevo *estatus* de filosofía contemporánea española invocando los nombres germinales de J. Ortega y Gasset y María Zambrano, para seguir con los continuadores de esta brillante estela: Manuel Sacristán, García Morente, Julián Marías, Eugenio D’Ors, Pedro Laín, Emilio Lledó, Gustavo Bueno... y pasar inmediatamente a J. A. Marina, F. Sabater, J. Sádaba, G. Albiac, R. Argullol, J. L. Molinuevo, Victoria Camps, J. L. Pardo, Félix Duque, Helena Béjar, Adela Cortina, J. A. Rodríguez Tous, Javier Echevarría, Pedro Cerezo, Manuel Cruz, Jacobo Muñoz, Pérez Tapias y muchos más, pero con interés especial para la línea en que quiero proyectar este trabajo he de señalar como fundamental a Eugenio Trías. Esta *escuela de pensamiento* española se encuentra en plena efervescencia y tiene una demostrada capacidad de transportar las líneas más novedosas y satisfactorias del pensamiento mundial a nuestro país. Cosa no tan sencilla como pudiera parecer en una primera mirada, pues como en el caso de la traducción literaria, la introducción de teorías filosóficas –o por seguir nuestro lenguaje, humanas y sociales- se ve también influenciada por la dificultad de transplantar unos esquemas idiomáticos a otros con el agravante de que a éstos hay que añadir también los esquemas propios del pensamiento imbuido de su propia trayectoria temporal y espacial. Cuando hablamos de la diferencia entre el pensamiento alemán, anglosajón, oriental, francés, español, etc., nos estamos refiriendo precisamente a eso. Es algo parecido a lo que Yves Bonnefoy<sup>2</sup> quiere anunciar cuando dice que “los mejores poemas se escriben con las palabras que sabemos utilizar mejor en nuestra propia vida”. Para Bonnefoy, en materia prosódica ninguna lengua es capaz de recorrer exactamente los caminos de otra; pero de igual manera no puede existir esa correspondencia en el plano lírico, retórico, íntimo, literario al fin y al cabo, si tenemos en

---

<sup>2</sup> En un reciente libro publicado en España por la editorial Pre-Textos (2002), de Valencia, con el título de *La traducción de la Poesía*.

cuenta que la dimensión prosódica no es más que la proyección concentrada de todas las demás.

Hace unos días [2001], en un periódico de tirada nacional, el filósofo Manuel Cruz defendía la posición filosófica de la utilización de un 'lenguaje ordinario' desde unas reflexiones de la acción a partir del 'sentido común'. Alineándose plenamente a esa nueva corriente mencionada y perfectamente detectable en la que ese grupo de filósofos españoles voluntarizan su entrada en el panorama intelectual, adoptando un lenguaje inteligible para los no especialistas, es decir filosofando para el gran público, lo que requiere una adaptación del lenguaje propio de la filosofía, o mejor del discurso filosófico a las entendederas del lector común, porque de otra manera habría que llevar a ese lector a una preparación filosófica superior y aún así tendríamos que ver si adquiriría esa facultad que tiene más que ver con la interpretación jeroglífica que con la función comunicativa del lenguaje y que es el que parece haber impuesto altura intelectual al -o a los- discurso científico. Se apunta así, digo, a una corriente por la que Caro Baroja vino luchando durante toda su vida y que tiene mucho que ver con la irrupción de estos filósofos que acabamos de comentar en el panorama de opinión propiciado por publicaciones periódicas en sus diversas secciones y especialidades. El planteamiento matriz de esta nueva disposición no pudo ser otro que el evidente: no se lee filosofía porque los temas tratados no son de interés ni de repercusión social y además de eso su discurso es ininteligible, y hoy que los filósofos opinan sobre temas de interés y actualidad se ha impuesto la necesidad de un uso inteligible del lenguaje.

Yo intuyo que esta nueva filosofía del 'sentido común' que se impone -y que creo que por otros autores, aunque en el mismo sentido, se ha llamado 'de la felicidad'- es una reacción al lenguaje oclusivo que propiciaron las teorías filosóficas postmarxistas, porque en la búsqueda de la nueva lectura moderna de la sociedad, el pensamiento y el saber hubieron de romper matrices desde fuera, empezando por el propio uso del lenguaje. Desde la premisa establecida por los filósofos de 'la sospecha', la vitalidad necesaria se intuía totalmente fuera de los recursos intelectuales tradicionales: los *ismos*, el psicoanálisis, la hermenéutica, la deconstrucción, el pensamiento nómada...etc., sólo buscan una definición del saber y del pensar que sea ajena a la razón establecida en los términos conceptuales tradicionales. Y, entre ellos, las teorías semióticas -el significado de

una obra de arte, por ejemplo- ponen de manifiesto que hay una posibilidad de analizar desde la intuición, de comprender sin racionalizar. Enemigo de la antropología y de su discurso es el lenguaje llano, después de que esta disciplina se despereza lentamente de su sueño exótico.

En el pensamiento existe también esa dimensión, y su proyección concreta son las ideas expuestas en los tratados. Y si la función del pensamiento es alumbrar la conducta y los procederes humanos, explicar su propio sentido y los sentidos que el hombre da a las cosas de su alrededor, nos encontraremos con la ‘imposibilidad’ de traducir con exactitud una idea, al igual que las palabras son intraducibles con total exactitud; y de la misma manera que la función de la poesía es inquietar al lenguaje y llevarnos a instantes transverbales o incluso anteriores a la palabra, la del pensamiento es inquietar la somnolencia del espíritu y transportarnos siempre al estado anterior al nacimiento y reificación de las grandes certezas, de los paradigmas que nos parecen definitivamente establecidos. El último gran revulsivo en las líneas del pensamiento español ha nacido con frescura y grandes intenciones entre las páginas de los periódicos culturales, sin haber dado tiempo todavía a versionarlo en los textos de más alcance, en los libros. Si bien, no cabe pensar que esta salida a la luz no viniera fraguada desde lejos en la mayoría de la producción intelectual de los últimos años.

Este comentario se inspira en una especie de síntesis de algunas cadencias del pensamiento actual publicada bajo el título “Manifiesto contra la muerte del espíritu” y firmado por Álvaro Mutis y Javier Ruiz Portella. Este Manifiesto es, según el propio E. Trías, un toque de atención en el que los autores denuncian con probados argumentos hasta qué punto vivimos un mundo en el cual la ausencia de sentido se revela de modo clamoroso. Uno de los síntomas de esta ausencia es la desaparición de nuestros vocabularios experienciales de términos, de palabras que siempre han ocupado un espacio semántico preeminente en el pensamiento y en la cultura. Una de estas palabras ausentes de nuestra contemporaneidad es la de *espíritu*. Podemos decir que la enorme abundancia de términos indecisos e imprecisos, que buscan exclusivamente una rimbombancia floja, al estilo de las empalagosas versiones teóricas sobre los últimos vericuetos del arte, aparta del panorama estas otras que son “aire benigno o tormentoso; aire que inspira, o que puede conceder fuerza y vigor; y que se alía con lo mejor de nuestras disposiciones, la inteligencia

y la imaginación simbólica; y que por lo mismo tiene su expansión más apropiada en la aventura de conocimiento, en los avatares del arte y la literatura, y en lo mejor de las grandes tradiciones religiosas”<sup>3</sup>. Para cualquier estudio, proceda de donde proceda y se haga bajo los parámetros disciplinares que se haga, esta reflexión sobre el fenómeno espiritual humano de la religión, que viene haciendo durante su carrera intelectual E. Trías, interesa de manera apremiante. E. Trías no cesa de ‘avisar’ sobre el peligro de esta especie de conformismo posmoderno que se limita a dismantelar, y en el mejor de los casos a apuntalar el edificio en ruinas de la modernidad, como si sólo quedaran ojos para observar delante de nosotros el naufragio de toda posibilidad de explicación y búsqueda de sentido sin ser capaces de reaccionar, atezados por una inexplicable fatalidad, abandonados al destino incierto de un mundo que además destruimos vertiginosamente. La idea de recuperación de esas ‘palabras con sentido’ es abrir cauce y espacio a un pensamiento que propone y recrea; o que alienta síntesis, aunque pueda parecer un ejercicio arriesgado frente a las últimas corrientes que no resisten el tedio y el desencanto de la razón, y aunque aquéllas sean provisionales y de urgencia. Seguir en el ánimo que K. Popper inspiraba cuando alentaba a proponer hipótesis, todas las posibles y convenientes, para que después la maquinaria científica, que se alimenta de la abundancia de aquéllas, se encargue de corroborar; pero, por encima de todo eso, la malla epistemológica de toda disciplina humana se alimenta, enriquece y expande.

La elaboración de una teoría sobre ‘la aventura espiritual’ del hombre sobre el mundo que debemos a E. Trías (en la estela de Hannah Arendt), y tan recientemente admitida como una de los grandes logros del pensamiento occidental contemporáneo como hemos visto más arriba, es un marco teórico/epistemológico idóneo, pertinente y relevante para que se produzcan dentro de él aportaciones de la antropología sin el menor temor a las acusaciones de dispersión o de ubicación errónea. La lógica del límite, la filosofía y el pensamiento fronterizos, definición de la verdadera condición humana, en el sentido de la posibilidad de relación del hombre con lo sagrado y lo trascendente en un espacio límite, fronterizo, entre la animalidad y lo divino que hacen del hombre un ser mestizo y distinto,

---

<sup>3</sup> Lo dice con estas palabras Eugenio Trías en el artículo “Hacia el espíritu”, publicado en *El Cultural*, de 26 de junio de 2002. Aunque, con esas mismas u otras palabras, la idea está contenida en al menos dos de sus libros: *La edad del espíritu* (1999) y *Ciudad sobre ciudad* (2001)



avala la confluencia de las más importantes teorías de este tiempo epigonal del milenio: Heidegger, Wittgenstein y también de forma muy señalada la ‘eterna recuperación’ de Nietzsche, y con él la noble tradición que va de Spinoza y Vico hasta Foucault y Deleuze.

No encuentro mejor acomodo, entre la preocupación científico/empírica de la observación antropológica y su clara dimensión de aportación cualitativa a las teorías del conocimiento, que ese campo descrito y preparado por la obra de Trías; esa ‘aventura espiritual’ a través de la cual se va gestando y tramando el acontecer histórico, y la experiencia ligada a él, que a su vez “se despliega en dos grandes *ciclos*, a los que se llamará ciclo simbólico y ciclo espiritual”. Y en medio de todo ello, como inhibición de la *matriz* simbólica en la que se resuelve la dimensión espiritual, la *razón*, que viene a ser la revelación manifiesta del espíritu despojado de matriz simbólica; la razón, por mas señas, tal como se entiende en la modernidad, a partir de Descartes y de Galileo (E. Trías, 2000)<sup>4</sup>. Y añade el autor de *La edad del espíritu* algo de fundamental importancia para mi argumentación: una vez promovida esa revelación del espíritu que es la razón, éste debe reencontrar su verdadera patria, tramando una conjunción entre el mundo simbólico inhibido y su manifestación racional. “Por espíritu se entenderá el horizonte *ideal* (no utópico) de una posible *síntesis de razón y simbolismo*”. Si acaso, yo, desde una modestísima posición que impone mi limitación en el campo filosófico frente al despliegue desbordante de las ideas de nuestro autor en cuestión, me atrevería a plantear una ‘domesticación’ del plano simbólico en los márgenes de la geografía social, como la que yo quiero estudiar en estas páginas; y más allá, en otras geografías, la sustitución de esos planos simbólicos por otros a veces de cuño absolutamente inesperado e inaudito, a medida que nuestro tiempo con su voracidad y el enorme influjo de los *mass media* o la seducción por la mercancía impone. En el apartado dedicado a las conclusiones etnológicas intentaré profundizar en este asunto.

---

<sup>4</sup> Los subrayados en cursiva son del propio E. Trías.

## La cuestión de la posmodernidad

Creo que queda claro que el desde tantas perspectivas vociferado postmodernismo no es tanto el denominativo de una especie de corriente de pensamiento, que tuviera como vías ese ‘nihilismo blando’ y descomprometido –el *pensiero debole*– como abrazando la seguridad de que ya no es posible decir nada ‘verdadero’ sobre la naturaleza de la existencia y de sus exteriorizaciones, en todo caso alguna que otra metáfora más o menos afortunada. Como es obvio, esta actitud –según otros, esta condición– tiene mucho que ver con los proclamados ‘finales’ o ‘muertes de’: el fin de la historia, la muerte de Dios... Yo asistí a una conferencia de Vattimo en Granada, a mediados de los 90, que consistió básicamente en desmentir su supuesta pertenencia a la ‘escuela’ posmoderna, para lo que tuvo que desmontar una por una las piezas sobre las que se ha compuesto este puzzle de la más rabiosa contemporaneidad. Y creo que es la tónica general de todos los autores que han sido puesto bajo esa etiqueta abusiva y reductista.

Es curioso constatar que el primero en hablar de ‘posmodernismo’ fue un español, Eugenio de Nora, un vanguardista de los años calientes del primer tercio del siglo XX. Su intención, perfectamente coherente y conseguida, era situarse frente al movimiento literario modernista (el que abanderaron Rubén Darío y Juan Ramón Jiménez, y de enormes frutos en España e Iberoamérica). Los jóvenes vanguardistas españoles echaban de menos una literatura próxima al simbolismo francés y a los atisbos de literatura comprometida, pero no porque en sus contenidos invocara la ‘situación social’, cosa que ya había hecho el realismo y el costumbrismo comprometido, a la manera de Emile Zola en Francia, del que son sosias en España Pardo Bazán, Clarín o Galdós, sino que, más allá de los contenidos descriptivos de una sociedad de grandes desigualdades, la añoranza era un estilo sobrio y extremo, existencial y próximo a las experiencias personales radicales. La certeza era que la descripción del mundo, el espejo de la literatura, era algo interesante y provechoso, pero en ese distanciamiento de lo pretendidamente objetivo, en esa frialdad de la descripción se agudizaba la sempiterna exteriorización del mundo. Es muy típica la imagen de Juan

Ramón en su torre de marfil de poeta, alejado del mundanal ruido, dedicado a su invocación... Pero la nueva urgencia era la de las emociones vividas en carne propia, se trataba de relatar desde la experiencia; en realidad, una constatación: no hay un mundo exterior a nosotros que podamos ver por la ventana de nuestra maestría descriptiva y narrativa; somos parte integral de él. Desde este punto de vista, interesa más indagar en las formas de conocer, en las maneras personales de experiencia que en lo que ofrece el escaparate de la naturaleza, ya sea esta 'natural' o cultural.

En resumidas cuentas, describe el mismo proceso experimentado por las ciencias sociales y del conocimiento; de ahí también lo acertado del término para definir también su estado actual: posmoderno. Contemplando los efectos de la secuencia intelectual, tantas veces traída a colación en este trabajo, Spinoza-Vico-Nietzsche-Foucault, me arriesgo a aseverar que la condición posmoderna es aquella que advierte que una etapa histórica 'construye' sus grandes paradigmas, sus categorías inapelables, en la convergencia de los planos moral, político, ideológico, estético y económico, para ordenar así la vida social y explicar a la vez el sentido del mundo y de la existencia, y una vez advertida esta nueva realidad se cuestiona y se plantea dónde radican y cómo se han construido esas grandes categorías que son las que guían nuestra sed de conocimiento. Es decir, desde ese hito, la verdadera preocupación de las ciencias sociales no es la 'realidad social', sino las distintas formas, las maneras en que nos situamos para conocer, las estrategias para generar conocimiento y saber. Y algo muy importante, una vez inmersos en las estrategias desplegadas para conocer, esto es, en el fragor de nuestros objetos de estudio social, hoy a la disciplina observacional por antonomasia, la etnografía, no le interesan tanto los viejos esquemas de análisis basados en la descripción de la diversidad de las formas agrupacionales humanas, como la propia naturaleza y el carácter de las relaciones mismas que se entablan, se interseccionan y convergen como madejas de hilos en cualquier punto de encuentro, sea del origen y de la constitución que sea; es decir interesan los heremas (ver capítulo II, pág. 79), como ese agolpamiento de pequeños rasgos, no por su poder empírico explicativo sino por aportar matices de la inabarcable experiencia humana de la existencia.

Gran parte -si no la totalidad- de la producción de las llamadas ciencias sociales o al menos la 'preocupación' más evidenciada por éstas desde el fin de la 'historia unitaria', ha consistido en desentrañar las claves de los paradigmas reificados por la modernidad.

Para G. Vattimo, uno de los adalides más señalados de la posmodernidad, ésta se caracteriza por el impacto de los medios de comunicación –los *mass media*- en el entramado social. Hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido; o bien, según yo veo el asunto, porque ha llegado un 'momento' –o mejor 'el momento'- en el que existe la certeza de que la modernidad, con sus especiales características, ha ocupado un tiempo en el trayecto de la humanidad, y porque 'ahora' se da la posibilidad de identificar cuáles han sido las secuelas de esa trayectoria: secuelas ideológicas, grandes referentes de sentido, orden y centro que ordenan y centralizan la vida social, los paradigmas fijos en los que la sociedad cree encontrar el camino de su existencia... De manera que ese juego conceptual entre lo moderno y lo posmoderno, que hoy observamos perplejos como el juego en apariencia inocente del ratón y el gato a punto de terminar en tragedia en cualquier giro inadvertido, no es tanto el agotamiento de unas formas o de unas maneras de actuar y de pensar el mundo y la vida, y por tanto la inauguración de unas nuevas formas y maneras, como el hecho de haberse percatado –las ciencias que reflexionan sobre el hombre y su conducta-, de haber caído en la cuenta de la existencia de aquéllas formas y maneras. No se trata entonces de un finiquito, de una certificación de defunción para la modernidad; es más bien un conocimiento que se alcanza, la comprensión de un proceso hasta ahora oscuro, y no por sus propias características sino porque siempre había quedado fuera de los haces de luz, en las zonas en sombra, en parajes nos suficientemente iluminados. Esos sitios de oscuridad que sólo algunos pensadores habían vislumbrado, entre ellos Nietzsche.

Pero, como decía anteriormente, para Vattimo la modernidad no viene caracterizada expresa y únicamente por los llamados procesos de secularización y sus resultados, sino que ha sido más bien la forma unitaria de contar la historia. Una Historia constituida solo por acontecimientos que el poder hegemónico ha considerado de interés, ocultando por ese mismo mecanismo todos los haces de acontecimientos que según aquel criterio no han sido interesantes. Es una forma de transmitir la importancia del pasado para legitimar una posición de poder. Por ejemplo: en la escuela solíamos aprender una retahíla

de fechas y de batallas, sobre todo de batallas encomiables para los triunfadores; o aprendíamos los valores de la civilización, en perfecta coincidencia con los valores nacionales; grandes personajes que siempre caían hacia el lado de los intereses propios. Sin embargo, nunca se nos habló de las transformaciones en el modo de alimentarse; en los modos de vivir la sensualidad; el poder de los sentimientos; las guerras perdidas y los valores abandonados en el camino; nunca se habló de cómo otros nos ven a nosotros, ni siquiera si nos conocen; nunca se mencionó nada contra la impresión creciente de que somos únicos y especiales.

Es lo que los filósofos e historiadores de la ‘sospecha’ (Marx, Hegel, Nietzsche, Husserl, Weber, etc.) han llamado la historia entendida como un decurso unitario, contado con y en un único sentido. Pero esto, que parece tan sencillo y tan falta de relevancia a la vez, provoca una doble crisis: la primera la crisis de la historia como decurso unitario ante la evidencia de la diversidad de sentidos; y la segunda, la crisis de la idea de progreso, que es la que se derivaba del sentido de la historia unitaria. La historia se contaba de esa manera en tanto que pretendía una idea de la inevitabilidad del progreso. Sólo cabe añadir a todo esto otra evidencia: la de que se ha contemplado la historia y su meta ineludible del progreso como una realización civilizatoria exclusiva, la occidental.

Toda la producción intelectual desde que existe esta certeza, como he dicho, se ha encaminado a desvelar esas grandes seguridades y paradigmas que la modernidad ha ido reificando en la conciencia occidental. Y, sin lugar a dudas, la antropología, como ciencia en principio preocupada por el otro y sus actuaciones, ha sido la que más expuesta ha estado a los aires de perpetuación del modelo moderno de conciencia occidental. Y ello, por las muchas cadencias que este destacamento de la ciencia occidental, enviado a otros mundos para saciar su curiosidad, ha ido cosechando. Todas la que pueden resumirse en una mirada superior y solvente en aras del poder de la ciencia y del conocimiento. La antropología debe entonces prestar doble atención, pues al desenmascaramiento de la historia como decurso unitario ha de unir la deconstrucción de su postura altiva y arrogante y el atrevimiento de haber estudiado a los hombres como si unos de otros fuésemos diferentes.

La primera de mis obligaciones, en mi campo de trabajo, es identificar en qué aspectos se produce una confusión entre los modelos explicativos que la teoría

antropológica moderna ha dispuesto como pertinentes para la ‘investigación’ social y lo que yo creo que es la realidad. Es de todo punto imposible que un observador de la cosa social – llámese antropólogo, sociólogo, filósofo o incluso científico social- acuda al campo de su investigación sin una herramienta conceptual que le advierta de esa especial forma en que la modernidad ‘construye’ sus referentes de sentido y cómo se reifican, más en nuestros argumentos y explicaciones que en los entes sociales que estudiamos.

La sociedad de los medios de comunicación es según la idea de Vattimo la sociedad posmoderna. Los medios de comunicación, que en teoría hacen posible una información en ‘tiempo real’ de todo lo que acontece en el mundo, podrían convertirse en una autoconciencia perfecta de toda la humanidad, la coincidencia entre lo que acontece, la historia y la consciencia del hombre. Pero esto sólo significaría una meta puesta en el incremento de esos medios hasta cubrir todas las posibilidades de hacer absolutamente presentes los acontecimientos en cada uno de los individuos, lo que acabaría de una vez por todas con la idea de ‘una’ realidad, para conseguir el efecto contrario, una diversidad inabarcable de mundos. Pero lo que sucede es que bajo la apariencia de diversidad que proyectan miles de imágenes en movimiento, el mundo se cierra a una sola posibilidad, la que queda enmarcada en la brevedad del cuadro del aparato de televisión.

Dice ese gran transportista de la idea genuina de posmodernidad en que se ha convertido el tantas veces citado Gianni Vattimo: “Filósofos nihilistas como Nietzsche o Heidegger (y también pragmatistas como Dewey o Wittgenstein), mostrándonos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente, que tiene algo que ver más bien con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de captar esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como oportunidad (*chance*) de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos”. Y remeda, valgan estas últimas citas como broche de esta idea de la posmodernidad como evidencia de una edad construida para y por occidente, Jacobo Muñoz en unas líneas especialmente interesantes para la argumentación intentada en estas páginas, al asociar la modernidad y los procesos de secularización, ayudado nada menos que por M. Weber y M. Horkheimer: “Si en los procesos de racionalización social y cultural a que dedica mayor atención –el ascenso del capitalismo a partir del Renacimiento y la Reforma, el disciplinamiento vital, la

implantación de un cierto ascetismo productivista, la represión de los instintos vitales ‘gratuitos’, la mengua de la espontaneidad- Weber percibe una innegable pérdida de libertad por parte del sujeto individual, Horkheimer lee la consolidación de este mismo fenómeno, para él decadencia y disolución del ‘individuo’ humano-eminente, en el paso, relativamente reciente, del liberalismo tardío al capitalismo organizado. Los datos materiales que alimentan esta ‘caída’ han sido glosados hasta la saciedad: la complejidad creciente de las formas organizativas dominantes en la economía y el Estado, la burocratización asfixiante –y acelerada- del mundo, el paulatino sometimiento de todos y cada uno de los aspectos de nuestras vidas al primado del cálculo racional y de los reglamentos...” (J. Muñoz, 2002)

Hay un libro que resume maravillosamente la preocupación de la ciencias sociales por descubrir el alcance de los grandes paradigmas de sentido creados por la modernidad, que como he dicho en varias ocasiones a lo largo de este texto considero el papel más relevante de la producción intelectual contemporánea. Dicho en otras palabras, lo verdaderamente preocupante en el marco de los mecanismos humanos para generar conocimiento y saber no es tanto, en esta época nuestra, ‘lo que se dice’, sino ‘cómo se dice’ o, más exactamente, ‘por qué se dice’. Me explico: durante la época en que la ciencia no necesitó justificarse a sí misma como explicación y demostración del sentido de la vida y el mundo, el énfasis de su tarea recaía en los contenidos, esto es, en los resultados que procuraban sus análisis, y estos se ofertaban a la sociedad en general como consecuciones de la labor científica sin que se cuestionase su rigor y su pertinencia; había, por decirlo así, una sintonía en la colaboración de la ciencia con la sociedad en aras del progreso. Después de toda la trayectoria crítica, en el sentido en que exponen su Teoría Crítica los miembros de la Escuela de Frankfurt, o sea, el desvelamiento de la preocupación por conocer como actividad humana legítima y necesaria, versionada como verdad incuestionable e irrenunciable por la modernidad en su dimensión racionalista, y tenida esta modernidad como una extensión ideológica más, ya no tienen tanta relevancia los productos científicos como la propia intención de conocer y los mecanismos que esa intención acomete para su arrogada tarea.

Este libro que menciono se alinea a las teorías que interpretan que, en términos muy genéricos, las estrategias de conocimiento humanas, y de entre ellas las de la ciencia como explicación racional de la vida, vienen a ser una sustitución de las formas naturales o intuitivas que en algún momento de nuestra evolución hemos perdido, esto es, de esa supuesta ‘comunidad’ cósmica, de la que disfrutarían los animales pero de la que nosotros hemos sido excluidos; al final, una carencia en la que se basa la condición humana y en virtud de la cual –o más precisamente, por suplirla- el hombre ha desarrollado toda la gama de recursos intelectivos, desde la inteligencia a los sentimientos y las emociones pasando por la potencia verbalizadora y/o comunicativa. Pero el precio –excesivo- que exige cobrarse esta suplantación de los instintos por la racionalización de las acciones nos deja a merced de una soledad inconmensurable ante el universo y la vida. Esa exigencia es la sempiterna búsqueda del absoluto, en realidad de nuestro absoluto, o sólo de aquel que la mente humana es capaz de comprender.

Pero, aun en términos de dimensión humana, ‘absoluto’ al fin y al cabo. El libro en cuestión es *Nostalgia del absoluto* de George Steiner. En él repasa el autor tres de las grandes configuraciones de sentido moderno: el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo. Son sólo tres de entre otras muchas que pudieran haberse elegido, pero eso no es lo importante, sino el énfasis que el pensador pone en la pretensión moderna de alcanzar el sentido redondo, ‘absoluto’, completo y sin intersticios, en el que se dirimen las formas de conocimiento humano. Parece transmitir la idea de que los procedimientos de conocimiento humanos, en tanto sustitutos de un imaginado orden cósmico del que participarían todas las seres vivos (y no sólo los animales), añora sustancialmente el sentido absoluto, y por eso imprime a esas formas de obtención de conocimiento lo que Foucault llamó el ‘orden del discurso’, esto es, a grandes rasgos, la preocupación por la ‘conservación’ (de ahí la idea originaria de ‘conservatorio’) del *corpus* de conocimientos. Un repaso por la historia puede proporcionarnos innumerables ejemplos de esta preocupación humana de la protección del saber: baste recordar los círculos mágicos de los ‘sacerdotes’ del saber un muchas culturas y en diversos tiempos; los rapsodas y orates, bardos y juglares (las ‘sociedades de conocimiento’) que ‘controlaban’ el saber y la memoria oral; las nomenclaturas y sistemas científicos especializados como la medicina o la jurisprudencia; etc.



Steiner acierta de pleno aunando los dos conceptos en el título, ‘nostalgia’ y ‘absoluto’; porque se trata de eso, la nostalgia de un entendimiento intuitivo del sentido de la vida y su sustitución por los mecanismos intelectivos mentales, algo que es a su vez la grandeza y la paradoja humanas, las dos esferas contradictorias y complementarias que dibujan lo que llamamos condición humana. Todo el pensamiento contemporáneo sobre la facultad lingüística y comunicativa en el hombre, desde Saussure y Wittgenstein hasta Noam Chomsky y Steven Pinker, no son más que intentos de poner de relevancia esa gran paradoja de la existencia humana –lo que hace tan grande al hombre es a la vez lo que tanto lo constriñe- que consiste en esa frontera sin límites que es la lengua, vehículo de comunicación humana que no acepta que su alcance se establece sólo en dimensión y escala humanas, y que se sirve del inexplicable poder evocador y trasgresor de la poesía o el arte para pretender hablar con Dios de tú a tú.

La máxima expresión de búsqueda exhaustiva de conocimiento –la voluntad de saber-, de sentido absoluto, es la empresa enciclopédica, iniciada en el siglo XVIII pero prendida como mecha que hoy sigue guiando en buena medida la ‘intención’ científica. El gran –la, en cierto sentido, quimérica tarea- empeño de consecución de lo absoluto es ciertamente la Enciclopedia, porque al contrario de lo que todavía se respira en la propuesta de Descartes, que asume en cierta forma lo determinante de la naturaleza humana y de sus posibilidades de conocimiento, en Diderot, D’Alembert, Voltaire y compañía es una pretensión ilusoria de un compendio general del saber humano y sobrehumano.

El gran sustituto imaginario de la Enciclopedia como explicación reconfortante y absoluta de ‘todo lo que es posible conocer’ es en nuestro tiempo el desempeñado por el canon literario, y más exactamente por la novela burguesa y romántica, y de manera más real aún por el *corpus* cinematográfico, y si apuramos un poco más por el conjunto fílmico de la factoría *hollywood*. No es ninguna frivolidad, no es mi intención hacer una burla trágica de lo que digo. El hecho cultural y civilizatorio que más ha tranquilizado el desasosiego ante la imposibilidad de absoluto ha sido y sigue siendo el cine, más exactamente las historias que nos ha contado el cine.

El cine, haciendo suya la vieja idea del orden narrativo de la novela moderna con sus tres etapas ineludibles de presentación, nudo y desenlace, no es más que una alteración imaginaria de la realidad que se refleja en un final cierto, verdadero,

independientemente de que pueda ser o no feliz porque lo importante es que sea final. De esta forma inventa el hombre un final a su medida, que no es el único y auténtico final, la muerte, ese que es a su vez el único final cierto y contra cuyo sentido el hombre ha luchado denodadamente. Todas las historias cinematográficas cobran existencia porque tienen un final, un cierre de sentido, un límite de lo absoluto; la misma imagen del cuadro, el marco, el folio de papel o el panel rupestre como forma humana de expresar lo que el hombre conoce (sobre el que me extiendo en otra parte de este texto). Las películas de la factoría hollywoodiense han triunfado de esa manera arrolladora porque son relatos con final, con broche que burla el sin sentido de la existencia. Hasta el punto de que no hay mejor terapia para ese desasosiego existencial, en su versión cotidiana de la desesperación del mundo, que ver una buena película, enfatizando aquí que buena significa tener ‘un final aceptable’ (tranquilizador).

Al final, puede que en algo lleven razón los teóricos de la ‘sabiduría popular’ cuando indican, si bien no de manera explícita, que es una magnífica forma de entender el mundo sin finales a lo *hollywood* (como también sin finales a lo Dumas), lo que no es más que entender que el único sentido de la existencia es la muerte, el único absoluto que nos es dado comprender, por mucho que hayamos intentado también esconderlo. La sabiduría popular, que en mi texto intento que aparezca desintegrada en las formas de conocimiento que comprenden los límites humanos, es una percepción del mundo que no espera un final reconocible, se comporta como una especial negatividad de lo absoluto. Se percepción de lo sobrenatural contiene elementos heterogéneos y dispares; digamos que concede a lo sobrenatural el sentido absoluto, pero a la vez duda de que la limitación humana pueda entenderlo. En este sentido, las ciencias del hombre, con la antropología a la cabeza, deben de convertirse en lo que Husserl –según Foucault- concibió como “una tarea infinita ligada a la historia de nuestra racionalidad”<sup>5</sup>.

Foucault, una vez más, retrató con finura el alma que late bajo la seguridad que exhibe este animal racional autoproclamado rey de la creación:

“Hay sin duda en nuestra sociedad, y me imagino que también en todas las otras, pero según un perfil y escansiones diferentes, una profunda logofobia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de

---

<sup>5</sup> Cifr. M. Foucault en *El orden del discurso*

todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y de peligro, contra ese gran murmullo incesante y desordenado de discurso”

En este que considero, junto con la teoría general de Lévi-Strauss sobre la inteligencia práctica y el pensamiento salvaje, el más afortunado de los intentos de definición de ‘sabiduría popular’, por encima de las derivaciones ideológicas y también trascendiendo el propio dominio conceptual de los términos en litigio.

Además, la sugerente propuesta de G. Steiner no mira sólo hacia atrás, aunque su libro sea claramente una evocación del pasado, no porque quiera traerlo hacia sí por los valores románticos y tranquilizadores del pasado o por lo que el pasado tiene de elemento comprensivo del presente. Steiner no aventura una profecía, no le es necesario a su argumentación, pero eso no quiere decir que en su propuesta sólo sea posible mirar atrás; al contrario, nostálgica es también la sensación que procura mirar hacia delante, al futuro como interrogación del tiempo presente, de nuestro tiempo, y no tanto como una previsión de lo que va a pasar sino porque en la fabricación mental –en la previsión- de lo que pudiera pasar se contiene verdaderamente una impresión de lo que el tiempo presente es. La nostalgia del absoluto funciona verdaderamente cuando miramos al futuro; el pasado se contiene en los anales, o en cualquier caso lo pasado pasado está. El pasado y el futuro no existen, pero de ahí se deriva una certeza: el primero ya no tiene posibilidades de existencia sino en el terreno virtual de la memoria; el segundo viene a mostrarse, quiere y sólo tiene voluntad de existir, solamente es explicable y concebible por esa posibilidad, la potencia de ser real. Si el pasado desata esa nostalgia de sentido total, el futuro –el devenir- la espera con un poso fatídico, conformista y resignado. Es cierto que hay una previsión. ¡Qué digo previsión! Hay mil conjeturas. Pero, desde que el hombre tiene por objeto de futuro burlar la muerte, opera en él una ilusión mental en que puede programar su devenir casi con la certeza del que planifica un acto cotidiano inmediato. No hay más que mirar con qué rotundidad ejercemos la previsión: del tiempo meteorológico; los efectos de las medidas económicas; la estimación de los resultados en competiciones deportivas; incluso, con su sabor trágico-cómico, la guerra. Las tablas científicas nos permiten una ilusión previsoras que al final deja de ser previsión para convertirse en un fin de consecución obligatoria. Pero

éste se parece más a un final cinematográfico pactado que no al devenir ‘natural’ de las cosas.

La verdadera inteligencia espera el devenir sin previsión exacta, pues comprende la imposibilidad de absoluto, y sobre todo entiende que el absoluto a escala humana no es equivalente al universal. El pensamiento salvaje entiende intuitivamente su lugar irrelevante apenas en el conjunto de la existencia, y sabe que aunque el hombre sea capaz de preguntarse por ella no será nunca posible para él penetrar enteramente su sentido.

## CAPÍTULO II

### **LOS GIROS DE LA ANTROPOLOGÍA. PLANTEAMIENTOS DE HUMILDAD (DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA A LA OBSERVACIÓN INTELECTIVA). PROPUESTAS DE LA NUEVA ETNOGRAFÍA (ETNOLOGÍA COMPARTIDA. OBSERVACIÓN DE LO PRÓXIMO. LENGUAJE, PERCEPCIÓN, COMUNICACIÓN)**

Mi intención es poner de manifiesto que demasiado a menudo las aproximaciones a un tema de contenido social, las aproximaciones con ánimo ensayístico, las observaciones disciplinares desde algún parámetro de lo que venimos llamando ciencias sociales se quedan en interpretaciones de la fachada. Y no lo digo por ‘arrojar’ una crítica como el que tira una pedrada, en ese gesto tan destructivo como ineficaz que no discrimina objetivo ni destinatario. Es decir, ese tipo de objeciones que se ponen acogiéndose a un argumento con apariencia de solidez pero que en realidad es hueco, falaz. Cuando hago esta consideración crítica me refiero a que hemos asistido en numerosas ocasiones a brillantísimos análisis extremadamente sesudos, correctos en su argumentación, magníficos en su extensión, impecables en su estilo, pero que lamentablemente se han resuelto en las evidencias y han dado de lado, con esa diplomacia de la ciencia de lo patente, a interpretaciones arriesgadas o han rehuido la valentía de reconocer el peso o la relevancia de lo que nunca se ha considerado importante, de lo que no ha sido más o menos admitido por la tradición. El ejemplo más claro que se me ocurre es el de los estudios sobre lo urbano, o sobre el tipo de relaciones que hacen posible hablar de una especificidad en las relaciones que nombramos como urbanas. Para explicarme me van a permitir que reproduzca parte de lo que Manuel Delgado dice en su libro sobre la naturaleza de las relaciones en el medio urbano y que aparecerá varias veces citado a lo largo de estas páginas: “Aceptemos, pues, que lo urbano es un medio ambiente dominado por las emergencias dramáticas, la segmentación de los papeles e identidades, las enunciaciones secretas, las astucias, las conductas sutiles, los gestos en apariencia insignificantes, los malentendidos, los sobrentendidos... Si es así, ¿cuál es la posibilidad, en tales condiciones, de desarrollar una etnografía canónica, como la practicada en contextos exóticos, o al

menos respetuosa con ciertos requisitos que suelen considerarse innegociables?” (Delgado, 1999). Se refiere el autor a que esfuerzos como el de la Escuela de Chicago para fijar un modelo adecuado en el estudio de la urbe se han visto limitados por una concepción organicista, que compartimentaba las áreas y proponía una taxonomía en la que, muy forzosamente, había una correspondencia entre la ubicación topográfica de los diversos territorios más bien que entre los espacios imprevistos y sus moradores vistos como algo más que ocupantes eventuales y clasificados en una etnografía homogénea y nítidamente delimitada, y una distribución previsible y estructurada. Digamos que podía pensarse en una pluralidad devenida en estructura abarcable y divisible, pero no se había tenido la valentía, al menos hasta M. Augé y el propio Delgado, de proponer como esencial en las relaciones urbanas ese espacio de las dispersiones, de las intermitencias y de los encabalgamientos entre identidades. Es decir considerar lo que antes era accidental –la complejidad de los rasgos relacionales- como inherente y definitorio de ese tipo de relaciones. Que frente a la delimitación de grandes conjuntos étnicos uniformes se empiece a conjugar la idea de la compleja urdimbre interactiva. O que donde se proponía la noción de espacio definido comience a haber objeciones en la dirección de una desterritorización, del no-lugar, de la invisibilidad. Una cosa es reconocer la dificultad de percepción de lo invisible, otra asociarla a esoterismos acientíficos, y otra tachar de necio al que lo piensa y propone.

### **¿Podemos hablar aún de etnología?**

Una de las grandes puestas a prueba de la actualidad del pensamiento antropológico es la sospecha de que grandes conceptos como etnografía, etnología, etnicidad, étnico, etc., no responden verdaderamente al sentido teórico y práctico que queremos darle a las nuevas propuestas antropológicas. De no ser por el enorme peso de la tradición antropológica, que se resolvió al amparo de los grandes parámetros teóricos y sobre todo metodológicos de la etnografía (y la etnología), por el hecho de que en

determinadas corrientes nacionales (de manera hegemónica, las anglosajonas) esa obligatoriedad práctica del trabajo de campo para la antropología la asoció de manera absolutamente correspondiente con el llamado método etnográfico; de no ser, como digo, por esa especial dimensión discursiva y práctica en la que se quiso ver desde la edad de oro de la antropología la garantía de una posibilidad real de empirismo científico, la dependencia del pensamiento antropológico para con el discurso etnográfico sería sin duda mucho menor.

Es una reflexión sobre esa dimensión, para algunos obligada, de la antropología, que se siente por ella ligada en forma de necesidad epistemológica a esos territorios de la cotidianeidad, allí donde las relaciones nacen, donde se establece una primordialidad de la conducta. La socialidad (en adelante simultanearé esta forma terminológica con la de 'sociabilidad' para señalar matices según la idea de M. Maffesoli [1997]), como la lógica y la razón; la inteligencia o la mente; el lenguaje, el habla y la idea, son campos ineludibles de la naturaleza humana, luchamos por ellos pero estamos en ellos, podemos cuestionarlos pero desde el interior de ellos mismos, podemos preguntarnos sobre su vigencia, sobre su necesidad, sobre sus límites, sobre su adentro y su afuera, sobre las formas en que se presenta o se ausenta, sobre sus contradicciones, perplejidades y ambigüedades, sobre su contundencia o su ligereza en fases históricas, sobre sus diferentes genealogías, sus revoluciones internas, sobre las carencias dramáticas, sobre los olvidos o las trampas que con ellas se han argüido, pero siempre estaremos instalados en ellas: el ser humano es sociable por una exigencia de su propia naturaleza y, aun en el caso de poder rebajar a niveles mínimos los requisitos de su presencia en nosotros, como vemos que sucede en estos postreros tiempos del triunfo definitivo del gran mercado como orden que se alimenta de las más salvajes individualidades, la socialidad existe, vela continuamente por esa característica insalvable de lo humano: la necesidad de la existencia de uno por la existencia de otros, es nuestra forma de gregariedad, una exigencia misma de nuestra naturaleza

En la dualidad en que se dirime la producción intelectual para la modernidad –lo científico frente a lo especulativo–, la actitud artística es vista como una especie de

trasgresión del discurso, cuando no claramente una traición a la “realidad” y a las formas con que la ciencia cuenta para describirla. Las continuas llamadas de atención sobre la pertinencia de lo creativo, de lo artístico, para proyectar una idea de sentido de lo real (la famosa y manida realidad social que licuaron en su tiempo Luckmann y Berger) no han tenido al parecer el eco deseado en las disciplinas sociales influenciadas determinantemente por las fórmulas de análisis cuantitativo y claramente por las maneras científicas. El gran debate entre defensores y detractores de una y otra posturas no es otra que la posibilidad de decir ‘verdad’ (en el sentido en que Gadamer<sup>6</sup> utiliza el término, que además no es novedoso, pues se alinea a esa gran corriente que atraviesa la historia del saber desde Spinoza hasta Foucault con las estaciones intermedias de Vico y Nietzsche, y en la que hay que tener muy en cuenta a María Zambrano) que puedan tener ambas.

El arte es traspasar la razón de lo estrictamente utilitario y situarse en una dimensión libre, y en la producción antropológica tiene al menos dos dimensiones: una retórica que atañe a la construcción y a las maneras expresivas del texto y el discurso; y la otra en el pre-texto, en la forma en que se observa y en el discernimiento de los elementos que conciernen a dicha observación; o más claramente aún, la observación y los rasgos significativos de ésta no son una operación matemática sino una apuesta por la interpretación sutil de rasgos del comportamiento humano, de las acciones que se llevan a cabo, de las afinidades electivas, los deseos y las expectativas que pueden llegar a hacerse realidad; pero también de lo que no ha tenido posibilidad de elección, de lo desconocido, de todas las opciones que han sido desechadas en beneficio de las que se han elegido o sencillamente de las que han sido viables, de las que han tenido existencia, pues decantarse por algo significa ineludiblemente dejar lo demás. Muy a menudo me encuentro, en las conversaciones que mantengo en mi trabajo de campo, con que en la vida de las personas las posibilidades que no llegaron a ser realidad, que no se vieron cumplidas, tienen verdadero peso existencial, sobre todo en lo que se refiere, en personas ya de cierta edad, al destino laboral o profesional de los hijos, lo cual no deja de ser un reflejo de las aspiraciones más importantes en la propia vida del que habla. Entraríamos aquí en un terreno psicológico lleno de incertidumbres y de potencialidades, de inexistencias y del poder de influencia de éstas en la vida de las personas, es lo que viene ocupando un sitio de

---

<sup>6</sup> Gadamer, Hans-Georg (1993, esp. 1998) *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós.



atención en el análisis humanístico y social con el nombre de realidad, o de realidades virtuales. En realidad, lo que no ha sido posible, lo que no ha existido, no tendría por qué merecer un sitio en el pensamiento antropológico, sin embargo, ante la evidencia del peso de esas posibilidades virtuales en lo que el comportamiento individual tiene de proyección social ¿qué hacer? ¿cómo valorar esa dimensión que se debate entre lo que no ha sido y sin embargo deja ver su peso psicológico?

Una monografía etnográfica no puede contener ni proyectar un ‘numen’ total, completo y absoluto del estado de una parte social, pero debe intentarlo, y esto se consigue bajo la certeza de que en antropología no importan tanto los grupos como grupos, o las formas en que el ser humano es capaz de organizarse, o más sutilmente las diversas cristalizaciones de la sociabilidad (colectivos, grupos, culturas, fragmentos sociales, agrupaciones, asociaciones, sociedades...) sino la naturaleza misma de las relaciones entre individuos y el sentido que éstas adoptan en cada situación, en cada circunstancia, momento o sitio.

En otra parte he anotado la idea basada en la proposición de que, muy resumidamente, en realidad la gente de los sitios no urbanos es verdaderamente moderna en relación a los urbanos por la diferencia de las deliberaciones que a cada uno puede corresponder; y esta última idea además se completa y se complementa con esta otra: una de las diferencias que pueden contrastarse entre urbanos y no urbanos es la que podríamos llamar el ‘reflejo del espejo’. Los primeros obtienen un reflejo (en los demás, en la alteridad, en la parte necesaria para constatar una identidad) que les devuelve a ellos mismos, en un plano íntimo, particular, privado... pues el anonimato no te pone a disposición de la idea que los otros pueden hacerse de ti, que es lo que sucede a los no urbanos. La relación con las características que le atribuyen los antropólogos del medio urbano: el anonimato, la incógnita, la privacidad, la insularidad, la particularidad, refleja como digo al propio individuo en su mundo interior y sólo a él atiende y sobre él se produce la reflexión; en el extremo opuesto, las características son las contrarias, el conocimiento personal, la confianza, la necesidad, la reciprocidad, el compartir, lo colectivo, comunal... te devuelve en reflejo a través del filtro de los otros, el individuo se ve en los otros y no en sí mismo. De esa manera, al urbano ese plano íntimo le viene dado; el

no urbano tiene que buscarlo, intentar conseguirlo. Estas dos posiciones otorgan naturaleza distinta a las relaciones de un tipo y de otro. Según la idea de E. Levinas<sup>7</sup>, aunque no es exclusiva del pensador francés, no es la libertad la que funda la responsabilidad, como se piensa habitualmente, sino la mirada del otro.

### **La observación antropológica, entre el ‘pensamiento complejo’ y los estudios sobre cotidianidad. Hacia la definición de un marco teórico**

Al hilo de lecturas sobre la noción de vida cotidiana (Emma León, 2000), me surge la necesidad de precisar algo: la jerarquización ideológica llevada a cabo en el caminar histórico, lento pero afianzado, de la constitución del pensamiento occidental como hegemónico y que se viene dirimiendo a lo largo de la historia de las mentalidades con términos como occidente, cultura, capitalismo, modernidad, relativismo... y se ayuda con categorías como mentalidad, representación, símbolo... ha establecido esas grandes configuraciones duales a las que tan acostumbrados estamos en su aparente seguridad: rural/urbano, popular/culto, oral/escrito, tradicional/moderno, privado/público, retórico/discursivo, especulativo/científico... Una parte en la ‘sombra’ y otra en la ‘luz’, una pegada al terreno emotivo y la otra al intelecto, las emociones y la razón, la intuición y la lógica. De esta manera, la repercusión que creemos ver en territorios de la cotidianidad, próximos nocionalmente a la privacidad, es considerada poco relevante en la conformación de los grandes parámetros sociales: la política, la economía, el mercado, etc., pero en realidad lo cotidiano no es una esfera independiente de esas grandes matrices sociales, sino que se trata más bien de la única forma vital posible, del único marco donde se actúa. Las distorsiones entre uno y otro campo teóricos no se producen porque haya una invasión de la esfera privada en la pública, sino que las fricciones se producen cuando la sintonía del cuerpo social no coincide con la forma en que los instrumentos que frasean la melodía no

---

<sup>7</sup> Que ponen de manifiesto dos últimos tratados sobre el filósofo lituano-francés: Alberto Sucasas, *El rostro y el texto...*, Anthropos, 2001. Y más concretamente para la cuestión de esta llamada, Patricio Peñalver, *Argumento de alteridad*, Caparrós eds., 2001.

están perfectamente afinados. Esas altas categorías sociales tendentes a establecerse como sólidas y que en su constitución exigen que pensemos en las cotidianas como emanantes de ellas son siempre una perversión de la dinámica espontánea que caracteriza la socialidad en el sentido de que necesitan para reproducirse todo lo contrario: estatismo, perpetuación jerarquización, categorización... Así, frente a la idea de las instituciones como orden de lo social, naturalmente desordenado y caótico y necesitado de jerarquización, aparece la evidencia de que es lo cotidiano lo que produce una habilitación de las grandes estructuras, que tiene –que tendría- que ser espontánea, dinámica y viva. La dualidad cotidiano/público (o político) existe pues en la medida en que interesa este esquema de ejercicio del poder, porque resulta evidente que en el sentido ‘natural’ expuesto más arriba esa dualidad sencillamente no existe.

En la aceptación de ese orden jerárquico hay algo de conciencia del lado *demens* que evidencia la obra de E. Morin y que, a su criterio, convive y alterna con el *sapiens*. Y el establecimiento del orden social no es más que conformarse con lo menos malo; en el lado de la sombra de esta aseveración, el humanismo reivindica constantemente a lo largo de la historia del hombre la posibilidad de conjugar sentimiento y orden. Esta serie de cuestiones alude, o, en realidad, desvela un rasgo atávico de nuestro comportamiento social, que no es nada nuevo en la historia del pensamiento y de las instituciones, el ‘contrato social’, es decir, la forma en que la socialidad en su sentido etimológico y genitivo es convencional y se debe a un mecanismo civilizatorio por el que la manada de simios se convierte en grupo social, y su más natural exponente, las estrategias de reproducción, devienen emparejamiento; o sus formas comunicativas esenciales o intuitivas se transforman en la artificialidad del lenguaje; o la crueldad de la alimentación jerarquizada viene a proponerse como reparto o intercambio; etcétera. La historia, la construcción de la memoria social no es más que un recurso, sustitución del instinto, en el que vemos reflejada nuestra propia naturaleza, un recordatorio de cómo somos y en qué se ha de basar nuestra supervivencia como especie. Cambiar los términos en que esa exigencia existencial se basa ha sido una constante a lo largo del propio devenir de la humanidad y algo que tiene perfecta explicación en lo que pudiéramos llamar ‘lógica natural’: las estrategias del macho dominante no son de naturaleza física sino intelectual, lo que viene a constituir otra de las grandes paradojas humanas, la eterna batalla entre fuerza e inteligencia y sus frutos que

todos conocemos. Seguramente nos encontramos aquí con una de las claves de nuestro propio conocimiento, pues, en términos paleontológicos, nadie se atreve a negar que la capacidad de subjetivizar e intervenir sobre el mundo alcanza su máxima expresión en el *homo sapiens*, de ahí que las ciencias sociales tomen dicha representación como sustrato metafísico de su noción de sujeto (E. León, 2000); y, aunque pueda parecer que lo siguiente acrecienta nuestra incertidumbre, cabe recordar aquí que, contra una creencia muy común, la mente de los hombres no ha evolucionado desde la aparición del *homo sapiens* en su estructura práctica ni en sus mecanismos cognitivos y simbólicos, aunque sí de manera abrumadora en la construcción de prótesis y herramientas –*homo faber*–, por lo que es posible pensar que nuestros esquemas mentales no son fruto de una evolución, lo que seguramente abrirá puertas reflexivas de imprevisible alcance.

Como justificación de este capítulo he de utilizar dos referencias teóricas que vienen funcionando como vislumbre de dos corrientes irrenunciables de pensamiento contemporáneo: una de ellas es la inaugurada por los estudios de Edgar Morin comprendidos bajo el epígrafe general de ‘pensamiento complejo’ y que, amparado en la desbordante complejidad bioantrópica, defiende la idea de actuar intelectualmente contra las maneras reduccionistas de la modernidad, contra ese afán de utilizar una sola óptica, y más allá aún sobre la intención explícita e intencionada de buscar una sola interpretación para los hechos sociales, convertir en unidireccionales las explicaciones sobre una naturaleza que en sí es paradójica y compleja. Y la otra es una serie de estudios englobados en una línea teórica de estudios sobre la cotidianeidad (Michel Maffesoli y Emma León<sup>8</sup> entre otros muchos que, a mi entender, toman su referencia teórica –lo que podríamos llamar el establecimiento del marco teórico– de, fundamentalmente, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, de Henri Lefevre, *La invención de lo cotidiano*, de Michel de Certeau y, sobre todo, *Teoría de la acción comunicativa* y *La colonisation du quotidien*, de J. Habermas); y, éstos, vistos como una trasgresión clara del esquema encorsetado de trabajo-familia-consumo, que tiende a perpetuar la idea moderna de espacio y tiempo privado

---

<sup>8</sup> Bibliografía fundamental: Alicia Lindón (coord.) *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos, Barcelona, 2000. Emma León *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, Anthropos, Barcelona, 1999. De Maffesoli *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México, FCE, 1993. Éste último es además el director del Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano, de la Sorbona.

frente a espacio y tiempo público, en los que se basa una necesaria justificación de la estructura social burguesa. La observación de la vida cotidiana no se agota en estos límites y concita todos los aspectos trascendentes de la propia existencia. Entre ambos parámetros se quiere desenvolver esta propuesta que, fundamentalmente, reivindica la exigencia de la observación como elemento de reflexión y crítica frente a la ‘noble’ pretensión de ofertar a la sociedad un análisis, un informe de la situación (de la realidad) social y de los fenómenos que la conforman.

En momentos distintos se relativizan las características que esgrimimos en nuestras explicaciones de los modelos sociales. Es decir, según mi idea, pueden tener relatos diferentes o pueden ser relatados de formas distintas. Una de las grandes incertidumbres que provoca el análisis social de lo que venimos llamando la cotidianidad –el ‘conocimiento ordinario’ en el lenguaje de Maffesoli- deviene de sopesar si la influencia del estado de ánimo cotidiano altera los rasgos que en un trabajo de prospección social recogemos como paradigmáticos de cierta homologación. Se trata ni más ni menos que de demarcar la distancia del enfoque y por tanto de los resultados del análisis: a mayor distancia de enfoque se van a producir macroanálisis, y al contrario. Entonces ¿cómo medimos esa distancia? ¿qué flexibilidad podemos esperar de la conjugación de la distancia de enfoques y la pormenorización de los rasgos del análisis? Una evidencia del resultado de la observación próxima, como forma metodológica de la etnografía intelectual, es esa inestabilidad de la influencia de los distintos estados de ánimo en la forma de ver la vida: una persona no piensa ni siente ni actúa eternamente igual; se ve expuesta a los cambios de parecer a medida en que se somete a más experiencias, a más conocimiento, a elementos exteriores o interiores a su propia conciencia. Y pensar que en ‘las grandes cosas de la vida’, las creencias, las actitudes cívicas, el ordenamiento de la vida... sí hay cierto grado de estabilidad es arriesgar una conclusión en base sólo a una distancia del enfoque y del análisis. En las ‘sociedades tradicionales’ –por seguir utilizando un lenguaje que se alinea con una idea falaz de distinción entre formas distintas de habitar-, como he indicado en otra parte de este texto, los vertiginosos cambios a que está expuesta la sociedad de nuestro tiempo y la velocidad y la intensidad con que se producen y el enorme peso de su influencia para nosotros imposible de calibrar por muy concienzudo que sea nuestro análisis, afectan

de manera doble: todavía es imprevisible establecer hasta dónde llega la influencia de fenómenos de la modernidad, como la desaparición de las distancias, la posibilidad de comunicación momentánea o sin ir más lejos la televisión como ‘nueva verdad’, como explicación satisfactoria del mundo. De manera que los análisis amparados en modelos teóricos anteriores a esta evidencia adolecen por completo de una perspectiva adecuada y por tanto sus herramientas y su utillaje metodológico tienen que ser puestos bajo acción crítica y deconstruccionista. Toda esta serie de rasgos a los que vagamente aludo aparecen en lo que pudiéramos llamar la tercera referencia intelectual para la propuesta que a lo largo de estas páginas intento argumentar: la obra de Michel Maffesoli *Elogio de la razón sensible*. Si bien cabe matizar algo de importancia con respecto a esta tercera referencia. La obra de Maffesoli ha de considerarse como una buena síntesis de toda una corriente que aflora y subyace a lo largo de la trayectoria del pensamiento moderno occidental, reivindicando, sin acabar de conseguirlo nunca, una atención a las formas sensibles de percepción y de observación como ‘verdad’. Entonces, la obra del pensador francés no es trascendental en tanto que aportación original, sino que lo es por su valor de síntesis.

### **Con el ejemplo de un ‘caso etnográfico’**

Hablando del observador cualificado (por una formación específica, en primer lugar) y de la dificultad de hacer una inmersión, de sumergirse, casi de inmiscuirse en la vida cotidiana de los otros para saber cómo se traman a ese nivel lo que yo llamo las cosas de la vida, pero que puede ser dicho como los rasgos generalmente inadvertidos que funcionan en la percepción y en la acción cultural y social, es decir, todo. Este observador tiene que tener o adquirir unas cualidades (de manera evidente, trato de gentes, conocimiento del asunto que trata, desenvolvimiento, etc.) como el matemático tiene, además de una formación científica, cierta intuición para formular matemáticamente la realidad.

Veo desde un alto dos o tres de las pequeñas aldeas que se distribuyen por los ricos campos del norte, antes de entrar en el desfiladero serrano del Saliente: Los Malinos, La Yegua de Arriba y la de Abajo, El Margen. Son cortijadas espaciosas, abiertas, en torno a algún venero de agua con su alberca y su pequeño cinturón vegetal de juncos y de chopos, salpicados de casas de nueva construcción, anchurosas y desequilibradoras de una desdibujada uniformidad; las naves agrícolas y ganaderas rompen definitivamente esta amabilidad paisajística con sus techos de uralita y sus enormes puertas de metal (**foto 31**). Es una mañana soleada de principios de diciembre, se intuye el ajeteo de las matanzas (ver capítulo XIII) en muchas casas, las mesas de matar secándose solitarias al sol, las puertas de par en par, hay descanso impuesto de maquinarias y tractores en los amplios alrededores de los cortijos, la tierra perfectamente labrada en ese tránsito inerte del invierno que depara y oculta una sorpresiva primavera.

Me pregunto sobre esa apariencia de calma y de sosegada mismidad, parece un paisaje de maqueta construido por una mano uniformadora; la realidad, como solemos decir los que nos inclinamos por indagar, por asomarnos a la vida de las personas, es una maraña de la que apenas se pueden sacar más de dos conclusiones que generalicen, cada uno es uno y lucha con unos problemas que no son como los del otro y piensa en cosas que no tienen por qué ser las que piensa el vecino; y esa distancia, esa disparidad de asuntos sufre un acercamiento a medida que alejamos la perspectiva del que observa para describir, pero ¿no es esa distancia una premeditada trampa, una posición relajada y cómoda como la del que se aleja un poco del cuadro para saborear su trazo impresionista? Es una infinitud de rasgos distintos y distintivos, y no sabemos si el analista tiene tiempo y manera de verlos todos.

Es, por otro lado, necesario y urgente que la dispersión de enfoques e intereses que aqueja a las disciplinas de tratamiento social y cultural, debida a la fragmentación de sus objetos circunstanciales de estudio, no las lleve a una desconexión, a un alejamiento insalvable en el que no se puedan reconocer unos y otros. En una visita reciente a la ciudad de Lorca con un grupo de alumnos de una asignatura de etnografía práctica, se cuestionó qué interés podía tener para nuestra óptica de trabajo la mirada atenta a algunos de los numerosos monumentos, sobre todo, pero no exclusivamente, en el caso de palacetes y casas solariegas, de los que, por otra parte tanto abundan en esta hermosa población. Parecía claro que aquellas impresionantes portadas renacentistas, barrocas y neoclásicas

(entre otras modernistas espléndidas), los trazos y las soluciones arquitectónicas, la ubicación en la trama urbana y hasta las distribuciones de zonas nobles o de trabajo en las mansiones, eran más materia de arquitectos, historiadores del arte, urbanistas..., pero sin solución de continuidad estaban las casas de clases inferiores pero pudientes y, poco más allá, las del antiguo arrabal; a todo esto, las casas de nuevo trazado, aunque construidas en antiguos solares, batallaban por denostar sin ambages a las antiguas y abandonadas casonas; ante nuestros ojos se rompía la cuidada congregación urbana histórica de profesiones y oficios en calles y barrios en beneficio de una mezcla anónima y dispar; se arremolinaban en torno al indefenso casco antiguo los frutos de la imprevisión, cuando no los de la especulación; hay una amenaza evidente de desaparición y ruina para ese legado histórico y, nosotros, pudimos advertir la tímida atención a sus problemas de abandono, aunque empieza a notarse una tibia dedicación a su reparación; el ajeteo de coches y de tránsito ciudadano parece definitivamente producirse de espaldas al significado histórico y artístico de los nobles edificios, pensamos en un grupo de gente arremolinados entre la puerta y el recibidor del palacio de justicia ubicado en uno de estos magníficos edificios, desde luego su preocupación no era, ni allá cerca, el edificio que los albergaba ni su importancia ni la atención que merece, estaban en su mayoría preocupados seguramente por otros asuntos, el fumar convulsivo y los paseos nerviosos lo evidenciaban, se encontraban en un juzgado... Todo forma parte de ese entramado urbano que son edificios, calles y personas; todo se relaciona, tiene sus intersecciones; nada se produce absolutamente separado de lo anterior, de lo presente y de lo venidero: el observador social y el tratadista de rasgos culturales tienen que ir hilvanando una memoria de la cotidianeidad que clarifique las actitudes y las acciones de su tiempo, que han de ser, por fuerza, diversas y dispersas, pero no descohesionadas.

**Todavía no podemos apartarnos de la idea de ‘metodología’ como ‘garantía’ de procedimiento**



Desafortunadamente yo no tengo ese estilo metódico exhaustivo del trabajo de campo con pretensiones de un retrato completo de la comunidad elegida como objeto y objetivo, es muy posible que no esté capacitado para ello y, en cualquier caso, carezco de la paciencia y la disciplina que esa tarea requiere. Y como soy de los que piensan en la imposibilidad de ofrecer en un sistema cerrado de análisis una conclusión de la suficiente envergadura como para ver retratada en ella a toda una sociedad, con lo que de soberbia y obviedad de una realidad tan plural tiene esa postura, me conformo –quizá tendría que decir me limito- con hacerme eco de ciertas cadencias, de algunos giros, de matices (los propuestos heremas) de la relación social que a mí me parecen relevantes, o al menos significativos. Aunque comprendo que esta fórmula, más parecida a la elección de un motivo para un pintor que a la de un objeto de estudio por un disciplinante científico, puede reflejar preferencias subjetivas y sobre todo puede encerrar la elección de materiales ventajosos para consolidar una idea que se tiene preconcebida:

Suelo ir al Saliente (el marco social y el referente devocional de mi estudio) cada vez que tengo la satisfacción de que el cuerpo me lo pida –que son bastantes veces dada la proximidad del sitio donde vivo y la predisposición de mi persona- muchas veces no sé exactamente qué es lo que busco, siempre tengo alguna oportunidad de hablar con alguien, de subirme a alguna atalaya, de buscar las fuentes, prospeccionar los numerosos barrancos, buscar en los sitios que me parecen apropiados las huellas de ocupaciones anteriores: no sé qué busco; quiero ver en algún sitio o en algo qué relación sublime tienen las gentes de la rambla con su ermita y en qué se exterioriza, quiero ver en esa cotidianeidad de aparente despreocupación, en esa asunción que hay del santuario como parte del paisaje sobre la que escasamente se repara, un rasgo que delate no sé qué relación de recelo, de vocaciones silenciadas, de envidia de las estancias soleadas y ocultas, de admiración de la obra extraordinaria, de tranquila complacencia con la mimesis perfecta del edificio con su entorno. No sé qué les han sugerido a los habitantes de la rambla tantos siglos de compañía, de vigilancia desde su alta posición, de dádivas y limosnas en tiempos de carencia, de esa altiva displicencia de los administradores religiosos, y también los momentos de gozo, las pequeñas satisfacciones personales que se condensan casi siempre en la mirada feliz de algún niño; las promesas, la vecindad apremiante de lo sagrado.

Por eso llevo adelante mis pequeñas traiciones al método etnográfico que viene siendo considerado el más adecuado en el intento de establecerse como científico. Y, aunque éste muestra patente su inclinación por la exhaustividad, por la delimitación, por el más fidedigno contorneo posible hecho a base de un empeño milimétrico, paulatino, sucesivo y jerarquizado de constatación de los rasgos sociales, tengo la sensación de que hay algo en cada uno de los hombres y mujeres que se me escapa entre datos y estadísticas. Puede que esta postura oculte en realidad una limitación o ponga en duda capacidades para el trabajo, pero lo cierto es que impongo a mis visitas una suerte de encuentro aleatorio, de arbitrariedad. No selecciono intencionadamente mis entrevistas –excepto por ejemplo las que tengo con el lego o con otros personajes muy señalados por su proximidad al santuario–, en la mayoría de los casos son totalmente azarosas; parece como si la dispersión habitacional y la propia distancia territorial que los vecinos marcan entre sí me llevaran a mí a este planteamiento metodológico anárquico e imprevisto. No sé, desde luego, si estoy en condiciones de alinearme a esa postura que Manuel Delgado describe en su magistral capítulo “la observación flotante” (M. Delgado, 1999), o si se cumplen en mis componendas metodológicas las circunstancias que el autor considera para una observación de lo urbano; ni siquiera sé si es todavía más arriesgado justificar mi ‘desorden’ invocando ese concepto rompedor que es el ‘conocimiento nómada’ de G. Deleuze. Mi preocupación son las formas de nombrar y convertir en discurso ideacional –si no estuviera todavía tan enfrentado al discurso formal diría que mi preocupación es relatar– la experiencia de la vida diaria que estructura una época determinada y se ubica en un sitio en el que han interferido a veces de manera directa ciertas explicaciones de sentido de la vida que fueron imponiéndose en su ideario o imaginario.

Manuel Delgado sugiere una trasgresión del método de observación canónico en antropología para servirse de él en la complicada trama urbana. Yo, humildemente, he llegado a la conclusión de establecer una ronda de personajes que se van asomando a mis páginas casi por imposición del destino, o al menos de la mera suerte. La duda que surge de esta apuesta metodológica se alimenta del hecho de que si cada una de las personas con las que hablo resulta ser una experiencia enriquecedora ilimitada, si en cada caso queda la impresión de no haber tocado fondo, si cada una de estas personas es un pozo de conocimientos, de nuevas sugerencias, de invitación a miradas cada vez más sugestivas de

guías fiables de este camino incierto: ¿No debería entonces tener que verlos a todos, uno por uno? Es más ¿Tendría que dedicarme de ahora en adelante exclusivamente a hablar con todas y cada una de las personas que voy conociendo? Está claro que esa dispersión a la que a menudo hago referencia impone una forma de funcionamiento *sui generis* hasta el punto de que tengo la impresión de que verdaderamente cada persona habitante de estas ramblas es un mundo distinto, peculiar y autónomo. No recojo, me es imposible, opiniones que hagan posible la elaboración de pequeños paquetes homogéneos de información. Y puestos a hablar de estas cuestiones de método -de limitaciones tal vez-, diré que me resulta difícil conversar con las mujeres. Es otra imposición clara de la dispersión habitacional a pesar de que las mujeres colaboran y mucho en los quehaceres agrícolas y ganaderos y por supuesto en otros de más obligado cumplimiento para ellas como es el cuidado y disposición de la casa. Las mujeres tienden más a una visión absolutamente devocional de su relación con el santuario, no aprecian, o al menos no lo manifiestan, esa relación más mundana, más vecinal que entablan los hombres, salvando y contemplando todas aquellas distancias de reverencia religiosa que haya que salvar (en cada caso). De todas formas se denota en los criterios derivados de la observación un individualismo exacerbado, se podría decir que apenas los lazos de parentesco son capaces de romper esa inercia. Salvando las células familiares, es decir los padres y los hijos en una unidad familiar, las relaciones posteriores a la emancipación de los hijos se convierten en interesadas e independientes. Eso no quita que por ejemplo determinadas tareas agrícolas que requieren la colaboración de un grupo nutrido de gente se lleven a cabo entre todos los miembros de una familia a veces con parentesco de segundo grado o incluso que participen en ella vecinos muy allegados, dándose siempre la condición de la ayuda recíproca, lo que en otros lugares se llama 'a tornapeón'. Lo cierto es que el carácter y la forma de vida imponen unas relaciones frías, no distantes ni de enemistad clara, pero sí perfectamente delimitadas en lo que de roce personal tienen y, por tanto, en las obligadas comparecencias rituales, en los encuentros que hacen *communitas*, en las pequeñas concesiones personales a los mecanismos de colectividad, trasluce ese individualismo de las relaciones primarias, de las relaciones interpersonales.

Otro caso distinto, que es en realidad una actitud distinta, es el de los emigrantes, las familias que han tenido que irse a otras regiones o a otros países para

trabajar, porque generalmente no poseen la tierra y en todo caso no es lo que les da de comer; luego, esa relajación en la propiedad y el uso de la tierra les sitúa en una posición más 'generosa', más abierta y franca, pero como veremos más adelante, contradictoria – como, creo, no podía ser de otra forma-. Incluso la relación con el Santuario de estos emigrados vueltos a sus casas, o en proceso de vuelta, se sacraliza, pierde los inconvenientes y los pequeños resquemores de la convivencia continuada y se convierte sin duda en un referente, en un claro símbolo de todos los otros valores que se tambalean al producirse un exilio económico: la imagen sagrada de la casa paterna y los paisajes idealizados desde la distancia. Aquí si juega el Santuario un papel fundamental. De hecho en las conversaciones con el lego o con cualquier otro responsable del edificio religioso se habla continuamente de los emigrantes vueltos a casa o en visita ocasional, pues son ellos los que de una manera más clara imponen un protagonismo que va desde los donativos más sustanciosos hasta la no menos importante 'pasión'/devoción demostrada.

Es curioso, pero el alubión de emigrantes que vuelven en verano para sus vacaciones en estos sitios no les da, contra lo que pudiera parecer, más impronta cosmopolita y por ello urbana. Creo que en estas venidas de familiares emigrados que se repiten cada verano se reproduce un fenómeno que de alguna manera choca con la lógica, pues en lugar de propiciar esa supuesta sintonía con lo urbano lo que hacen es acentuar sus características relacionales de carácter no urbano. Intentaré explicar más extensamente esta apreciación:

La población de nuestros lugares en cuestión crece durante los meses de verano, pero fundamentalmente en agosto, alrededor de un 100%, es decir literalmente dobla su población. Es imposible establecer las cifras de este crecimiento provisional y eventual pues no hay forma administrativa de control sobre esto, hay que hacerlo pues con un recuento de la gente que ocupa las casas y en número aproximado la media de gente que unos años con otros vuelven durante el verano. Los lugares de origen suelen ser los mismos de la emigración tradicional: algunas regiones francesas, Alemania y en menor medida otros países europeos, y sobre todo Cataluña y Valencia. Pero no es esa cuantificación la que interesa a nuestro argumento inicial, ni siquiera en los elementos etnográficos que aporta. La llegada de estos veraneantes es recibida con diferentes actitudes como no podía ser de otro forma; no vamos a decir que molesten ni que las distintas familias de acogida no

quieran y se alegren de esa llegada, pero unas veces viene bien y otras no tanto. Las casas se encuentran en diferentes condiciones en el curso de los años, y la vida de los que moran en ellas también.

Fundamentalmente estas gentes que vuelven temporalmente necesitan reencontrarse con su estado primitivo, eso significa que añoran el viejo orden aunque esté cargado también de connotaciones amargas, pues esa vida les obligó a emigrar, a escoger otros destinos laborales que les permitieran vivir y sobre todo un futuro para sus hijos. Digamos que aquí la nostalgia supera, en el imaginario de todos ellos, a la realidad económica y a las perspectivas laborales realizadas. Lo que esperan encontrar cuando llegan son las cosas como estaban, con su significado anterior, aunque paradójicamente eso fue lo que les hizo marchar; lo contrario desordena su certeza de cómo han vivido y encauzado su vida, pues la vida de los emigrados, como la de los exiliados, se queda de alguna manera prendida en un espacio sin tiempo, y lo que se desea es encontrarse en ese tiempo con la ilusión de retomar o de certificar la conveniencia de lo decidido. Para que se justifique esa decisión y el sacrificio que ésta supuso, el que vuelve tiene que encontrar el tiempo detenido porque de lo contrario se desestabiliza una jerarquía de preferencias y de decisiones que no fueron absolutamente libres y que por ello supusieron una ruptura en ese orden.

Por eso, paradójicamente como he dicho, no son los coches más o menos lujosos, los regalos y, más que todo eso, que muchas veces son sólo intenciones, lo que se cuenta, la manera en que ellos, los que vienen, adornan y justifican con historias maravillosas de su tierra de acogida su decisión de haberse marchado en su tiempo, los que pudieran dar un hálito de modernidad a estos sitios, sino que fundamentalmente son estos mismos sitios los que han adoptado otras formas, los que verdaderamente han evolucionado, de manera que tienen claro que eso mismo que aquí tratamos de analizar es en sí un signo de modernidad. En definitiva, aquella vieja estampa de los emigrados volviendo a sus lugares de origen anclados en un tiempo inamovible y que traían con ellos algunas visiones de la verdadera modernidad, es obsoleta y falsa.

Pero son sobre todo las ganas de ir a todos sitios, que es una manera de refrendar que aquella decisión fue acertada, de hacerlo todo y de verlo todo lo que da la

clave de una “vuelta atrás”, de un deseo de que nada cambie para ponerlo frente a lo que todo cambió.

No quiero que parezca que dirijo mis frustraciones contra estas gentes absolutamente inocentes –y pensándolo fríamente, víctimas- que vuelven religiosamente cada verano, por múltiples razones pero fundamentalmente porque ¿dónde van a ir? Yo creo además que esta tendencia, perfectamente apreciable, a que sea cada vez menor el número de los que vuelven en estas fechas veraniegas se debe a que, además de que el número de emigrantes es menor, ya no encuentran aquel lugar anclado en el pasado en el que los contrastes con su tierra de acogida y con su nueva vida de asalariados en la gran ciudad era patente; ahora no perciben esa diferencia; y ese pienso que es el motivo por el que hoy, cuando verdaderamente se disfruta la vida en un cortijo, al que no le falta de nada, la gente no prefiera estrictamente ese destino.

Hay una tendencia casi automática, una inercia en depositar rasgos definitorios como de manera consabida en las grandes oposiciones que nos dan una medida masticada del mundo, que funcionan siempre como realidades maniqueas, esto es, que una en su existencia justifica y define a la otra (blanco y negro, día y noche, justicia o venganza, salvación o perdición, felicidad o desgracia, paz o hecatombe, pero también y porque interesan más a nuestro argumento, teoría y práctica, científico o especulativo, real o ficticio...): los vertiginosos cambios que está propiciando nuestro tiempo parecen tener para nosotros su imagen más real en la ciudad y más aún en ciudadanos que parecen ser ellos mismos la expresión del cambio y que pueden ser considerados por ello como un conjunto (en el sentido más ‘posmoderno’ de la expresión, *hic est* sin realidad social colectiva)<sup>9</sup>, sin embargo son precisamente éstos los más preparados para tales cambios y sin duda a los que menos desconcierta. Cuando nos planteamos esta cuestión en relación con la dicotomía rural/urbano-campo/ciudad -para muchos, como hemos visto en otro lugar, no pertinente en el análisis social-, nos parece inmediatamente que los grandes cambios no se operan más que en el terreno social urbano, aun asumiendo aquella vieja idea de Baudelaire de que la ciudad cambia hoy más velozmente que el corazón de los mortales que moran en ella; sin

---

<sup>9</sup> Para esta cuestión del vértigo del cambio y sus paradojas ver Enrique Gil Calvo (2001) *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*, Madrid, Taurus.

embargo donde repercuten con más fuerza es en el terreno social más alejado de la evidencia de los propios cambios. El hecho de que los indicadores de estos grandes cambios, el teléfono móvil, el ordenador o cualquier otro, sean reconocidos y adoptados con esa normalidad inteligente de los lugares periféricos del medio urbano, supone más receptividad y más permeabilidad a los cambios que el propio centro. En el medio urbano los cambios se asumen por una especie de necesidad colectiva, por un arrastre del cauce social; en las periferias existe una asunción despierta de los cambios en los que es posible apreciar mejor su dimensión, su significado, su imprevisión y su efecto en la cotidianeidad, aunque no pueda entenderse de igual manera su aplicación funcional inmediata. Según las palabras de Gil Calvo “podría ser el culto que se rinde al simple hecho de cambiar por cambiar” (Gil Calvo, 2001) lo que vendría a diferenciar, según mi idea, a los habitantes del centro de los de la periferia de lo urbano (evidentemente con el juego centro/periferia no me refiero a la disposición geográfica urbana, sino a otra geografía más virtual que es en realidad una concepción de la vida o una manera de habitar el mundo). El entendimiento de esa relación ya no se basa en elementos de una comparación maniquea, ya no es necesario suponer una ignorancia de los cambios en el medio no urbano para dotar de plena existencia y de pleno sentido a los cambios en el medio urbano. No hace falta esa balanza de luces y sombras para comprender que, tratándose de efectos parecidos, los cambios operan significativamente más en los sitios donde no son esperados. El habitante urbano, según los rasgos que quería otorgarle Baudelaire, que como vemos coinciden en espíritu con los de Gil Calvo, ‘espera’ los cambios como un culto, ese es uno de los rasgos de su posible identidad, de lo que él sabe que es una forma especial de habitar el mundo: los espera y los acepta, pues, como algo que conforma su estilo y su decisión más o menos voluntaria de habitar el mundo. En el habitante no urbano los cambios tienen otro sentido, significan que ha de abandonar paulatinamente un estado para asumir otro no muy lejano y extraño pero diferente; siente el paso del tiempo y el peso del cambio. Creo que la gente en la periferia de lo urbano habla tanto de otros tiempos no exclusivamente por nostalgia sino por el temblor que provoca el vértigo de los cambios; cada día se tiene la conciencia de que les ha pillado desprevenidos esta avalancha de cambios absolutamente desbordantes, inimaginables, inéditos, casi imposibles.

### **La observación próxima (de la mirada alejada a la mirada compartida)**

Los heremas o las vínculas, los pequeños rasgos distintivos de lo que conforma la naturaleza de las relaciones sociales, son para el caso de los habitantes de estas localidades expresables en la noción de individualidad, el 'cada uno *pa* su pelleja' funciona aquí con claridad meridiana y sin embargo por encima de eso se puede hablar de comunidad. Puede decirse que aquí sí se pone a prueba la idea de situación, entendida, según las teorías de la Escuela de Chicago y luego del 'interaccionismo simbólico', como los átomos básicos de la vida social. Es decir, el acontecer diario modela una serie de vínculas que hacen posible lo social, más allá de la sociedad vista como sustancia, como una serie de estructuras prefijadas, existentes, y muy próxima a la idea que ya estuviera presente en la sociología de G. Simmel de lo social como 'un acaecer'. Es, en definitiva, lo que Henri Léfèbvre ha llamado 'momentos'. Aunque todas esas nociones tienen aquí, y bajo mi perspectiva, una dispersión que se asemeja a la propia dispersión de los cortijos. Pero esta reflexión que pudiera considerarse cargada de retórica, está traída a colación porque precisamente alumbra sobre la naturaleza de las relaciones entre personas y no tanto de la estructura de los grupos tal como nosotros, los analistas de lo social, los proponemos como modelos para intentar entender la 'realidad social'. Intentaré explicarlo sobre consideraciones del propio trabajo de campo.

Como he señalado en diferentes partes de este texto, es muy fácil perpetuarse en la dicotomía clásica rural/urbano, otorgándole a una parte –lo rural– características relacionadas con la solidaridad social, en los mismos términos en que lo hizo Durkheim cuando habló de solidaridad mecánica. Es decir, una suerte de determinismo que define más a la propia sociedad sobre la que se aplica que no a la naturaleza de las relaciones entre las personas que la conforman. Yo siempre he sospechado que esa estructura solidaria era, es, aparente, una especie de fachada de la casa que guarda en su interior otro tipo de interacciones que no son mecánicas y de existencia definitiva, sino que por el contrario responden cada vez a unas circunstancias distintas y son en sí mismo cambiantes. Cuando,



tan a menudo como suelo hacerlo, me encuentro con el comentario de “el que la lleva la entiende” (a la sazón una frase de una copla popular muy conocida y que sirve como refrán) tengo que pensar que no se trata precisamente de una frase resignada y fatídica como cabría esperar de una sociedad cerrada, sino todo lo contrario, pues me pone de evidencia que efectivamente existe un reflejo de las ‘sociedades tradicionales’ que puede inducir a la idea de respuestas homogéneas ante la vida, pero traspasada esa fachada la frase es una reivindicación de la individualidad ahora en el sentido social del término, o mejor de la capacidad individual de trascender lo preestablecido. Aunque en realidad no tiene que trascender nada, pues ese preestablecimiento no existe más que en el modelo explicativo que se argumenta desde los análisis disciplinares.

“El que la lleva la entiende” se refiere, en uno de esos rasgos definitivos de sabiduría, a la vida misma y está perfectamente conectado con ese otro dicho tan genérico como cierto de que “cada persona es un mundo”. En ambos, considero que se opone una ‘resistencia’ a la idea contraria, la de uniformidad. Y utilizo el término ‘resistencia’ porque claramente la uniformidad interesa de manera particular a la política y a la ciencia, o más exactamente al ejercicio de la política y a la ciencia entendida como única óptica posible.

Toda esta serie de cosas es relacionable con los ‘lugares de memoria individuales’<sup>10</sup>, que son, a grandes y resumidos rasgos, los pequeños lugares -aun virtuales, imaginados o simbólicos- que tienen significado para una persona mientras que son perfectamente banales para otras. Evidentemente, estos lugares de memoria están sometidos a la estratificación de niveles sociales, desde el individual, el interpersonal, el microsocioal o el macrosocioal, y lo están porque en el nivel inferior se cargan de significado por la experiencia personal y en los niveles superiores lo hacen por impulso común: la institución, los rituales, los símbolos...

¿Se puede pensar en algo más alejado de las características que para una posible definición de lo urbano nos ha dado últimamente M. Delgado que este *habitat* social y geográfico descoyuntado y disperso? Y, sin embargo, en el fondo tenemos que hablar también de cierta urbaneidad, de ciertos lazos vinculativos, de unas relaciones, a veces, que no podemos por menos que englobar en aquella definición.

---

<sup>10</sup> Cifr. Claude Javeau en el libro de Alicia Lindón *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad* (2000)

Ahora queda la tarea -que no sé si seré capaz de realizar- de establecer y esclarecer las analogías, los puntos de contacto, y las divergencias, los no encuentros entre dos formas de organizarse en sociedad, o por mejor decir en que la vida nos ordena socialmente, que son en principio tan diferentes y tan dicentes de estructuras distintas. En principio me arriesgaré a nombrar una diferencia de fundamento entre ambas formas: lo urbano hace suponer una estrategia aleatoria, un tanto circunstancial, convencional de establecer esos lazos relacionales, mientras para la forma social rural o comunal cabe pensar en el concurso de la 'fuerza' socializativa que otorgamos a la *tradición* y a sus componentes simbólicos y rituales. En nuestro caso no hay *lugares urbanos* en los que pueda darse un desarrollo de las relaciones que diseñan lo urbano y que tan brillantemente nos define M. Delgado. Es decir, las que se encierran en un juego de adjetivos como esporádicas, inciertas, incalculables, oscilantes, asociaciones efímeras, frágiles, no uniformes ni orgánicas, deslocalizadas y precarias (lo inopinado, imprevisto, sorprendente, oscilante). En los lugares o en los momentos públicos 'impuestos' por esa cierta inercia social, reificada por una determinada corriente histórico cultural de la pequeña sociedad rural que estudiamos, hay algo de fatídico, pautado y ritual, establecido, consolidado, sin opción a la improvisación y al desequilibrio. Hasta en el caso extremo de la informalidad de esas reuniones casi familiares para tomar el fresco de las tardes de julio en la puerta de las casas o en la diminuta placeta, se da una compleja heterogeneidad de incontables personalizaciones *versus* una previsible respuesta social pautada. Me gusta también reconocer en la observación lo que sucede en el espacio público urbano como algo próximo y parecido a la idea de escenografía/coreografía *versus* otras escenificaciones carentes de anarquía, de poder improvisador y de sorpresa.

Hay más 'distancia' entre personas que en una ciudad comparten eventualmente espacios comunes, que entre otras que de vez en cuando se ven, que coinciden temporalmente, pero a las que les une un lazo tribal, en cierto sentido menos arbitrario que el de aquellas. También es verdad que esa 'distancia' que intento cuantificar se encuentra ideológicamente mediatizada por una serie de valores que solemos otorgarle, como sentimental, confidencial, íntima, o que se resuelve en unos tipos de relaciones con esas características: casi familiares, de conocimiento parental. Sin embargo, para un análisis antropológico de rasgos distintivos elementales en la relación social, de moléculas que en

su mínima existencia conformen esa idea de lazo que virtualmente gobierna la malla plurívoca y multicircunstancial que es la sociedad, la comunidad, la colectividad, habría que olvidar la carga emotiva y dejar que fluyan ante nuestra mirada aquellas pequeñas cosas sin importancia, esos contactos triviales, informales y desprovistos de pauta, que hemos aprendido a obviar y que no consideramos relevantes. Si nos auxiliamos, como otras tantas veces en antropología, de los métodos y consideraciones de la lingüística, que encontró en su objeto de estudio, la lengua, rasgos mínimos distintivos que configuran como moléculas los conceptos de forma, sonido y significado –morfemas, fonemas y sememas-, encontraremos también en el análisis de lo social una gran heterogeneidad molecular, gavillas de estos rasgos distintivos de mínimo contenido y que yo me propongo llamar aquí ‘vínculas’ o ‘vinclas’ (aunque quizá lo suyo sería llamarlas <heremas>, por el latín <haerere>, de donde coherencia/cohesión/cohesivo, adherir/adherencia/adhesivo, inherente/inherencia), en espera de una sugerencia mejor o de que alguien encuentre el étimo adecuado para poder designarlos de algún modo.

### **Heremas**

A nadie escapa hoy el hecho del enorme valor teórico de las propuestas de Lévi-Strauss y de ese periodo de colaboración científica entre él y Roman Jakobson, máximo representante entonces de la lingüística estructural. La mayoría de las propuestas de alcance epistemológico así como de los procedimientos de la Antropología de L-S son perfectamente vigentes en la actualidad, incluso cuando en algunos de sus aspectos se haya evolucionado, las propuestas del filósofo antropólogo no aparecen como incompatibles. Se trata de lo que en otros campos del saber, sobre todo en la literatura de creación, se ha venido considerando un clásico, es decir, también en lo que llamamos literatura científica, una producción que abre dimensiones nuevas antes que incompatibilidades. Casi todas las teorizaciones levistraussianas aun en los casos más arriesgados y polémicos pueden ser consideradas hoy como pertinentes y relevantes, en ese sentido de haberse convertido en un

clásico; o dicho de otra manera, sus teorías originales no son arrinconadas por la fuerza de las nuevas sino que éstas se acomodan a aquéllas, las superan en todo caso, pero sin convertirlas en obsoletas.

En esa ‘colaboración’ intelectual entre los dos sabios estructuralistas hay un campo que ha resultado especialmente fructífero para las disciplinas que tienen por objeto de estudio ‘lo social’, es el de la descomposición estructural en rasgos mínimos que contienen, en el caso de la lengua, sonido, forma o significado –fonemas, morfemas y sememas- y en el de la filosofía social o antropológica los que aportan un mínimo sentido en fenómenos sociales como la alimentación, el parentesco, los mitos –alimentemas, parentemas, mitemas...-. Esta operación de descomposición tiene claramente un antecedente matemático –los mínimos múltiplos comunes- y en realidad ambas disciplinas, la matemática y la social, son esencialmente idénticas, la intención en las dos es evidenciar que, como modelo explicativo, somos capaces de advertir una estructura en cada caso. Es, pues, un procedimiento absolutamente moderno, en el sentido en que se evidencian una serie de claves de la explicación metodológica fundamentadas en una exploración sistemática, que a la luz de la propuesta lingüística desarrolla toda la gama de posibilidades de oposición binaria.

Mi propuesta, que más adelante formularé, viene a insertarse en la preocupación por la adecuación y readecuación de los procedimientos metodológicos fundamentalmente, aunque también en el avance de la necesaria malla epistémica, a partir de lo que se ha venido denominando el giro de la antropología hacia el estudio de la sociedad compleja. Este giro ha supuesto, como ya digo, una rehabilitación metodológica, toda vez que se redefine el objeto de estudio de la antropología tradicional, y que por lo tanto cambian cualitativamente las formas de análisis al haber cambiado también la propuesta de objetivos. Muy resumidamente, y por tanto también algo de forma abusiva, podemos concentrar en una fórmula el significado de este giro de la antropología al que me refiero: ya no interesan tanto las formas constitutivas de los diversas y heterogéneas maneras en que los hombres se agrupan, su ‘lógica interna’ y la serie de juegos y tensiones que institucionalizan esos agrupamientos, como la naturaleza misma de las relaciones que dan vida, que se realizan o que cobran existencia en esa suerte de agrupamientos. No son ya estas formas de agrupamiento -entiéndase grupos, colectivos, comunidades, sociedades...-,

que habían venido jugando un papel sustitutivo de las primeras preocupaciones de la antropología en su afán por la descripción de la enorme diversidad cultural y social –y también como es lógico de conducta y de comportamiento pero fundamentalmente de cómo se enfrentaba el hombre al sin sentido de la existencia-, de las infinitas maneras de habitar la tierra y de pensar su sitio en ella, las que interesan, cuando, digamos, no que se agotan estas formas sino que sencillamente son trascendidas epistemológicamente. Algo tan sencillo como que para saber algo sobre esa enorme complejidad de la existencia del hombre sobre la Tierra no sólo tendré que preocuparme por lo distinto a mí –en los lenguajes de la época, lo exótico, lo primitivo, lo lejano, y hasta incluso lo inexplicable, el ‘otro’-, sino también a mí mismo como parte de esa diversidad. De pronto el hombre urbano, moderno, occidental e industrial se convierte en objeto propio de la antropología, compartiendo protagonismo con cualquiera de los pueblos exóticos que habían venido ocupando en exclusiva esa preocupación; desde luego, todo esto, previo paso por un estado de estudios intermedios que sirvió como ensayo de ese gran cambio de percepción que se avecinaba a pasos agigantados: el estudio de los agrupamientos que todavía funcionaban como modelo e imagen de aquellas comunidades ‘primitivas’, es decir, las comunidades campesinas, las marginalidades sociales, las etnias más o menos disueltas o aculturadas entre las sociedades occidentales, en resumen, aquellos objetos sociales que aparecieran bien contorneados, delimitados y fijos, exactamente a imagen de las que se habían estudiado en aquella época gloriosa e insustituible de la antropología como ciencia de la diversidad cultural humana.

### **Un breve repaso a la historia**

Los primeros estudios de fonética se realizaron hace más de 2.000 años y los llevaron a cabo quienes estudiaban el sánscrito, como el gramático Panini que se ocupó de la articulación fonética para establecer la pronunciación inalterable de los libros sagrados en las ceremonias y los ritos. El primer fonetista del mundo moderno fue el danés J.

Matthias, autor del tratado *De Litteris* (1586). El matemático inglés John Wallis, que era maestro de los sordomudos, fue quien primero clasificó las vocales según su punto de articulación (1653). El alemán C. F. Hellwag inventó el triángulo vocálico en 1781. Diez años más tarde, el físico austriaco Wolfgang von Kempelen inventó una máquina que producía sonidos. El médico alemán Hermann Helmholtz, que escribió *Sensaciones del tono* (1863), inauguró el estudio de la fonética acústica; el abad francés Jean Pierre Rousselot fue el primer investigador de la fonética experimental y escribió *Principes de phonétique experimentale*, que se publicó entre los años 1897-1908. También en el siglo XIX se empieza a estudiar la fonética desde otro ángulo y se esboza la teoría del fonema por Jan Baudouin de Courtenay, y la formula el fundador de la escuela estructuralista el suizo, Ferdinand de Saussure. En la escuela de la fonética descriptiva y articulatoria trabaja el español Tomás Navarro Tomás, que escribe *Manual de pronunciación española*, su discípulo Samuel Gili Gaya publica en 1961 los *Elementos de fonética general*. En los Estados Unidos el lingüista Leonard Bloomfield y el antropólogo Edward Sapir contribuyen de forma decisiva a la teoría fonética, mientras el creador del Círculo de Praga, Roman Jakobson, desarrolló la teoría de las características universales de todos los sistemas fonémicos. La escuela española de fonética tiene dos líneas de trabajo: la estructuralista que representa Emilio Alarcos con su obra *Fonología Española* publicada en 1969 y la acústica representada por Antonio Quilis colaborador del fonetista danés Bertil Malmberg, que publica *Fonética y fonología del español* en 1963. Los ‘descubrimientos’ sobre nuestros propios códigos comunicativos se asemejan a las continuas ‘exploraciones’ que sobre su mundo novedoso y extraño hacen los niños en su edad de sorpresa y aprendizaje<sup>11</sup>, y cada nuevo descubrimiento enriquece y explica un poco más nuestras mecánicas perceptivas y, por lo tanto, nuestra imagen del mundo. Cuando ya parecían definitivas las aportaciones de L. Wittgenstein y M. Heidegger, que hay que sumar al breve itinerario señalado con anterioridad, N. Chomsky y S. Pinker vuelven a dar otra vuelta de tuerca sobre la relación de la lengua y las formas cognitivas, precisamente invocando la vieja idea del *sustancialismo* lingüístico. El lenguaje, por mucho que nuestros ciclos formativos –con sus

---

<sup>11</sup> Y, según el criterio que Peter Sloterdijk expone en su recentísima, contundente y extraña incursión en el mundo del pensamiento sobre etapas de preconciencia social (*Esferas I*, publicado por Siruela en 2003), incluso en el tiempo uterino, bastante antes de nacer, ya se traban aspectos importantes de la conciencia y de la futura personalidad.

espantosos libros de texto- se hayan empeñado en proyectar como un asunto empalagoso y como un montón de nombres de difícil memorización (otro punto en común con las matemáticas), es la medida y la desvelamiento de la existencia, y por ello, en la observación social, por muy empírica que queramos que ésta sea, no podemos obviar todo el infinito despliegue de rasgos portadores de condición humana que en él se dan. En mi propuesta de descubrimiento de rasgos mínimos se confunde lo social y lo lingüístico, como no podía ser de otra forma.

El verbo latino <HAERERE> ha dado lugar, en las lenguas romances, a una extensa familia resuelta en torno al lexema <her->, en la que podemos computar una serie de verbos, sustantivos, adverbios y adjetivos castellanos (y como es lógico de su inmenso campo dialectal) como adherir, coherencia, adherencia, herencia, adhesivo, cohesión, coherente, inherente, etc. Todos ellos están agrupados semánticamente por un significado próximo a ‘ligados entre sí’, ‘juntos’, ‘pegados’, ‘relacionados’. Demos, no obstante, un pequeño repaso a los significados que María Moliner recoge en su archiconocido diccionario. Dice la autora que ‘coherente’ se aplica preferentemente a cosas, ideas o doctrinas, etc., “por sus relaciones o por su estructura u ordenación”, y significa genéricamente ‘estar adherido’, o también ‘acorde, congruente’, “tal que las cosas o partes de que consta se relacionan todas unas con otras de modo que constituyen un conjunto con unidad y sin contradicciones: ‘un sistema coherente de unidades físicas’” (M. Moliner, 1990). Una definición lexicológica pero que, como vemos, resulta ser una aportación novedosa a las aproximaciones definitorias de la naturaleza de las relaciones sociales en lo que llamamos ‘antropología urbana’ *avant la lettre*. Para la autora, ‘inherente’ “se dice, con respecto a una cosa, de otra que está en ella o va junta a ella como propia e inseparable”, y asevera, como ejemplo concluyente, que “la sociabilidad es inherente al hombre” (M. Moliner, 1990). ‘Adherente’ y ‘cohesivo’ son términos ya muy familiares para las definiciones de lo social, de la socialidad -en término de Maffesoli- o, en un lenguaje más clásico, de la sociabilidad.

Pero viene a redondear nuestra propuesta un término relacionado con una vertiente muy novedosa en estudios sociales y humanos: el patrimonio. Y resulta muy oportuna dado que una de las ideas que guía esta tesis que intento desarrollar en estas páginas es la de que la idea novedosa de ‘patrimonio’ sustituye, como último capítulo de

los procesos de secularización, la percepción del referente religioso como propiedad espiritual –ahora podríamos decir, como inherente al hombre- por el de patrimonio como referente de un nuevo sentido de propiedad, una propiedad civil y simbólica, que nos viene dada también por cierta inherencia, la de lo social, la que propicia la historia común de los hombres que han poblado la tierra y de los que hemos heredado no sólo los bienes materiales sino también las formas de pensamiento y todas las claves y maneras expresivas y comunicativas, los conocimientos generados y también según las últimas aportaciones los silencios, las inexistencias, los patrimonios invisibles (los olvidos como parte de la memoria, pues lo mismo que la fantasía es un ‘departamento de la verdad’, el olvido también lo es de la memoria). Como todos sabemos el término dispuesto para designar esta idea de lo patrimonial es en inglés ‘heritage’, frente a los todavía vigentes del francés ‘patrimoine’ y del castellano ‘patrimonio’. Profundizar en cómo se ha dispuesto la elección de esos términos y su alcance etimológico es una cuestión que escapa aquí y ahora al argumento de estas líneas, y no ciertamente porque no sea del máximo interés. Por mi parte me conformaré ahora con reseñar la importancia de esta diferencia en la elección (evidentemente inconsciente como todos los hechos y procesos del habla) de un término y de otros. Patrimonio, como término y noción, es más romano, más mediterráneo, hace alusión etimológicamente al padre como alma de la evolución civilizatoria, como institución, orden y demarcación del poder natural; el término anglosajón, tomado a su vez también del latín, pues ‘heritage’ es una palabra de origen latino, pero que en las lenguas romances no ha adoptado ese sentido estricto de patrimonio, para las que como hemos visto existe claramente este último, es mucho más abierto y suscita evocaciones un tanto fatalistas y por tanto es conceptualmente más genérico y abstracto que el de patrimonio. En uno el lexema etimológico es pater- y en otro lo es her-; en el primero, el sentido es estricto, deudor casi edípico de una palabra teogónica y de hecho sustitutiva de la unicidad de Theos –o, etimológicamente, teo--, en el segundo, se habla de una abstracción, de una consustancialidad mas que de una sustancialidad, éste indica una suerte de movilidad o de dinámica, frente a la inmovilidad de lo único en aquél.

Bien, como ya se ha indicado el término ‘heritage’ procede del latín pero es la palabra inglesa para designar ‘patrimonio’, y procede del verbo HAERERE, que como acabo de decir más arriba da lugar a todo esa familia léxica tan relacionada y tan familiar a las



explicaciones de la naturaleza de lo social. Así, la palabra inglesa que tiene correlaciones de sinonimia con las españolas herencia, heredaje, heredad, heredamiento y heredananza – muchas de ellas, como vemos, hoy en desuso–, un despliegue semántico muy característico de la lengua castellana y que posiblemente tenga mucho que ver con el hecho de la elección convencional de ‘patrimonio’ frente a ‘herencia’, tiene según J. Corominas un fundamento etimológico que arranca del sustantivo latino *haerentia* ‘cosas vinculadas’ –otro de los términos de clara utilización definitoria para nuestra disciplina en lo que a lo social concierne–, ‘pertenencias’, a su vez neutro plural de *haerens*, y éste participio activo de HAERERE ‘estar adherido’; que en castellano sufrió el influjo semántico de heredad y heredero y su familia léxica, tomando el significado de ‘bienes y derechos que se heredan’. Está documentado por primera vez en documentos burgaleses en el año 914 y desde entonces se vino utilizando comúnmente. No conozco en profundidad los fundamentos etimológicos del término inglés ‘heritage’, pero he de indicar que en castellano, aun como ya se ha dicho documentado desde muy antiguo, no siempre ha tenido el sentido estricto de algo que se hereda sino que, como atestigua Corominas, tomado del bajo latín notarial el vocablo *haerentia* venía a significar ‘pertenencias, terrenos vinculados’ (todavía en Canarias y en otras regiones españolas heredamientos y heredades se utiliza para nombrar un conjunto de tierras o pagos)–otra vez el vínculo, y en este caso más social que familiar–; de manera que puede interpretarse de la idea del etimólogo que primero fue la acepción que tiene que ver con los bienes de uno y después pasó a tener el sentido de los bienes que se han heredado. Sí certifica el autor la forma anglosajona (o inglesa antigua) medieval de *heretatge*.

Como he dicho al comienzo de este apartado, considero absolutamente pertinente la propuesta estructuralista de análisis lingüístico que consiste en la descomposición en rasgos mínimos de significado, forma o sonido, y que trasladado al plano del análisis antropológico de lo social y de lo cultural ha dado tan estimables resultados. Vengo a decir que, aunque superados hoy por la ciencia antropológica los presupuestos teóricos de la corriente estructuralista, no sucede así con ese parámetro analítico que se sigue considerando útil.

Habida cuenta de estos antecedentes: muy resumidamente, por un lado, la articulación de nuevas herramientas y parámetros de investigación, observación o prospección social y cultural –la tarea principal de la antropología- adecuadas a la nueva forma epistemológica de definir el objeto de estudio de la disciplina antropológica, algo así como la ‘nueva etnografía’ de la que hablan algunas escuelas francesas de la actualidad, y junto a esta certeza el hecho de la validez de las propuestas metodológicas estructuralistas; y por otro lado, el buceo etimológico en torno al lexema ‘her-’, me permito proponer el término ‘heremas’ como unidad o molécula –rasgo mínimo con contenido, significado y sentido- de lo social. En realidad un herema no tiene por qué ser formalmente una ‘entidad pequeña’, sino más bien una noción elemental, independientemente de que ésta necesite una explicación más o menos abundante.

Un herema, quizá el primero y más evidente, sería el hecho atávico de la prohibición del incesto, tal y como la explica Levi- Strauss y menos en el sentido psicológico de Freud. Como todos sabemos la formulación del sentido de la prohibición del incesto ocupa muchas y valiosas páginas del antropólogo francés, pero cuando aporta la noción fundamental de que la prohibición del incesto es en realidad una forma de provocación de los circuitos de socialidad, absolutamente necesarios para hablar de condición humana, ahí nos encontramos con un herema. A partir de este ejemplo es fácil entrever la multiplicidad de heremas de los que podemos servirnos para un análisis de lo social y que yo intentaré ir desgranando a lo largo de estas páginas.

Quede claro, no obstante, que dentro de mi propuesta hay un elemento clave de conciencia interna. Esto es, comprendo que la articulación de nuevas herramientas analíticas, de nuevas técnicas para una aproximación comprensiva que se ayuda de la metodología para procurarse conocimiento, es un intento continuista de los procedimientos clásicos de la ciencias humanas, y especialmente de la Antropología. Por encima de la incuestionable modernidad estructuralista de esta serie de consideraciones, del origen cartesiano de esta propuesta metodológica no hay excesivas dudas. Dice Descartes, refiriéndose a las operaciones del método: “[...] El segundo, en dividir cada una de las dificultades a examinar en tantas partes como fuera posible y necesario para su mejor solución” (R. Descartes [1637] 1999). Pero como temo el encasillamiento de mi propuesta entre las etiquetas y las fórmulas estrictas de la corriente estructuralista, me apresuraré a

decir que los heremas, según la idea que propongo, no tienen vocación de compendio exhaustivo, sino que por el contrario, quieren servir de llamada de atención de la compleja diversidad de todo acto humano. Algo que el propio Saussure también sabía, aunque la aplastante fuerza de la idea de lengua como sistema no le hubiese permitido su descripción.

Decía Ferdinand de Saussure (por boca de sus discípulos editores): “La fonación de una palabra, por pequeña que sea, presenta una infinidad de movimientos musculares extremadamente difíciles de conocer y de imaginar. En la Lengua, por el contrario, no hay más que la imagen acústica, y ésta se puede traducir en una imagen visual constante. Pues si se hace abstracción de esa multitud de movimientos necesarios para realizar el habla, cada imagen acústica no es más que la suma de un número limitado de elementos o fonemas”. No hay una discontinuidad que pueda ser señalada con exactitud en las unidades fonológicas (al igual que en las ‘unidades o hechos sociales’) se trata de un *continuum* (no sabríamos exactamente dónde empieza y acaba un sonido) y sin embargo “el dato acústico existe ya inconscientemente desde que se encaran las unidades fonológicas; por el oído sabemos qué es una *b*, una *t*, etc.” (de la misma manera localizamos y ‘diferenciamos’ un rasgo social aunque no se dé de manera independiente y desconectada de otros). “La boca y la laringe ejecutan una cadena de sonidos, sería imposible descubrir divisiones en esa secuencia de movimientos articulatorios: no se sabe dónde comienza un sonido y dónde acaba otro”. “La cadena acústica no se divide en tiempos iguales, sino en tiempos homogéneos caracterizados por la unidad de impresión, y ese es el punto de partida natural para el estudio de la fonología”.

Así como “el deslindamiento de los sonidos en la cadena hablada no puede apoyarse más que en la impresión acústica, pero la descripción, que es otra cosa, no se podría hacer más que a base del acto articulatorio, pues las unidades acústicas tomadas en su propia cadena no son analizables... y entonces se advierte que a cada sonido homogéneo corresponde el mismo acto identificable”. Visto lo cual, el fonema es ya una unidad compleja (obsérvese el oximorón implícito en esta definición) que tiene un pie en la cadena acústica y otro en los movimientos articulatorios (o la suma de las impresiones acústicas y de los movimientos articulatorios de la unidad oída y de la unidad hablada) que se condicionan recíprocamente y que a su vez le posibilita la descripción inteligible.

“Pero enumerar los factores de producción de sonido no es todavía determinar los elementos diferenciales de los fonemas. Para clasificar los fonemas importa menos saber en qué consisten que precisar qué es lo que distingue a unos de otros”. “Ahora bien, un factor negativo (en los hechos sociales, una inexistencia) puede tener más importancia para la clasificación que otro positivo”. “Los fonemas son ante todo entidades opositivas, relativas y negativas”.

Como todos sabemos la teoría de oposiciones binarias que tan cara ha sido a la línea saussureana como a toda la escuela estructuralista, se apresta pronto a contraponer al sentido de los elementos aislados y diferenciales esa otra realidad ineludible de lo relacional, que en el seno de la propia descripción de Saussure –y en no menos medida en las propuestas estructuralistas de Lévi-Strauss- que nombra como relaciones sintagmáticas y asociativas. El juego de sintagma y paradigma, aun parapetado en su nomenclatura oclusiva, es una forma de decir cómo nos es dado contar el complejo mundo real.

Resulta ser algo así como los últimos intentos de explicación mínimamente sistematizada en la apreciación de este mundo totalmente desbordado por la evidencia de la complejidad inabordable; pero además complejidad en el sentido que viene dándole Edgar Morin en sus más que afortunadas aproximaciones explicativas al tema. Para él, de manera excesivamente resumida, cuando decimos ‘complejo’ o ‘complejidad’ no nos estamos refiriendo sólo a la composición heterogénea de un hecho, de un acto, acontecimiento, pensamiento o cosa, etc.; o, en todo caso, al haz de rasgos que se interinfluencian o que confluyen, que conforman ese objeto o fenómeno; todo es complejo desde ese punto de vista como lo demuestran palmariamente los avances genéticos y la inmersión en las microexistencias. El dato de los millones de moléculas que hay ‘dentro’ de una célula no puede por menos que propinarnos una desestabilización correlativa de la inconmensurabilidad de todos los universos que se pueden dar en el nuestro conocido, los incontables mundos que existen en todas las dimensiones conocidas o no conocidas de ese que solemos designar siempre con el singular –el mundo- y que es inabarcable para la mente, por mucho que nos empeñemos en explicarlo; la diversidad, comprensible o no, de las formas de existencia; y lo que resulta más interesante para las propuestas de las ciencias del hombre, la metamorfosis que presentan nuestras propias formas de existencia, la naturaleza misma del hombre disgregada por su propia potencia de cambiar las categorías

existenciales: me refiero a la virtualidad, a los almacenes de datos y de imágenes que podemos gobernar, el hombre transformado genéticamente –transgénico-, un hombre sin fronteras sin espacios sin tiempo, que puebla simultáneamente ‘lugares’ y ‘no lugares’<sup>12</sup> distintos, que se aproxima con el vértigo de su tiempo a la cualidad teológica de la ubicuidad y, como ya he dicho en varias partes de este texto, a una dimensión demiúrgica.

Ese planteamiento de duda sobre la eficacia explicativa de las ciencias humanas en los análisis de la complejidad de las nuevas realidades, que pueden ser virtuales pero no ficticias y que desde luego tienen un gran peso como hiperrealidades, plantea de nuevo un paralelismo más que evidente con el arte. Esta nueva forma en que el arte necesita ser explicado, porque no es sólo conceptualizado sino explicado, tiene mucho que ver con la tarea de las ciencias humanas. Ante la compleja inabarcabilidad de nuestros mundos contemporáneos parece como si las ciencias humanas, con sus viejos sueños humanistas, con su bagaje de la ciencia como explicación de la verdad, e incluso con su aceptación sobremoderna de estar constituidas por buena parte de especulación y la certeza asumida de su dimensión heurística ineludible, ya no sirvieran para contarnos el mundo, como si hubieran quedado sin potencia explicativa. ¿A quién hablan las ciencias humanas? La mínima sistematización, un fugaz orden impuesto en el discurso, porque nos retrotrae a nuestro sueño de la ciencia como verdad, nos reconforta en esta inexplicable deriva de nuestro tiempo; como cuando algún entendido te explica un cuadro o una inefable instalación artística en cualquiera de nuestros espacios expositivos de la contemporaneidad. Cuando además, por cierto, no es nuestra época especialmente la que nos desconcierta por la apretada concurrencia de cambios, por el vértigo y la desmesura de los elementos desconcertantes, por la estrechez del mundo, la eliminación de las distancias, la agobiante desmesura del crecimiento demográfico... No es la característica particular de nuestro tiempo la que propicia el desconcierto, sino que ha sido siempre igual, desde Aristóteles y la perplejidad del filósofo ante la existencia a la desconfianza ontológica de P. Sloterdijk. A nosotros sólo nos es dado vivir nuestro tiempo, como a cada cual, intemporalmente. Pero, absolutamente todos los pobladores humanos de la tierra, desde que hablan y razonan, no pueden sustraerse a esa perplejidad, a la maravilla ininteligible de la existencia. Y aunque nos es dada la posibilidad de hipostasiar, lo hacemos para declarar continuamente la

---

<sup>12</sup> Es como todos sabemos un juego conceptual de Marc Augé

inconmesurabilidad de lo que es, la tranquilidad de lo perceptivo y la certeza de otras existencias fuera de nuestra comprensión.

Yo espero de esta propuesta de los heremas como estrategia disciplinar una sola pretensión, y ésta es la capacidad de albergar en su potencial analítico el plano metafórico de la experiencia social, lo que según el famoso dictamen de Wittgenstein, al no poder nombrarse era mejor callar: la metafísica.

### **A vueltas con la observación**

El observador de talante empírico que sólo obedece a lo palpable y únicamente se deja influenciar por los significados más evidentes, pierde en su aproximación una parte importantísima en la percepción del carácter de las personas y, esto, no sólo considerado como un aspecto psicológico y personal, sino porque más allá de esta cuestión simple esos rasgos determinan el sentido de la relación social. En palabras diferentes, más allá de lo que puede detectarse como estructura, como elementos empíricos que constituyen o conforman un conjunto –aunque este sea, y porque lo es, de personas-, existen las formas sutiles, las maneras personales, en que los hombres y las mujeres se ven a sí mismos en su relación con otros. En esta dimensión del comportamiento son muy importantes las cosas que se han dejado de hacer, las que no ha sido posible realizar porque, las aspiraciones no llevadas a cabo, y claro como es lógico las frustraciones, los fracasos, los proyectos nunca hechos realidad, o también los que han permanecido ocultos, los que nunca se han propuesto ni han sido revelados, las limitaciones personales no ya sólo en el sentido de imposibilidad material o formal de realizar algo sino también, y posiblemente esto es más importante, los que ni siquiera han tenido forma de idea, la poca proyección, la imaginación limitada por todas las circunstancias presentes en una vida. La vida se construye tanto con hechos como

con ideas, y a la vez, en la parte oscura de estas esferas, se construye con los hechos irrealizados y con las ideas no natas, no germinadas.

Evidentemente al etnólogo –es decir, al antropólogo que se acerca siempre a ese territorio de la relación vulgar (ordinaria para M. Maffesoli<sup>13</sup>) entre personas- no toca hacer un esfuerzo psicoanalítico para ver esos rasgos de la conducta personal; en las dimensiones de su observación no entra la de un análisis psicológico de cada individuo; sin embargo, todo esto no quita que aquél sea plenamente consciente de la existencia y de la determinante importancia de esos rasgos en lo social, es decir en la esfera pública –aunque ésta y la privada, como estamos viendo, no están tan separadas como algunas corrientes críticas históricas han interpretado-; y, cuando escribe las conclusiones de su observación, valora y tiene en cuenta esa certeza y la existencia de esos rasgos mencionadas. Lo que no debe, no puede suceder, es que en aras del rigor positivista de la ‘investigación’ se obvien esas dimensiones que desde otras lecturas resultan ser tan influyentes en el resultado de la relación social. Está claro que no se pueden obtener como datos los matices de esos rasgos de la conducta, es imposible cuantificar esa influencia en lo social que hemos intentado abocetar, pero de cualquier forma pensamos que precisamente la principal labor del etnólogo es superar la rigidez de los datos y trascender lo cuantitativo, y sus interpretaciones deben de perder el miedo a los esquemas que impone la ciencia positiva en beneficio del verdadero conocimiento, precisamente ése que resulta problemático para ser datado y cuantificado, y que es por ello el más difícil de percibir y sobre todo de proyectar.

Lo que con tanto rigor desnuda el etnólogo en su escritura no es ‘el mundo real’ como cupiera pensar o como parece lo más evidente –seguramente lo que él persigue y lo que los demás, los lectores, esperan-, sino que lo que desnuda finalmente es nuestra mirada, la de los que quieren hacerse eco de lo observado, los lectores: poner esas miradas al desnudo es la principal tarea de la literatura antropológica, y sin duda la más difícil. Ese efecto viene dado por la literariedad; es decir, por la propia escritura.

Una de las seguridades de las que se ha imbuido la literatura antropológica ha sido la del rigor descriptivo, utilizado como una especie de bálsamo salvador contra la

---

<sup>13</sup> Cifr. Michel Maffesoli *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, FCE, 1993. Y en general los autores citados por él, aunque particularmente el hallazgo que ha supuesto la recopilación de Alicia Lindón (coorda.) *La vida cotidiana y su espacio temporalidad*, Anthropos, 2000.

subjetividad y el relativismo, las dos grandes ‘bestias negras’ de la producción intelectual de carácter antropológico; una especie de salvoconducto en la escritura y de neutralidad por encima de cualquier sospecha. Hasta ahora, encontrar un tono literario libre de esas sospechas se había hecho imprescindible en la elaboración de los ‘informes’ posteriores y necesarios a la observación. En ella circulaban con preferencia un léxico específico y una cadencia muy explícita de referencia continua a las autoridades en la disciplina, además de un refuerzo de los argumentos encomendado casi exclusivamente a los datos, a lo cuantitativo. Ese depósito de confianza en las autoridades en la materia –que muchas veces no son ni siquiera los clásicos-, el manejo y la exposición de datos, estadísticas y guarismos, pero especialmente la utilización de un léxico extremadamente especializado, han producido lo que yo llamo el síndrome del ‘término cautivo’:

Explicado brevemente, se trata de una mecánica intelectual, una inercia, que yo creo derivada de ese afán desmedido de imponer un orden sistemático en las consideraciones desprendidas del lenguaje y del discurso científico; es en realidad una radicalización extrema de algo de lo que avisa R. Barthes cuando declara que nada tranquiliza más que ‘clasificar’. Los ‘términos cautivos’ son aquellas ideas contenidas en un concepto que, como resultado expreso de esa inercia antes dicha, han quedado adheridas a una determinada corriente de pensamiento, filosófica o científica o a un determinado discurso y del que en adelante no van a poder salir. Si en un texto cualquiera leemos ‘evolución’ es muy posible que lo asimilemos automáticamente a la corriente evolucionista; si leemos ‘estructura’ es posible que sin demasiados rodeos lo achaquemos a un estudio estructuralista; si aparecen términos como ‘infraestructura/superestructura’, ‘plusvalía’, etc. lo adjudiquemos sin temor a las corrientes marxistas; o de manera más contundente aún, asimilaremos ‘proletario’ en esas mismas corrientes; estoy hablando de una especie de auscultación superficial y engañosa de un texto por el que a través del rastreo de ciertas nociones expresadas en sus términos más utilizados nos da la clave de su situación en el panorama de la producción intelectual. Al final, para que se entienda mejor mi idea, consistiría en el reproche que Alan Sokal hace a las ciencias



humanas y sociales en su utilización metafórica de términos científicos como si éstos hubieran adquirido en exclusividad el uso de ciertas ideas expresadas obligadamente en ciertos términos y dejando caer, de paso, lo que él considera una incompatibilidad de conocimientos entre la teoría filosófica y las ciencias positivas (Alan Sokal es un físico de una universidad norteamericana, aunque de procedencia centroeuropea, que escribió un artículo muy en la línea posmodernista que fue muy bien acogido por el consejo de redacción de una prestigiosa revista de ciencias sociales. Luego el autor denunció que todo era una tomadura de pelo y que su intención fue poner en evidencia la mala utilización de términos físicos y matemáticos por gran parte de los filósofos posmodernos. La postura, de gran egoísmo según mi punto de vista, derivó, como pueden suponer, en otras publicaciones convertidas inmediatamente en *best sellers*, y demás mercaderías), Famoso sólo por la polémica emprendida -cuando curiosamente critica la polémica filosófica- deja a un lado el hecho de que los términos y conceptos con ellos expresados nunca tienen un significado estricto y cerrado, y lo que en una ciencia positiva, tan amada por él, describe una cualidad o acto puntual, para otras disciplinas, heurísticas afortunadamente, puede contener evocaciones tan dignas y sobre todo tan pertinentes como en el primer caso; la etimología de las palabras guarda en infinidad de casos grandes sorpresas, y la física, como otras ciencias, se nutre para definirse y explicarse de términos que son dominio del lenguaje y por ello comunes a todos los hablantes y utilizables en todos sus significados y sentidos. Yo no puedo, no quiero renunciar a expresar una idea con términos que me parezcan adecuados para conseguirlo porque la física ya haya hecho uso de esos términos para una de sus descripciones, entre otras cosas porque también existe el lenguaje figurado, el poético, la alegoría, la metáfora, el símil, la comparación, la hipérbole (y hasta el retruécano y el oximorón)...

Y, desde otro punto de vista, estas mismas circunstancias hacen que la perspectiva crítica sea muy escasa, porque ese deslumbramiento que se desprende de la producción de los que consideramos autoridades intelectuales en cualquier disciplina no es literalmente un ejercicio hermenéutico sino un repliegue sobre lo que creemos que se ha

dicho y sobre lo que no tenemos ninguna duda de que se ha dicho bien; luego, no se trata tanto de la recuperación de conocimientos en beneficio de nuestra apreciación como de una sumisión a lo que creemos que se ha dicho con más rigor, cuando la práctica hermenéutica lo que exige precisamente es un cuestionamiento de la verdad del texto referenciado.

### **Antropología y comunicación. Hacia una etnología intelectual**

El entendimiento de una de las dimensiones humanas más sintomáticas y complejas es la que incumbe al análisis lingüístico, y, desde ese punto de vista, la observación de otras dimensiones del comportamiento humano debería estar más próxima y más atenta a sus avances y trasladar a sus propios sistemas de análisis el de éste.

¿Por qué ha desatado el estudio del lenguaje esa formidable corriente entre científica e intuitiva de resultados tan sólidos?, ¿por qué se han elaborado, así, las aproximaciones con más garantía de 'verdad' desde F. de Saussure hasta ahora?, ¿por qué esa nómina de grandes tratadistas que ha sabido llegar a una propuesta novedosa y firme de entendimiento de una de las dimensiones humanas, como he dicho, más sintomáticas y complejas? ¿Significa eso que el estudio de otras dimensiones del comportamiento humano deberían 'aprender' de los métodos y los avances de las ciencias lingüísticas y trasladar a sus propios sistemas de análisis los de aquéllas?

Como todos sabemos hay varios momentos en la trayectoria científica de la antropología en que se ha conseguido una especie de impulso novedoso y notable propiciado por la incorporación a su propia teoría de los avances en el análisis lingüístico. Los primeros antropólogos estuvieron muy atentos a los avances de la lingüística que

entonces representaba fundamentalmente Von Humbolt; pero después Pike y sobre todo Lévi-Strauss incorporaron a su visión de la antropología muchos de estos avances. No tiene nada de extraño si pensamos que la lingüística se ocupa de esa dimensión expresiva y comunicativa esencial, y que como es lógico adelanta los caminos por donde va a transcurrir el pensamiento en cada periodo de la historia. La filosofía del lenguaje y la teoría lingüística proporcionan a la antropología una orientación imprescindible para su avance. De manera extremadamente resumida, y por tanto abusiva, podemos concretar algunos de esos momentos clave para destacar la importancia de esa ayuda disciplinar mutua.

La constatación de la enorme diversidad de lenguas vivas y desaparecidas y las primeras sospechas de la existencia de uno o unos pocos troncos lingüísticos comunes, una lengua ancestral y casi atávica en la que sutilmente se basan todas las posteriores, era en su tiempo paralela a los primeros descubrimientos evolucionistas en la teoría social; a partir de la entrada en la escena intelectual de las teorías de Saussure y sus discípulos se abre un campo imprevisible, extenso y fecundo en su correlación con el comportamiento psicológico y social. De esta corriente se derivan los estudios sobre las posiciones emic/etic; las consideraciones teóricas de Jakobson sobre la doble articulación del lenguaje, la operatividad de las combinaciones binarias, los ejes sintagmático y paradigmático, etc., que abrieron una puerta a apreciaciones de trascendental valor en torno al pensamiento, la distinción llevada a cabo por este último autor de las formas de expresar significado mediante las extensiones metonímica y metafórica resulta ineludible para entender las formas de literatura creativa y científica; las tesis generativas mantenidas por Noam Chomsky supusieron un verdadero revulsivo en la interpretación antropológica de algunas características de la conducta; los estudios de significado y sentido desde Dilthey hasta Eco, pasando por los grandes semióticos; las teorías sobre la comunicación; pero también la hermenéutica, la glosemática, la etnolingüística; últimamente los hallazgos paleoantropológicos, que curiosamente ponen a la cabeza de la investigación a especialistas españoles y cuyo informe científico esperamos estos días [agosto 2001], en torno al desarrollo de la capacidad humana de fonación articulada y el origen del propio lenguaje es de fundamental interés para todos los estudios sobre el hombre (las humanidades, las ciencias sociales y las aproximaciones críticas a la cultura). En la nueva visión

epistemológica de la relación que obligadamente ha de existir entre el terreno etnológico y el pensamiento antropológico y que, como se expresa torpemente en este texto, puede resumirse en la búsqueda de una etnología intelectualista como un paso más en la corriente interpretativa inaugurada por Clifford Geertz y su escuela, que tiene, quizás, sus últimas precisiones en la propuesta de ‘mirada compartida’ de Jean Copans (Copans, 1998) y en la de una antropología más próxima a la comunicación que al análisis que expone Carles Salazar (Salazar, 1996), puede insistirse en que al antropólogo hoy le interesa más entender lo que mira que describir lo que cree ver. Y, para ello, ha de sumergirse a fondo en las claves de la comunicación, de los otros entre sí y de él con los otros, pues es la misma cosa, para desentrañar de ese proceso expresivo e intelectualista –el fundamento de la comunicación– el entendimiento que puede procurarle una observación.

Siempre que hay alguien con una voluntad más o menos explícita de emitir un mensaje (emisor), y alguien ‘al otro lado’ dispuesto a recibirlo (receptor) se da comunicación, y por tanto se manifiesta un lenguaje. La emisión, tal y como dice Roland Barthes para el caso del cine, no sólo se da como es obvio en la palabra hablada o escrita, a través de la verbalización (R. Barthes, 1997): hay otros recursos expresivos que hacen posible la comunicación en otros niveles o en otros órdenes (como se prefiera); estos recursos viven en los bordes, en la periferia o en los límites de la comunicación convencional, pero son igualmente efectivos –o eficaces, si queremos utilizar la idea de Lévi-Strauss para los símbolos–, si bien no comparten en toda su amplitud la extensión de los signos convencionales de la comunicación; es decir, en esa onda intelectualista hay menor número de emisores y de receptores, o son formas comunicativas/intelectualistas en las que todos los posibles usuarios no son competentes. En el lenguaje ordinario pasa igual, un habla demasiado técnica, con un léxico difícil, o las diferencias idiomáticas, etc., pueden –y de hecho lo hacen– limitar el número de usuarios competentes. Aquellas formas expresivas, a las que nos referimos, son sutiles, en cuanto que no se expresan con palabras, pero no inéditas porque están ahí, si bien no habían sido absolutamente admitidas en la comunicación con respecto a la palabra. Es fácil advertir que en ese lenguaje actúan como signos los gestos, el estilo, la vestimenta, ciertos rasgos de conducta; pero también el cuerpo, su cuidado, la forma de ocupar los espacios, la de utilizar cualquier cosa... sería

interminable esta relación de signos semióticos, pero todo son signos y todos por lo tanto entran en el campo semiótico. El emisor, además, no se define por la cualidad de singular, pueden expresar también los conjuntos, las cosas plurales, los colectivos... las masas. En ellas también actúa el mensaje explícito y el implícito. Una manifestación de ciudadanos, por ejemplo, es un mensaje explícito y por tanto próximo a la semántica, pero no lo es la gente paseando por un bulevar, que lógicamente sí tiene significado para la semiótica. La frontera entre ambos términos es difusa y abundante en pequeños rasgos. De la misma manera, los procesos de emitir/expresar y recibir/entender (en otros, transmisión/adquisición), en los que se basa la comunicación, no tienen por qué estar estrictamente constreñidos a la verbalización. Está claro que los mecanismos de adquisición transmisión comunicativa se han depositado en el hombre moderno casi únicamente en la expresión verbal, y la potenciación de este conducto exigía de alguna manera el detrimento comunicativo de otras formas de expresión y percepción que están más próximas a lo sensitivo: así las habilidades perceptivas necesarias para el dibujo han sido prácticamente desterradas de las etapas formativas, pero también los movimientos las formas espontáneas de hacer las cosas, la presencia... Esto, así presentado no sintoniza teóricamente con las ideas que ha mantenido Noam Chomsky acerca de la gramática generativa y sobre esa facilidad innata de aprehender las estructuras sutiles de la práctica lingüística.

Muy a menudo la etnografía se ha contentado con la comunicación verbal y ha desdeñado otras formas comunicativas, hasta el extremo de que sus herramientas metodológicas priman la información obtenida a través de los conductos de la oralidad frente a otras percepciones de la observación.

Las formas intelectivas que inaugura y conlleva el lenguaje de la imagen colaboran eficazmente a que se 'entiendan' los mensajes no verbales de los que estamos hablando, precisamente porque el nuevo lenguaje audiovisual las utiliza como signos. En un anuncio publicitario se ve a un grupo de jóvenes de edad parecida que visten de una manera singular y con cierta homogeneidad, son chicos y chicas de una formación parecida, con estudios y muy posiblemente con un buen trabajo, viven en una ciudad y sobre todo comparten unos gustos. Nadie nos ha dicho que eso sea así, pero el mensaje está claro (su conjunto deja entender así mismo que interpretan un poco su propio 'papel', con ese ligero

énfasis en los signos que Sartre analizaba en una página célebre de *El ser y la nada* a propósito del camarero de una cafetería). Pero no es ahí a donde voy: la forma en que esa imagen se convierte en una concatenación de signos que me proporciona un mensaje, hace que esos mismos elementos en la realidad tengan ya para mí un significado más perceptible que antes de que hubiera sido utilizado en otro sitio como lenguaje.

El lenguaje de la imagen propicia una reactualización de los significantes con relación a los significados, pues supera los juegos entre las nociones canónicas de sinonimia y polisemia y recurre a formas inéditas de esa relación. Ya no hay una dirección única entre el significante y el significado, se produce más bien una sustitución ínter relativa de ambos que algunas veces resulta difícil de detectar y más aún de explicar. En semiología no es del todo exacto postular una relación de equivalencia entre el significante y el significado: no se trata de una igualdad de tipo matemático, sino más bien de un proceso de tipo dinámico. El problema de la pretensión científica en la descripción radica en cuestionar en qué medida la semiología tiene derecho sobre los análisis que quiere en sí la descripción, pues puede parecer que la explicación verbal soluciona el informe preciso y lo demás puede ser considerado como añadidos subjetivos, cuando no criterios biográficos más o menos sentimentales. La réplica es que para dar un verdadero sentido –más allá de los puros significados- de la naturaleza del objeto de estudio de las ciencias del hombre, el discurso sometido a la simple percepción verbalizada no resulta suficiente. La significación nunca es inmanente a la descripción, le es trascendente. Nos estamos moviendo entre las nociones de lenguaje metafórico y lenguaje metonímico que teorizó Jakobson.

Tenemos que admitir que contra lo que se pudiera pensar en principio, y también contra lo que comúnmente tenemos establecido, la verdadera pericia intelectual no está en el experto que detecta esos signos sutiles y muchas veces escondidos, difíciles de desentrañar, sino que por el contrario la verdadera habilidad reside en el o los emisores y también en los receptores capaces ambos de comunicarse en los límites del lenguaje. La función, pues, es distinta, pero sin duda ejercitarse en la pura percepción alentarán la pericia del comunicólogo.

El arte, y en buena medida las ciencias heurísticas, son en occidente esencialmente fundadas en una pretensión de referencia significativa a la naturaleza; la polisemia es fuente de desorden, se vuelve pronto intolerable para un arte o para una

consideración reflexiva (no sé si habría que decir especulativa) que son constitutivamente *analógicos* (analizo un poco más adelante la cuestión analógico vs. arbitrario). Por contra, y esto es importante, la sinonimia es frecuente –en el arte y en la descripción–, pues, con ella, la claridad de la intelección ya no se ve amenazada. La abundancia sinonímica es abusiva y entorpece la comunicación en el sentido en que duda de la capacidad intelectual del que recibe en el hecho de que repite un mensaje o un sentido de manera continuada. Hay un margen absolutamente necesario en la comunicación que deja entre el emisor y el receptor parte del mensaje a la intuición (tanto de una parte como de otra), es lo que tan brillantemente teorizó Mallarmé en su breve texto “describir un poema”, en el que nos enseña cómo actúan con eficacia comunicativa (es decir expresiva/intelectiva) los mensajes no explicitados con la palabra y alaba la existencia de esas partes en la sombra, la intuición, las sensaciones, la perspicacia... Liberar la inteligencia de los esquemas abusivamente verbales es situarla en terrenos de la percepción, de la intuición y de la sensibilidad, toda una metáfora de la intención explicativa de la descripción.

Partiendo de la extensión que inaugura Saussure para los estudios lingüísticos y sobre todo en lo que respecta a la nueva puerta abierta en torno a los signos que consiste en haber extendido los marcos de la significación mucho más allá del lenguaje articulado, al haber postulado una ciencia general de los signos, la semiología, de la que la propia lingüística sólo sería una parte, Roland Barthes intenta establecer los valores de la significación y su relación con los significantes en el cine. Así, apoyándose en el aparato conceptual saussureano advierte que contra lo que una muy extendida metáfora deja entrever el cine no es un lenguaje, sino que en la medida en que se puede hablar de un logomorfismo del cine éste es más un *logos* que un *lenguaje*. En este análisis el elemento primordial que introduce la idea de Barthes es que la tensión entre los significantes y los significados en el lenguaje –o ya mejor en el logos- cinematográfico es analógica y no arbitraria tal como teoriza Saussure para definir esa relación en el signo lingüístico (R. Barthes, 1997). En ese sentido, el hecho social –o cultural- que puede ser visto por la etnología como texto, y por lo tanto también como signo, basa esa tensión también en una esencialidad analógica más que en la absoluta arbitrariedad. Si bien, como es fácil observar, no todos esos hechos son de la misma naturaleza, y se puede decir que algunos no sólo participan de la característica de la arbitrariedad sino que supondría harta dificultad

establecer cualquier analogía con ‘lo real’, en el sentido en que lo hace el cine; fundamentalmente porque el cine reproduce en imágenes ayudadas de otros significantes – música, color, diálogo...- la realidad viva y el hecho social es la realidad en sí mismo, por lo tanto no es análogo a algo más que a su propia substancia, si bien en el sentido en que el hecho social se convierte en acto repetido, pautado, ritual, ceremonioso, es decir en la manera en que existe como *performance*, aquella relación entre significantes y significado se aproxima más a la arbitrariedad que a la analogía.

Los establecimientos semánticos y semióticos en la lectura de los hechos sociales –que yo no diferencio de los culturales- son de alcance absoluto, o dicho en otras palabras, todo es significado y sentido en todos los momentos que se producen, que cobran vida y existen en la realidad. Establecerlos y definirlos en esa totalidad es una entelequia, que guió durante un tiempo el interés de las ciencias sociales, las mismas que hoy asumen la complejidad desbordante de esa realidad y la imposibilidad de explicarla en su sentido global y completo. La imagen como correlato de la realidad pone en íntima relación todo ese juego de tensiones entre la analogía y la originalidad; luego, en su lenguaje, la simultaneidad de estas dos versiones consiste en que se entrelazan e interactúan, coexisten y se interrelacionan. De esta forma, las lecturas frente al significado y al sentido son también interactuantes, están entrelazadas como una misma dimensión, son la comunicación total. Y esto es así porque más allá del puro proceso expresivo-intelectivo verbal o de hecho social, como venimos viendo, hay otra dimensión experiencial en la que opera esa relación de significados y sentidos como sustituto de una manera puramente intuitiva, digamos que animal, de vivir y mantenerse en conexión con el todo. O sea, esas formas expresivas e intelectivas -es decir, comunicativas- en las que juegan, preponderantemente lo verbal, pero a la vez lo simbólico, lo icónico, lo sentimental, lo desiderativo... toda la extensísima gama en que el ser humano se proyecta –las pasiones, las virtudes, la inteligencia, los sueños...- y da cuenta de su existencia son su forma inmanente de interconexión con el resto de la vida; esa forma *sui generis* es lo que la filosofía llama la posibilidad de preguntarse: ¿qué? ¿por qué? ¿cómo? ¿a dónde?...

En beneficio del llamado espíritu científico se ha venido produciendo una vuelta de tuerca más sobre el lenguaje directo, exento de subjetividades. Si ya había ganado preponderancia la verbalización como canal expresivo e intelectual, ahora sobre sus



posibilidades, dentro de sus límites, se produce una adaptación especial para el discurso científico, es aquella que se acerca al pragmatismo y a una referencia empírica. Estas maneras se decantan claramente por los lenguajes metonímicos y superan la carencia intelectual amparándose en su propia proyección de incuestionabilidad.

Se cumplen en este capítulo lo que podíamos denominar los tres niveles mínimos en lo que respecta a la relación antropología/comunicación. A saber: un primer nivel en el que observamos cómo operan las nuevas formas intelectivas en el común de la gente, o sea, en el teatro de operaciones poblacional de la dimensión etnográfica. Éstas son fundamentalmente las que se derivan de las características configuracionales del mundo moderno: la velocidad, la supresión de las distancias, la abundancia y la rapidez de la información... y sobre todo la imagen, en sus muchas y variadas apariciones<sup>14</sup>.

En un segundo nivel, y este resulta ser el núcleo fundamental en la intención de este trabajo, la antropología tendrá que disponer nuevas herramientas para que a la observación (etnográfica) no escapen esta serie de matices comunicacionales que como hemos visto superan y trascienden el simple mecanismo verbal, van más allá de los significados patentes, forman parte de los complejos componentes de la comunicación, y conforman en sí mismos lo que venimos denominando observación intelectual.

Y, por último, en un tercer nivel tendríamos que considerar que la forma expresiva científica, lo que en otros lenguajes puede llamarse el informe etnográfico, en suma, la literatura antropológica como trasmisión de conocimientos, es en sí misma también comunicación y por tanto a ella interesan toda la serie de matizaciones que sobre esta cuestión se están haciendo.

### **‘Ritmos de larga duración’**

La propuesta de mi observación encuentra amparo en las maneras introspectivas de Fernand Braudel, Ernesto de Martino y Clifford Geertz. El enfoque de esta observación

---

<sup>14</sup> Para esta cuestión ver el libro de Raffaella Simone *La tercera fase...*, reseñado en la bibliografía.

que propongo, basado claramente en una dimensión histórico cultural que no puede prescindir en modo alguno del ‘pálpito’ del presente, de la ‘respiración social’ como viene a definir Maffesoli ese ‘eterno parpadeo’ benjaminiano, que a su vez se inspira en Baudelaire, tiene los referentes, o más bien los antecedentes, de los que han querido ver en el comportamiento social un *continuum*, una suerte de ininterrupción dinámica en virtud de la cual todos los acontecimientos, las contingencias, del presente tienen una lectura de transversalidad histórica. En Braudel encuentro que no asume como personaje histórico la exclusividad de los grandes *condottieri*, ni un grupo, o una clase, de poder social concreto, ni siquiera su guía son los grandes acontecimientos históricos porque comprende que éstos son relatados por una emanación historiográfica del propio poder y de su ejercicio, sino que para Braudel la nueva idea de historiografía cultural se obtiene de la inmersión en una región que a lo largo de su vida ha ido conformando un horizonte –otros lo llamarán atmósfera- cultural y político a partir de un referente geográfico con posibilidades estructurales de transformarse en un mundo propio.

Hoy, si es el análisis bajo la idea de Braudel el que pretendemos poner en práctica, tendremos que matizar que no se trata sólo de una geografía física, sino también virtual, o mejor aún, no considero parámetro exclusivo el espacio geográfico sino el espacio cultural y, todavía más allá, el espacio culturizado; y en donde Braudel encontraba sus parámetros introspectivos: la geografía, la política, la cultura y la economía; los mismos que podían servir perfectamente a la idea estructural de Lévi-Straus (con quien por cierto el historiador francés mantenía una estrecha amistad desde sus años de trabajo en Brasil); yo añado un leve matiz de perspectiva, y hablo de la geografía virtual que se basa, en este nuestro tiempo de sobremodernidad, aunque no lo queramos, en la desaparición o en el estrechamiento de las distancias; en el imperio de la ‘imagen gobernada’<sup>15</sup>; en la laxitud y la facilidad de nuestro mundo subsidiario, displicente y derrochador; en las posibilidades de la comunicación y del conocimiento globalizado; la desaparición, en fin, de muchas de las

---

<sup>15</sup> Utilizo esta denominación por influjo de la ‘música extremada por vuestra sabia mano gobernada’ de Fray Luis de León, toda una metáfora de la diferencia entre el ruido, aunque sea un ruido domesticado, y la música como sublimación y como arte, en cuya dimensión es necesaria la sabia mano que gobierna. En el imperio del lenguaje de la imagen, esto es, la comunicación por medio de imágenes, es necesario el gobierno de éstas, es decir es necesario que las imágenes sean voluntaria y efectivamente dirigidas a producir mensaje. Pues, la imagen por sí misma siempre ha existido y no ha ido más allá de una inundación de los canales perceptivos sensoriales, y es precisamente cuando podemos dirigirla cuando ésta se convierte en lenguaje, y por lo tanto mensaje, y por ello mismo expresión y comunicación.

fronteras que gobernaban el mundo ideal y representacional... hablo también de la política como un juego profesional que únicamente se impone y obtiene significado como espejo del poder omnipresente del mercado, pero no como el viejo referente de estructuración social que era el sueño mediterráneo de la posibilidad de convivencia; o hablo de cultura como el disfraz que viene a propiciar el agotamiento de estas formas cómodas de vivir en sociedad que hemos logrado aunque sea bajo la sospecha perenne de la debilidad y de la provisionalidad de todo; y hablo de la evidencia, cosechada en mi campo de trabajo, de ese fatalismo existencial, la certeza de un especial determinismo histórico que se resuelve en las pocas posibilidades de cambiar el mundo, no ya desde la aspiración personal, sino también desde la esfera social y que sólo te llevará en el mejor de los casos a propiciarte un mínimo consuelo en la propiedad privada, la vejez tranquila, las necesidades cubiertas... al fin y al cabo, lo que es la vida.

Ese ‘fatalismo’ que se define por una mezcla de la desconfianza -en las propias posibilidades de erradicar la barbarie con la socialidad- con la indiferencia, el recelo y la resignación, concentra como vemos rasgos que no son más que esa conformación de un horizonte cultural que viene fraguado a lo largo de una trayectoria común en un espacio común. La propuesta de visión multicéntrica de los factores que inciden en la conformación de una región, donde las fronteras son percibidas como espacios de influencia recíproca, abiertos a los flujos de elementos económicos y culturales, pero con esa permeabilidad débil o aparente en virtud de la cual los cambios se disuelven en una especial filosofía de la existencia –que no específicamente existencial-, es la que interesa a mi argumentación y da contundencia a mi modelo de observación. En Braudel, esa propuesta se resume en la noción de *larga duración* y no exclusivamente en los grandes acontecimientos, y da cuenta de las realidades profundas que conforman la identidad de un ámbito cultural ‘regional’. En este punto se establece la coincidencia entre Braudel y Lévi-Strauss, que estiman que este parámetro puede proporcionar una base teórica y la posibilidad de reconocer a las ciencias sociales un papel fundamental para cualquier reconstrucción historiográfica que pretenda dar cuenta de fenómenos globales, donde los tiempos cortos de la política se entrecruzan con los largos de la geografía y la cultura, aunque en éstos no encontremos un suelo físico como hubiera querido la modernidad y nos veamos obligados a reseñar su naturaleza virtual y simulada. Mi visión es la de un reducto fronterizo que pone de evidencia que los hombres

y las sociedades navegan a diferentes velocidades sobre una superficie cambiante sólo en los ritmos de larga duración, aquellos que en verdad es posible historiar y en los que cabe depositar la ilusión de intelectividad que ha alumbrado el camino de las ciencias sociales y de sus formas de observación.

Mi territorio humano, social, cultural, histórico, político, económico, sentimental, humano, es, como vengo manteniendo, fronterizo, más en el sentido que al término da Claudio Magris que no en el que le otorga Eugenio Trías. Es fronterizo porque su devenir histórico lo determina de esa manera, porque son pocas las variaciones en su sustrato poblacional desde que podemos relatar sus tiempos históricos, a veces da la sensación de que no se ha movido nada en cinco siglos, cuando miro por ejemplo las pintadas para las elecciones municipales “vota don Blas o te arrepentirás”; cuando me doy cuenta del mecanismo reversible por el que las pequeñas propiedades agrícolas han vuelto a manos de sus antiguos dueños a lo largo de una serie de siglos; cuando calibro esas características psico-sociales de desconfianza, indiferencia, recelo, resignación y fatalismo; cuando observo y me pregunto por la especificidad de su percepción moral de las relaciones de pareja, la propia idea de familia. Está claro que se reproduce el carácter de tierra fronteriza, porque como digo ésta ha sido siempre una ‘región’ fronteriza. El paso de la costa al interior fue, en lo que al tiempo histórico se refiere<sup>16</sup>, frontera entre Roma y Cartago, entre los reinos de Taifas, entre reinos cristianos e hispano-musulmanes... Pero además ha sido secularmente también una frontera demográfica entre las zonas pobladas y las despobladas de la Península, para ello no hay más que ver la documentación, ciertamente tardía de los siglos XVIII, XIX y gran parte de la del XX, y observar que siempre se habla de esa frontera alegórica. Pero es que, además, en ese plano metafórico y filosófico de la frontera en el tránsito de los modos poblacionales urbanos o en esos márgenes de esta galopante mundialización que nos embarga, también podemos pensar en estos territorios como protagonistas. A mi interés particular, en la reflexión obligada que surge de barajar los ‘datos’ de la observación, me gustaría también poder versar sobre la

---

<sup>16</sup> De los tiempos prehistóricos no tenemos ninguna certeza contundente, pues como todos sabemos la carencia de documentación escrita hace imposible estimaciones certeras sobre las situaciones sociales de las distintas épocas anteriores a lo que venimos llamando historia; sin embargo todos los estudios hechos sobre ese vasto periodo –o sería mejor decir, sobre esos periodos- ponen de manifiesto que esos lugares que propiciaban el tránsito entre los puertos de la costa y las muchas veces ignotas tierras del interior eran siempre, a la vez, fronteras

última frontera, sutil y virtual, apenas perceptible y difícilmente ilustrable que es los márgenes en los que se perciben los procesos de aglutinamiento, este proceso desenfrenado que llamamos globalización y que yo no estoy muy seguro de que no sea más que el triunfo definitivo del poder del mercado, como es lógico en su acepción y en su significado más genérico y por ello también más ambiguo y complejo.

### **Las nuevas propuestas**

Creo que la gran reflexión sobre la necesaria malla epistemológica de las ciencias sociales en la contemporaneidad consiste más en preguntarse por ellas como una explicación más de sentido de la existencia y su realización en el mundo, o por su génesis vinculada a una ilusión de conocimiento desde la peculiar perspectiva humana, que no un saber positivo y objetivable de la vida y el mundo. Las ciencias sociales se posicionan, en esta vertiginosa contemporaneidad, como una posibilidad de que los resultados de la observación subjetiva, aunque ésta sea preparada, educada y disfrazada pericialmente, pueda arrojar luz sobre la naturaleza de nuestra propia condición; pues no vale engañarse aquí, de lo que siempre hablamos es de la posibilidad de habitar el mundo bajo una norma moral –de conducta y comportamiento- con tan anchos límites que pueda permitir que el hombre no sea su propio depredador; se trata de perseverar en el mito, de deconstruir la memoria de lo que somos, de romper definitivamente ese extrañamiento del mundo y de la naturaleza por el que nos sentimos superiores y en una realidad propia y aparte, en virtud de la que la supervivencia siempre significa olvido. Estamos en cierta manera obligados a destejer lo que hemos tejido la noche anterior, pero al contrario del mito de Penélope no lo hacemos por dar tiempo a la vuelta del héroe sino por la propia validez del tejido. Aunque las pruebas mitológicas de repetición infausta de los esfuerzos de los hombres y también de los semidioses y los héroes, esa rutina cíclica y fatídica que parece alertarnos contra la

ilusión de la grandeza del hombre, creado a imagen de Dios, y que viene siempre a despertar de ese sueño para arrojarnos a la terrible realidad de su insignificancia en el cosmos, y más angustiosamente la levedad de su existencia, la irrelevancia de sus actos y pretensiones, si no es porque nuestro vertiginoso mundo de la actualidad parece darnos la razón por fin, pero una razón trágica y desventurada, pues estamos en condiciones de atentar contra nuestra propia naturaleza y contra el medio que nos sostiene. Por fin nuestra existencia se parece a la de un dios, pero no un demiurgo creador sino un ser con capacidad de autodestruirse. Lo que afianza y despeja el gran desasosiego de nuestro mundo: ¿podrá la inteligencia hacer posible la existencia?

### **Mi propuesta**

Esta tesis que presento no deja en cierta forma de ser un estudio de comunidad, aún cuando valora críticamente los presupuestos teóricos y metodológicos de una antropología que se posiciona frente a lo que vino a llamarse monografías de comunidad. Esta aparente contradicción existe y está asumida *a priori* de la producción de estas páginas. Sin embargo, esta obra no respeta los límites ‘territoriales’ impuestos en los tratados clásicos de estas monografías; y digo territoriales en toda la extensión del término, incluso en una dimensión metafórica que vendría a darle a la comunidad un ‘territorio’ sentimental, además de los territorios físicos, históricos, culturales, etc.

En este trabajo, la ‘comunidad’ es un referente, casi una excusa para poner en juego una serie de reflexiones a partir de los resultados obtenidos en una etnografía. En este sentido, esta ‘comunidad’ es exactamente igual a otra, y en la misma medida también es absolutamente distinta. Esto no es un juego enmarañado de palabras sino más bien la constatación de que una comunidad, aun en el sentido clásico y canónico del término (esto es, un conjunto poblacional susceptible de ser estereotipado, por muchas razones pero, fundamentalmente, por un territorio común y una trayectoria histórica y cultural homogénea, además de una estructura si no cerrada sí convergente en sí misma), no es un

ente social real sino un modelo explicativo de cómo las ciencias sociales han querido ver esa realidad. No hay ninguna comunidad absolutamente contorneada y delimitada, los individuos, las personas la transgreden constantemente. Quebrantan su pretendida unión territorial, cultural, sentimental, a la vez que se producen continuas rupturas en su aparente uniformidad. Definitivamente no hay características que definan una comunidad, al menos no las hay en el sentido en que Durkheim las expuso, porque como hemos visto, esa serie pretendida de dicotomías que les daba razón de ser son pura entelequia, o más bien explicaciones circunstanciales de las situaciones sociales, circunstanciales porque se deben a un tiempo y a un contexto disciplinar específico. Los emparejamientos y oposiciones como rural/urbano, popular/culto, orgánico/mecánico, ritualizado/espontáneo, y un largo etcétera que se argumentaba para dar validez a una diferencia entre comunidad y sociedad, no tienen hoy apenas peso epistemológico. La disposición teórica de comunidad no fue más que la consecuencia de una cadencia en los estudios de antropología, que necesitó modelos o fragmentos sociales que se parecieran a los objetos clásicos de su estudio; o sea, pretendidos conjuntos sociales que funcionaran a imagen de aquellas tribus que fueron el objeto de la más brillante época de la antropología de todos los tiempos: el estudio del otro exótico y lejano, o la descripción necesaria de la desbordante diversidad de tipologías humanas.

El sentido que yo quiero dar a los heremas, como herramienta conceptual válida para el análisis de los rasgos sociales, viene a salvar ese anquilosamiento de la necesidad del referente de la comunidad como única posibilidad de parcelación de los estudios sociales. Los heremas son, como se ha dicho, un instrumento técnico estructural que consiste en la descomposición en elementos mínimos de significado y sentido social. Pero no se quedan sólo en la estructural formal, sino que están cargados de otros rasgos más allá de los morfológicos, y en ese sentido no quedan nunca enclaustrados en una determinada estructura. Veamos un ejemplo:

Un herema, en la tradición estructuralista, sería por ejemplo la afinidad en ciertas medidas económicas que necesariamente tiene que ser colectivas para dar el resultado apetecido, vamos a sembrar o a producir tal cosa para poder tener cierta fuerza económica en la competencia del mercado; o la tendencia a estructurar la vivienda bajo los cánones de un tipo común muy parecido en todos los casos; u otro más, la preferencia por

ciertos rituales de clara cohesión social, etc. Ahora bien, en la superación que el herema tiene de la estructura formal, su dominio trasciende los 'límites' de la comunidad y proyecta fuera de ella rasgos que en este sentido se constituyen como descohesionantes. La descomposición del orden del mundo, la impresión del agotamiento de toda norma moral y de conducta, la repercusión de los vertiginosos cambios de nuestro tiempo y el desasosiego de la existencia entre otros muchos rasgos de la nueva cotidianeidad son los que caracterizan este nuevo campo. En definitiva se trata de la afloración a la superficie social de los enormes cambios provocados por las nuevas fuentes perceptivas: la imagen gobernada, la eliminación de las distancias, la comunicación móvil...

Esta nueva dimensión de las herramientas de análisis estructuralista para apreciar la evolución en las formas perceptivas no tiene más camino que una ruptura de la horizontalidad, que ha sido una imagen muy utilizada en los estudios sociales de la modernidad. El ejemplo más cercano a mi línea de investigación es el que propone Arom Siloah para los estudios de etnomusicología, que se resuelve en la imagen de círculos concéntricos, donde el centro está ocupado por la música misma y los diversos círculos, a medida en que se separan del central tienen el significado de acciones, hechos o imágenes sociales que sucesivamente tiene una relación menor con aquél.

Es muy utilizada esta metáfora visual de los círculos concéntricos para dar una idea de la convergencia sucesiva de factores sociales o culturales que se relacionan con un centro que suele absorber en sí lo importante del aspecto que se trata; tanto como la imagen de un corte estratigráfico de los utilizados en geología o en arqueología como herramientas introspectivas y que son propuestos en algunos casos como una metáfora de las distintas capas o estratos culturales, ideológicas, históricas, etc., que a modo de palimpsesto funcionan también en el orden social. Los heremas romperían esa imagen de linealidad horizontal o, en el segundo caso, de superposición lineal, para aportar otra imagen metafórica que es la de una elevación sobre sucesivos planos verticales que van proporcionando paulatinamente visiones sociales más generales para volver, en un movimiento continuo, a bajar al nivel primario del análisis u observación social (la pequeña comunidad, el mercado, el taller, el colegio, la estación, el bulevar, la plaza). La imagen perfecta sería una de esas torres con un balcón panorámico móvil que baja al nivel del suelo y sube a lo más alto de su mástil ofreciendo alternativamente vistas generales y, en una



gradación, otras más parciales a medida que se produce su descenso. Así, el enfoque, el punto de vista, asciende y desciende sucesivamente propiciando alternativamente visiones muy genéricas y abiertas frente a otras muy parciales y concentradas. Y esa es la mecánica de mi etnografía.

Coinciden, pues, en esta idea dos propuestas singularísimas en el panorama de las ciencias sociales, que yo enumeraré con suma precaución a tenor de la distancia intelectual que pudiera establecerse objetivamente entre ambas: una es la de ‘observación flotante’ que Manuel Delgado describe en su ya imprescindible (y tantas veces citada) *El animal público*, haciéndose eco de las reflexiones metodológicas que ocupan un lugar preeminente en Lefevre, Tönnies, De Certeau, Guattari (sin olvidar el antecedente de Simmel). Es ésta una propuesta brillante en el sentido de plantearse un abordaje metodológico de esa especie de desmembración o difuminación que viene dada por la imagen de la realidad heterotópica. La otra es la sugerencia de intensa profundidad filosófica que G. Deleuze elabora en torno a la noción de pensamiento ‘nómada’, que viene a ser una reacción contra la inercia estatista, según su lenguaje, ‘sedentaria’ de los grandes sistemas filosóficos (o grandes líneas de pensamiento). Evidentemente, Deleuze no se refiere a una circunstancia de la investigación –o mejor, de la observación-, ni siquiera a su propia naturaleza epistémica. Antes bien, habla de una concepción genérica de la ética del pensamiento que conoce ya la existencia de una trayectoria moderna con su especial configuración de referentes –seguridades- de sentido del mundo. Pero a mí, aun a riesgo de parcializar peligrosamente esta noción, me sirve para proyectar una idea que viene a abundar en la desubicación de los ‘puestos’ de observación, la necesaria movilidad y agilidad de los disparaderos de la indagación en los marcos de la socialidad, algo donde deben contar más los haces de relaciones interpersonales que la morfología social.

La observación ‘flotante’, o más concretamente la observación ‘intelectiva’, que yo propongo, se sustentan de la práctica gnoseológica, de la recapitulación de conocimientos, con independencia de donde éstos procedan y de cuáles hayan sido las estrategias cognitivas puestas en marcha para conseguirlos.

La antropología cognitiva, una de las propuestas más eficaces y consecuentes de la trayectoria disciplinar de esta ciencia tantas veces en entredicho, no elimina la posibilidad gnoseológica ni la limita, no es en sí la revisión de un viejo procedimiento

científico. Sus postulados de análisis son casi idénticos: si acaso, cabe matizar que el procedimiento cognitivo está más atento a los tipos de información, al conocimiento positivo; mientras que el gnoseológico busca nutrirse de consideraciones retóricas, heurísticas, dialógicas (en el más puro sentido que para la noción determinó M. Bajtin).

Una de las preocupaciones del antropólogo en su campo es la conveniente armonización de la información explícita que recibe de la puesta en práctica de sus herramientas prospectivas, donde ha de tener en cuenta las claves del discurso, que ya he considerado peculiares frente al habla espontánea. Tradicionalmente y por una especie de desconfianza en la capacidad científica del etnógrafo, el registro de sus entrevistas y/o encuestas –que viene a ser una demostración de disciplina académica–, se convirtió en un recurso obligatorio del trabajo de investigación, algo así como la intención de guardar las pruebas en un gesto mitad pragmático mitad fetichista, pues como sabemos no son pocos los antropólogos que han optado por valorar finalmente más el calor testimonial, legítimo, humano, de la grabación de la voz de los encuestados que no lo que realmente comunican y, mucho menos, la luz semiótica de lo que ‘dicen’ (P. Rabinow, 1977; M. Maffesoli, 1993; M. Herzfeld, 1998). Frente a esa predisposición a que obliga la encuesta y que provoca el discurso, con todas sus connotaciones de reiteración de tópicos, información no absolutamente franca, desconocimientos o por el contrario claves personales de lo desconocido, y sobre todo el hecho incuestionable de que los ‘informantes’ son personas, con toda la complejidad que ello supone y que no voy a ser yo aquí el que ponga de manifiesto, pues me exime de ello la evidencia de que toda la producción intelectual y la creación artística llevadas a cabo por el hombre no son más que intentos por comprenderse, y en esos intentos se describe a sí mismo continuamente. Estos intentos tienen la misma validez y no hay, como siempre ha pretendido la ciencia positiva, una jerarquía, aunque sí una hegemonía; me refiero a esa tradicional posición peripatética a que la hegemonía científica ha desplazado las manifestaciones literarias y artísticas. Sobre la naturaleza de los seres humanos, en sus infinitas manifestaciones, han arrojado luz todas y cada una de las explicaciones intencionadas o no que se han dado a lo largo de la Historia, y no necesariamente porque hayan develado la verdad objetiva, empírica y positiva sino porque son versiones –en antropología, relatos– de nuestra ‘necesidad’ de conocimiento y de las

estrategias que en diferentes momentos y contextos ponemos en marcha para conocer el mundo y a quienes lo habitan. La que hoy llamamos ‘producción científica’ es una forma disciplinar de llevarlo a cabo, pero ello no quiere decir que tenga que conseguirlo arrinconando otras explicaciones que a la ciencia se la antojan espurias por el hecho de no haber sido conseguidas bajo la inspiración del método (M. Foucault, 1996, P. Feyerabend, 1992). En las formas de conocimiento en que se debate el antropólogo, éste no ‘puede’ subestimar ninguna de las que le aporte información, tanto entre las que le vienen dadas por su propio ejercicio interdisciplinario como en las que proceden de otros ángulos que no siempre son empíricos. Si bien en la tarea del antropólogo es fundamental que se discrimine esta procedencia.

Visto este estado de cosas, el primer paso de mi investigación, el trabajo de campo, va a ser el laboratorio en el que, además de aplicar y cotejar en un caso concreto los supuestos que van a regir las claves para sacar nuestras conclusiones, dispondré de una ocasión para sacar a debate cuestiones como la relación entre la singularidad y la disciplina científica, el peculiarismo y su estudio, la identidad llevada a su mínima expresión, el relativismo cultural, etc., como también la relación entre fantasía y realidad, el mito y la existencia escatológica, y podré convertirlo en un momento idóneo para plantearse cuestiones de método como es hasta qué punto el análisis de una pequeña comunidad puede ayudar a sacar conclusiones que interesen a un total mucho más amplio.

Una de estas cuestiones previas es la de cómo una pequeña comunidad rural puede, al ser analizada, proporcionar datos que sean aplicables a otras del medio urbano, lo que, casi con seguridad, será imposible salvo en aspectos en los que se pueda homogeneizar un determinado procedimiento o comportamiento social. En realidad es una de los temas que se plantean últimamente con el telón de fondo de la cientificidad, cuando no de la pertinencia, de las conclusiones disciplinares de las ciencias sociales. Este paso previo de la investigación puede y debe plantearse esta relación específica entre la organización de la vida social en pequeños núcleos del medio rural y comunidades urbanas. No quiero creer en una prematura relación entre el enrarecimiento progresivo que a mi modo de ver (y que en adelante trataré de ir argumentando) se viene dando en las relaciones sociales de los vecinos de las poblaciones elegidas y creo que la de cualquier núcleo de sus características, con el desprestigio de las instituciones, los sistemas de acción social subsidiaria y sobre

todo la evolución negativa detectable en la gremialización de la política en todos sus niveles (me refiero a la responsabilidad y a la actuación nacional, regional, local, etc.), que en los más bajos se reproduce como un reflejo de lo que ocurre en los superiores. No quiero hacerlo, primero porque no se ha seguido la trayectoria con la suficiente largueza para que se tenga la perspectiva adecuada y, segundo, porque una afirmación de tal calado necesita un basamento de constatación muy por encima de lo que en estos momentos ofrece mi previsión.

No voy a acometer una investigación exhaustiva del tema planteado que requeriría, según los cánones del trabajo de campo etnográfico, una amplia cobertura y una recopilación de datos que desde diversos enfoques permitiera después unas conclusiones sujetas a la norma antropológica. No es mi intención lograr una interpretación teórica que contemple la estructura de las formas rituales o devocionales de la pequeña geografía humana relacionada con el Santuario ni de su función en el seno de los distintos comportamientos que la pueden definir. No obstante, sí quiero aproximarme al tema desde unos postulados de la ciencia antropológica y con el servicio de algunas de sus herramientas metodológicas, y de entre éstos y éstas los que más me ayuden a una proyección de aquello que supere el constreñimiento de las cifras y de los datos positivos.

Yo no quiero volver sobre una descripción formal de las maneras de exteriorización utilizadas sino trazar un semblante de las claves internas de ese binomio que reúne lo personal y lo social, y confío para ello en las herramientas de la antropología, entre las que yo creo que cuentan de manera fundamental las que se ponen en práctica en la escritura. Fundamentalmente perseguiré que el resultado final de esta pequeña investigación ponga de relieve la posibilidad de decir cosas científicamente veraces, pertinentes y enriquecedoras desde un discurso expresamente literario.

**¿Es la escritura etnológica una cosa distinta de la puesta en práctica metodológica?**

El antropólogo es, además de un técnico en la descripción de contextos socio-culturales que maneja sus herramientas teóricas y metodológicas para sus observaciones, un escritor. Es decir, su labor intelectual se sitúa en el ámbito del pensamiento, su tarea consiste en cuestionarse críticamente al hombre poliédrico y proteico y en la infinidad de rasgos que son atribuibles a cómo vive y se explica su existencia. Ese pensamiento se ubica de forma precisa y necesaria entre la dimensión observadora/descriptiva y la expresiva/comunicativa/literaria. No es esta una cuestión que pueda zanjarse de manera nimia, no se trata de una anécdota más o menos relevante de la tarea etnográfica, no hay posibilidad tampoco de una de las dos partes funcionando separadamente de la otra. Es un requisito disciplinario fundamental, la observación requiere como objetivo *sine qua non* la escritura, y pensar que ésta sea sólo un trámite más o menos engorroso, de mayor o menor habilidad estilística, o una proyección de lo considerado verdaderamente importante, que es la ‘investigación’ en sí, es un grave error y desnaturaliza todo el esfuerzo intelectual que supone la preocupación antropológica.

Como escritor, pues, el etnólogo [siempre como análogo de antropólogo] tiene la responsabilidad del uso extremado de la expresión escrita. Su obra, por tanto, aún bajo la apariencia de una notificación de la realidad y sometida a las pretensiones de informe objetivo, no deja de ser un ejercicio de escritura y como tal participa de todas sus características, y por ello mismo, el antropólogo escritor no puede desdeñar las ventajas de la escritura, como tampoco puede constreñirse a sus limitaciones formales. Desde luego, esto no es nada nuevo, pues como sabemos, una de las aportaciones fundamentales de la antropología contemporánea ha sido la de Clifford Geertz en torno a esta dimensión. Efectivamente, Geertz pone de manifiesto la importancia del antropólogo como autor (parafraseando su propio título), pero lo que yo modestamente quiero añadir a su estupenda apertura a este nuevo horizonte sigue siendo una invitación a sumergirse en la profundidad de la escritura. No basta con pensar y saber que el antropólogo es un autor –como lo es el filósofo, el sociólogo y el psicólogo- sino que, además, en las inagotables posibilidades expresivas y comunicativas de la lengua escrita tiene un campo de operaciones de valor imprevisible.

La escritura, aun sopesando la vieja distinción de literatura fantástica y literatura real, en sus muchas cristalizaciones (fábula frente a ensayo, utopía frente a realidad, escritura recreativa vs. escritura divulgativa, literatura imaginativa frente a literatura contrastada, novela frente a tratado...), significa desde su misma concepción entrar en un mundo comunicativo virtual, la literatura es en sí misma fantástica, aunque describa 'fielmente' la realidad, es por naturaleza una abstracción sublime y *cuasi* milagrosa, el logro más desconcertante en la historia de la humanidad y el más rotundamente humano. Esta manera de representar la realidad, absolutamente apartada de cualquier analogía y basada en una combinación de apariencia mágica -la sintaxis- de sonidos que a su vez son transportables y reseñables en signos gráficos, las letras, en su doble dimensión -la doble articulación del lenguaje de la que nos han hablado los tratadistas desde Saussure-, sonidos que convenientemente concatenados forman la palabra, un ente mental con sonido, con forma y significado; esta abstracción que sustituye en los humanos el estado de conexión animal, instintivo, es el vehículo del pensamiento, la cristalización de la expresión, el fundamento de la comunicación, la esencia primigenia de la naturaleza relacional y social en el hombre, y más allá aún, la atmósfera que permite la percepción, la intelección y el conocimiento.

Como decía más arriba, lo que el antropólogo -como el escritor- desnuda no es la realidad misma para proyectarla hacia nosotros, sino que se trata más bien de preparar nuestra mirada, de desnudarla de las cadencias anquilosadas que se producen cuando admitimos como incuestionables e inamovibles ciertos símbolos o representaciones verbalizadas de la 'realidad'; nos enseña y educa la mirada para percibir, para percibir siempre y de manera novedosa cada vez. Así, la labor del etnólogo consiste en allanar el terreno de la intelección, nos prepara para entender algo sobre las relaciones entre los hombres en sus muchos y complejos vericuetos. Y, cuando W. Benjamín propone su particular etnología de las primeras galerías comerciales de París, además de anticiparse al estudio de la seducción de la mercancía como clave de la nueva y gran estrategia capitalista, lo que fundamentalmente hace es asegurar que no se trata tanto de lo que se expone como del que mira. El fetichismo por los objetos, en este caso anida en la mirada, y en el deseo, del que pasea y quiere observar, y no tanto en la propia disposición y existencia de los objetos.

Tras esta senda va todo el arte contemporáneo desde que los impresionistas -y, antes incluso, Goya- nos enseñaron a mirar más que a admirar y a buscar una provocación sensorial más que la conformidad de un referente analógico o alegórico de la naturaleza. La literariedad en etnografía tiene que ser un recurso para provocar la percepción sensorial, en el sentido en que acabo de exponer el giro, para que nosotros mismos seamos capaces de desentrañar el sentido y el significado de esa imagen reflejada en el espejo que es lo social, tan a menudo disfrazado de nuestros propios intentos de explicación. Los recursos literarios, entonces, no son determinantes en una valoración de mayor o menor eficacia en una etnografía; no es la forma literaria lo que determina el sentido del texto, ni en uno ni en otro sentido: ni la pretendida literatura científica garantiza la exactitud ni la retórica proyecta más ‘verdad’, simplemente resulta más eficaz la que mayor desnudez propicie a la mirada del que quiere conocer. En esos “camino reales del lenguaje humano [que] son la metáfora y la metonimia” (R. Barthes, 1993) se encierra y se resuelve la comunicación escrita y ambos son por igual eficaces y legítimos. Si el sentido se abre paso por contigüidad (es lo coherente en la obra de Benjamín que deja hablar por sí solos a los objetos de exotismo vivo, a las mercancías novedosas, los deseos del lujurioso, el estilo decadente de los bohemios, el desdén del ‘flâneur’, el recelo y el deslumbramiento del indigente, la envidia del fracasado, el ánimo del revolucionario...) hay metonimia; si el sentido viene por sustitución (la profundidad semiótica de la caverna que escribe Saramago) hay metáfora. A la sazón, dice Henri Lefevre, cuando intenta desentrañar las extensiones de *representación*, término que para él alude al problema de los procesos de abstracción y conceptualización en el terreno de la gnoseología y al problema de las operaciones *meta* que llevan a las realidades inmediatas y sensibles a devenir en lenguaje y por tanto en denominación conceptual: “Las operaciones *meta* tienen un alcance *reductor*, ya que simplifican lo inmediato (sensorial-emocional) y sin embargo *conjuntivo* (pues unen lo semejante con lo semejante, lo análogo con lo análogo o supuestamente tal). Hay metonimización cuando la conciencia (el intelecto y la reflexión en estado naciente) identifica lo no idéntico y define la parte (lo individual, lo diverso) por el todo [...]. Las palabras (*nomina* y *verba*), con sus significaciones y su concatenación, resultan de ese doble juego de sustitución y de representación [...]. Sin embargo, la concatenación de signos y significaciones no basta para explicar el discurso. En él intervienen otros

elementos que *hacen el sentido*, a saber, los *valores* y normas admitidas en tal o cual sociedad, incorporados en palabras, claves, símbolos, imágenes fuertes, en suma en *representaciones* [...], las representaciones hacen los sentidos que se superponen a las significaciones de las palabras, pero no se reducen a ellas” [los subrayados son del propio autor] (H. Lefevre, 1983).

Sé, porque a ello me ayudan E. Trías y tantos otros con anterioridad, que ningún texto es absolutamente nuevo; que los libros, cualquier escritura, son deudores de otros anteriores. Eso es esencialmente la hermenéutica, y aunque un texto no reproduzca siquiera parcialmente a otro o a otros anteriores, las ideas crean los climas adecuados en los que nacen otras que a su vez darán lugar a otras en un sentido nuevas y en otro deudoras de lo de antes. Y sé también, porque a ello me han enseñado K. Popper y otros filósofos de la ciencia, que la fisonomía circunspecta y positiva de una teoría no la convierte por eso en científica; que todas las hipótesis, aunque explícitamente posicionadas frente a la ortodoxia de los pensamientos dominantes, pueden ser válidas si son validadas por la contrastación, si aguantan la validación o, en el lenguaje del propio Popper, la ‘falsación’. En las ciencias sociales, a medida que desaparece la ‘preocupación científica’, la escritura, con las consideraciones que encierre, se posiciona no como una explicación objetiva sino como una aportación al conocimiento del hombre. Nada más y nada menos. “Escribir es una expectativa de conocimiento, un deseo por llegar a conocer. Llámese ciencia, sabiduría o filosofía lo que resulta de ese proceso, todos esos nombres señalan un único objetivo: conocer.” (E. Trías, 2000)

En la teorización de C. Geertz sobre la autoría del texto, interpretación y escritura vienen finalmente a darse la mano, una necesita de la otra y viceversa en una especie de reciprocidad inevitable. Sobre este trascendental aspecto, dice A. Sánchez Pascual en la “Introducción” a *La Genealogía de la moral*, en un apartado que llama “Genealogía e interpretación”, que “para realizar una interpretación hace falta un arte de la misma, es decir, una hermenéutica. En innumerable pasaje de esta obra ofrece Nietzsche múltiples indicaciones teóricas sobre lo que ella debe ser gnoseológicamente”. En Nietzsche la interpretación no es un ejercicio filológico que trate de examinar críticamente la verdad o falsedad de unas determinadas proposiciones, sino el intento “de desenmascarar



ilusiones y autoengaños, es decir, de ‘sospechar’ de aquello que se nos ofrece como verdadero”.

En el ejercicio reflexivo y literario antropológico puede computarse otra doblez, en el sentido en que su hermenéutica no nace de un texto literario como el que cualquier otro tratadista se dispone a producir, sino que se ve en la tesitura de tener que interpretar como texto el hecho social, o para más dificultad, la imagen simbólica social, y hasta casi para hacer imposible su labor, los hechos y las imágenes que no se han producido, pero que tienen, como hemos visto en páginas anteriores, un relevante peso en la acción social. Para que esta práctica pueda ser exitosa, no puede fiarse su fuente exclusivamente a la técnica parcial de la entrevista o cualquier otra de las que el método etnográfico dispone en torno al mecanismo de la oralidad, sino que ha de surgir de una introspección más profunda, de un verdadero conocimiento más que de una información ‘real’.

Numerosos autores han considerado como parte importante de su obra los aspectos críticos en torno al método etnográfico, entre ellos J. Copans, procedente de la antropología y P. Bourdieu, que lo es de la sociología. Es una vieja polémica pero no por ello desfasada ni irrelevante. En primer lugar cabe recordar que la prospección social a través de ‘requerimiento directo’ de información a otras personas (que en la mayoría de los casos llamamos ‘informantes’) es considerado fundamento metodológico de varias disciplinas que conforman de las ciencias sociales; lo es con carácter ineludible para la etnología y para la sociología, si bien se ha considerado que en el primer caso podemos hablar de investigación cualitativa y en el segundo, cuantitativa. Otras disciplinas también ‘utilizan’ el método de investigación basado en la operación de recabar información –datos– de la interacción del investigador con otras personas; ahí están la sociolingüística, la historia de testimonios orales, la literatura no escrita, en algunas ocasiones la política, incluso la geografía humana (porque no vamos a considerar en este aspecto la encuesta psicoanalítica). Podemos aventurar, de igual manera, que en cada una de estas disciplinas se ha producido un acalorado debate sobre la idoneidad y el rigor científico de las técnicas que componen este cuadro metodológico: la encuesta, la entrevista, el diálogo, la escucha, la observación, etc. Sin embargo es en la etnología, como dimensión irrenunciable de la reflexión antropológica, donde más adecuado parece este debate y, desde luego, en la que es deseable que se produzca. Y ello porque en el caso de la sociología es más un banco de

datos que soporte las conclusiones lo que se pretende, mientras que las pretensiones de la etnología son otras bien distintas. La etnología, como suministro de la reflexión antropológica, exige una cualidad a la investigación; es decir, no espera estrictamente un suministro de datos sino que quiere obtener conocimiento acerca de su objeto de estudio trascendiendo el significado neto de lo que recibe a través de las técnicas etnográficas – encuesta, entrevista, conversación, observación...-. Se trata, creo, de utilizar los recursos de la comunicación, más allá de la información, de la opinión y de otras formas expresivas, y aproximarse con esa carga conceptual a una interpretación de lo que estudia.

Hay que admitir que existe una corriente antropológica, muy cercana por cierto a los presupuestos de la sociología, que cuida extremadamente el rigor del método etnográfico, si bien prima, de manera fundamental, la importancia de la entrevista. Para esta corriente la grabación y la transcripción de los resultados de esa técnica es un requisito absolutamente obligado. Es una corriente metodologista, su intención es la cientificidad positivista basada en la búsqueda de la subjetividad, de ahí que quiera proporcionarse pruebas tangibles de su labor, de manera que no se produzca la interpretación y mucho menos la especulación. Es una vieja y legítima aspiración que nadie dudaría en avalar, a no ser porque se estime que las garantías de subjetividad son difíciles cuando no imposibles de obtener, no por un mal empleo de las técnicas metodológicas sino sencillamente porque en realidad hablamos de la interacción de dos sujetos cada uno de los cuales despliega, en cualquier acción pero claramente en ese juego de la encuesta o de la entrevista, una especie de ‘escenificación’ de su bagaje y pertenencia cultural, social, histórica y experiencial.

Veamos dos ejemplos de esa trascendencia del método en busca de una inmersión sin límites establecidos *a priori* en el campo comunicativo humano, sin perder por eso pie etnológico con la ‘realidad’.

### **Michel de Certeau o *L'invention du quotidien***

Las ‘maneras de hacer’ cotidianas tienen que dejar de figurar como el fondo nocturno y doméstico de la actividad social y, a través de un conjunto de cuestiones teóricas, métodos, categorías y puntos de vista, que atraviesen dicho fondo, poder articular dichas prácticas. El examen de estas prácticas no implica necesariamente un retorno a los individuos, tal como la modernidad construyó esta noción. Esta construcción ha servido como postulado histórico, al menos durante tres siglos, fundamentado sobre la atomización social a un análisis de la sociedad que supone una unidad elemental, el individuo, a partir de la cual se compondrían grupos y a la cual sería siempre posible reducirlos. La relación (siempre social: el sentido de ‘herema’ es precisamente ese ‘siempre social’) determina sus términos y no al contrario, y cada individualidad “es el lugar donde juega una pluralidad incoherente (y a menudo contradictoria) de sus determinaciones relacionales” (M. de Certeau, 2001). Esto no quiere decir que se tengan sólo en cuenta los modos de operación o los esquemas de acción y no las personas que los producen y realizan, sino sencillamente que el análisis no puede ir hacia arriba, unidireccionalmente, según la vieja idea funcionalista que concibe un cuerpo social con células individuales. La operatividad de lo que yo llamo heremas, es decir rasgos relacionales ausentes de esencialidad individual, viene definido por De Certeau como la explicitación de *combinatorias de operaciones* que componen (no de un modo exclusivo) una ‘cultura’.

Frente a la idea transmitida muy a menudo de compartimentización del análisis, que a mi modo de ver es un reflejo del procedimiento científico reduccionista, por el que muchas veces llevamos hasta una especie de paroxismo la ambición explicativa de la inabarcable realidad a base de construir unidades que se corresponden con supuestos campos identificables y separables en el conjunto de actividades de la vida cotidiana y poder presentarlos como dicotomías (las famosas combinaciones binarias que supuestamente rigen el esquema de nuestra forma de pensar): la esfera individual y la colectiva, lo público y lo privado, el trabajo y el ocio, lo material y lo espiritual, prácticas y representaciones..., los estudios sobre lo cotidiano<sup>17</sup> observan la imposibilidad de separar tan claramente esos ámbitos, que funcionan de manera simbiótica, que se interrumpen y se mezclan, sin solución de continuidad, lo que en ciencias sociales llamamos *continuum*. Hay claramente actos, prácticas, ritos, *performances*, ceremonias, momentos y sitios que

---

<sup>17</sup> Ver en este mismo capítulo el epígrafe dedicado a la cuestión

parecen expresar una relación específica y singular con alguna de las esferas señaladas, como si verdaderamente funcionaran de esa forma. Como tantas veces se ha dicho, a efectos explicativos puede tener sentido este desmembramiento del *continuum*; el problema estriba en confundir las estrategias explicativas, pedagógicas, con la naturaleza del entramado social.

Admitamos que los procedimientos de racionalización han de administrar su objeto y el estudio de éste, ‘dividiéndolo’ para su análisis y cuadriculándolo para su síntesis, pero al proyectarlo (la divulgación) no puede defender esa inercia de compartimentización. Dice De Certeau que, aparte de la distinción que distribuye los comportamientos según su lugar (de trabajo, de entretenimiento, religioso, ritual) y los califica por el hecho de que estén ubicados en tal o cual casilla del tablero social –la tienda, la estación, el colegio, el bar, la casa, etc.-, se imponen otras categorizaciones más, o más exactamente, hay diferencias de otro tipo: las que se refieren a las *modalidades* de la acción, a las *formalidades*<sup>18</sup> de las prácticas (M. de Certeau, 2001). Claro que, es conveniente añadir a esta aseveración de De Certeau que, además de la acción y las prácticas, juegan un gran papel en este magma social los heremas que tienen que ver –que desgranar rasgos de sentido- con los sentimientos, con los deseos, las expectativas y en general las respuestas del mundo interior, que cuando no han sido admitidas en el rigor del análisis científico en relación a lo social, han sido ‘relegadas’ a la atención exclusiva de la psicología, con toda su carga de sospecha especulativa.

“Como en literatura se diferencian los ‘estilos’ o maneras de escribir, se pueden distinguir las ‘maneras de hacer’, de caminar, de leer, de producir, de hablar, etc.” apostilla De Certeau, y los vuelve a llamar estilos de acción, para analizarlos después sometidos a niveles o grados de imbricación y repercusión en lo social, cosa que me parece muy acertada, pero que no acaba ahí. Efectivamente, lo de los grados en el análisis es absolutamente relevante, pues son ellos los que pueden proporcionarnos una idea no dispersa de lo que se dice; de manera que esa labor no corresponde tanto a la preocupación por los ‘casilleros’ particulares de las acciones sociales, de un análisis demasiado estructural, como del nivel y el grado que adoptamos para la observación o el análisis. Roland Barthes teoriza algo parecido aunque de forma mucho más brillante en buena parte

---

<sup>18</sup> Los subrayados son del propio De Certeau.

de sus obras. Parafraseando a este autor existe un ‘grado cero’ de la observación, pegado a los significados planos, a los más evidentes y cercanos (la relación en un taller, en un despacho de billetes de tren...), y un despliegue de grados en la observación has llegar al más complejo, que es el que analiza el análisis como parte integrante del objeto de estudio, es decir, aquél que muestra tanta preocupación por el objeto científico de estudio como por las estrategias que despliega para conocer el que quiere o está formado para conocer. No hay sólo acción y práctica en la mecánica social, como ya he dicho, salvo que consideremos así esas expresiones del mundo interior que arriba se mencionan, y que son el fuego, el calor que mantiene la temperatura vital.

### **Walter Benjamin y la descripción ‘callada’**

España está circunstancialmente unida al nombre de W. Benjamin en un suceso de infausto recuerdo. De todos es sabido que, en su destemplada huida de la persecución nazi en su país, vino a dar con sus todavía jóvenes aunque cansados huesos con la guardia civil en la frontera de La Junquera, quizá todavía albergando la lejana esperanza de que sus influyentes amigos en América pudieran finalmente salvarlo de aquella locura que nunca entendió ni supo explicarse. Cuentan, aunque sólo hay testimonios orales basados a su vez en episodios que rozan el terreno mítico, que Benjamin portaba como único equipaje una vieja cartera de cuero con un manuscrito, por el que demostraba un obsesivo interés. Parece ser que algunos investigadores tuvieron la oportunidad de contrastar el hecho con el atestado que la guardia civil hizo de aquel trance, que ha sido catalogado por los biógrafos del judío alemán como suicidio y que yo, como otros muchos, hemos supuesto como un suicidio forzado por las circunstancias, por la fatalidad ineludible de esas situaciones en las que es imposible continuar viviendo. La guardia civil tenía la intención –así se lo hizo saber al propio Benjamin- de entregarlo a la Gestapo, antes de dejarlo libre o permitirle cruzar esa última frontera de su vida. La literatura real y documental de estos avatares es estremecedora (incluidas las cartas que Benjamin dirigió a personajes como T. Adorno), y

desde luego muy en sintonía con el propio itinerario vital del filósofo, constituido por sucesivos ‘fracasos’ –sobre todo en lo que respecta a su eterna intención de acceder a las instituciones académicas alemanas, cosa que nunca consiguió, a pesar de contar con el reconocimiento de Hannah Arendt, H. G. Gadamer y Martin Heidegger o la mayoría de los miembros de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo-.

El registro civil de la municipalidad de Port-Bou da la fecha del 26 de septiembre de 1940 para la muerte de Benjamin; y como causa, de manera voluntariamente errónea, sin duda a fin de evitar las complicaciones de un suicidio, una ‘hemorragia cerebral’. Sus últimas palabras fueron para T. Adorno, a través de una carta dirigida a Mme. Gurland: “En esta situación inaudita, no puedo hacer otra cosa que poner término. Desde un pequeño pueblo de los Pirineos, donde nadie sabe que mi vida se va a acabar, le ruego que trasmita mis pensamientos a mi amigo Adorno y le explique la situación en la que me encuentro. No me queda tiempo suficiente para escribir todas las cartas que yo hubiera querido escribir”. Según el atestado de la guardia civil, llevaba “una cartera de cuero como la que usan los hombres de negocios, un reloj de pulsera, una pipa, un par de gafas, cartas, revistas y otros pocos papeles de contenido desconocido, así como un poco de dinero”.

Se dice que el manuscrito en cuestión era la enésima intentona, y al parecer definitiva, de su gran obra sobre las galerías parisinas. Afortunadamente, el genial Georges Bataille había depositado en la Biblioteca de Londres un ejemplar, quizá un borrador anterior, del texto; y es éste el que ha servido para su publicación que en diversos idiomas se ha hecho en los últimos años. La idea que amparaba este texto había sido tratada ya en años anteriores por el pensador judío y versaba, a grandes rasgos, sobre una descripción del poder persuasivo, narcotizante, y de la fascinación moderna que despertaban las galerías comerciales del París de principios del siglo XX. En esta línea, Benjamin había escrito ya en 1929 unos preliminares al *Livre des Pasajes*, en los que el autor siempre admitió la influencia surrealista. Se trataba a todas luces de una magnífica premonición con la que el autor se adelantaba a su tiempo, viniendo a convertirse hoy en una tesis de rabiosa actualidad.

Es conocida de todos la importancia que posteriormente a su muerte ha ido adquiriendo el pensamiento de Benjamin. Ciertamente fragmentaria y anárquica, pero de

gran intensidad reflexiva, y sobre todo de una frescura y clarividencia impresionantes, la escasa obra del filósofo ha acaparado la atención de J.-P. Sartre, Maurice Nadeau, Georges Bataille, Erns Bloch, Gershom Scholem, Jünger Habermas, George Steiner, Giorgio Agamben y un largo etcétera, entre los que cuenta, como es lógico, su gran valedor en algunos momentos, a la vez que su terrible crítico, Theodor Adorno. Pero no es la importancia de su obra filosófica la que yo quiero reivindicar aquí, sino que me propongo dar relevancia, la que yo creo justa y obligada, a su propuesta condensada en *The Arcades Project*.

La crítica biográfica benjaminiana supone que la preocupación casi obsesiva del pensador por los *Passages parisiens* arranca de la lectura de *Paysan de Paris*, de L. Aragon, que constituyó desde el principio una verdadera ‘iluminación profana’, y que a su vez abrió la serie productiva del inclasificable Benjamin en torno a esta idea. El ‘descubrimiento’ de la fuerza comunicativa de los grandes y novedosos fenómenos de la modernidad, de asfixiante sabor baudelairiano, no abandonó nunca al filósofo, y supuso para él la certeza de un camino ineludible de exploración. Pero, ¿quizás demasiado procaz? ¿agudamente premonitorio? Sin lugar a dudas, anticipatorio de toda la literatura generada décadas después sobre la fascinación de las estrategias de mercado, las que operan en el subconsciente provocando la ilusión de que es posible poseerlo todo. La ilusión del mercado nace de esa especie de certeza constituida a su vez como único sentido de la existencia visto desde la preocupación moderna. Así lo han versionado, entre otros muchos, Guy Debord, J. Baudrillard, M. Maffesoli o G. Lipovetsky y N. G. Canclini.

En el carácter gnoseológico que yo mantengo como posibilidad de conocimiento antropológico hay una afinidad evidente con la forma en que Benjamin considera la historia. El laboratorio de W. B. es su propia intimidad; el autor basa su búsqueda en una suerte de introspección convertida en extraña para otros, su práctica de la ‘iluminación profana’ la permite considerar la historia como un conjunto de piezas disjuntas, un complicado palimpsesto que sólo es posible ‘interpretar’ desde la intuición, esto es, la lectura sensitiva. En un evidente paso adelante más, Benjamin propone que sean los objetos los que hablen por sí solos, como en un espejo; lo que convierte al autor en un proyector cuya habilidad va a residir en prescindir de su voz en beneficio de lo que proyecta. Ciertamente, Benjamin es un autor ‘proyectivo’, en el sentido en que él es habitado por

todos los que pretenden explicárselo o entenderlo, a la vez que hay una necesidad también en el autor de residir en la intención introspectiva de los que le leen. Por eso, no hay una discontinuidad entre sus escritos dedicados al arte, a la literatura, a la filosofía o al *flâneur* de la ciudad, pues en él no opera la idea de separación/clasificación de los saberes, lo que muy posiblemente fue determinante en que el mundo académico de su tiempo –tan rígido y temeroso- le diera definitiva y vergonzosamente la espalda. El autor de las iluminaciones no encontraba, por otra parte, diferencia en la intención creativa entre los literatos y los lectores, ni siquiera en el texto debido a ningún autor, esto es, la visión semántica de los proyectos de la modernidad: la fascinación que provocaban las calles de París iluminadas artificialmente, las mercancías expuestas como piezas de museo, las grandes obras de ingeniería, los salones sociales, la evidencia de una nueva era de dominio del mundo por el hombre (la contundencia de los inventos como el teléfono, la fotografía, el automóvil)...

La sugerencia de Benjamin es altamente afín a la voluntad de análisis antropológico, es consustancial a su esencia disciplinar, un calco de su posibilidad epistemológica. Mi tesis ha esperado un tiempo prudencial a la aparición de la obra (que quizá en español pueda o deba llamarse *El lenguaje de las galerías*), pero sólo he tenido acceso a los intentos anteriores publicados por el autor sobre el mismo tema<sup>19</sup> y a algunos capítulos de la edición inglesa. Sin embargo, se ha cruzado en mi camino un interesante libro de Jacobo Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno*, en el que el joven filósofo hace una evocación de la trascendencia del libro de los *Passages*, y yo reproduciré aquí sus consideraciones más interesantes para evitar al lector de estas páginas tener que consultar el libro de Muñoz.

Como se ha señalado, el *Livre des Passages* es un proyecto gigantesco y, de alguna forma, inacabado. No es puramente el azar el que guía la intención de retratar la historia de la incursión irresistible de la mercancía en el imaginario genérico y su reificación en la voluntad de los hombres y en su nueva forma perceptiva moderna. Benjamin intuye que la historia de las ciudades como escenario de estas nuevas percepciones –lo que ahora llamamos ‘espacio urbano’- no era meramente la exposición de elementos de arquitectura civil o los mobiliarios y el entramado urbanos; sabía que la realidad física de la ciudad era superada por el poder simbólico de las nuevas formas

---

<sup>19</sup> Cifr. *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle, le livre des passages*, editado por Le Cerf en 1989



convivenciales que se aproximaban; no amaba ni se dejaba seducir por los amplios bulevares destellantes de flamantes lámparas de luz artificial más que como posibilidad de una nueva realidad, de una nueva naturaleza. Dice Benjamin en *Una infancia berlinesa*: “Les grands poètes sans exception conjecturent dans un monde qui vient après eux; c’est ainsi que les rues de Paris des poèmes de Baudelaire n’existèrent pas avant 1900, comme les personnages de Dostoïevski”<sup>20</sup>. Su intención no es meramente descriptiva, quiere más bien provocar, desde el relato microscópico de elementos de la vida cotidiana, y de manera más particular de los objetos y detalles urbanos, una incursión reflexiva compartida entre autor y lector. Su capacidad de discernir la grande en lo pequeño, en las ínfimas partes del mundo, donde la ciudad delimita una región minúscula en comparación con el todo, le permite una enunciación, desde lo minúsculo, de las leyes y principios que rigen el universo entero.

Para Benjamin, la ciudad -pero como cualquier espacio relacional- forma un mundo cerrado y coherente, que posee sus ritos y sus mitos, una totalidad de sentido que no se deja abordar a la ligera sino que exige una entronización lenta y paciente, una adaptación progresiva de la mirada y el gesto. Existe, para el filósofo, un aprendizaje del espacio vivencial, una ‘educación urbana’, que no puede obtenerse más que ‘haciendo novillos’ o paseando a la deriva nocturna y bohemía, desde la observación divertida y el reencuentro imprevisto, la sorpresa o el roce inadvertido. Sus escritos poseen siempre algo de ese carácter frágil e imprevisible del paseo urbano de un *flâneur*.

Simmel fue el primero que propicia un retroceso de la filosofía hacia objetos concretos, pero se quedó en una mirada puramente estética y distante, sin aceptar nunca el riesgo de ‘perdersé’ en ellos; Benjamin, por el contrario, condicionado por el lugar relativamente marginal y confinado de sus *Passages*, ha intentado mezclar la metafísica y la vida corriente, lo teológico y lo trivial; y en buena medida ha conseguido reencontrar en lo cotidiano el trazo inverso, pero claro e indeleble del significado de la existencia.

Nunca es posible aventurar qué hubiera sido en la actualidad de esos personajes cuyo reconocimiento ha sido póstumo. A dónde hubiera llegado el genio creativo, y más que eso, qué hubiera significado el conjunto de la obra de gentes como García Lorca,

---

<sup>20</sup> “Los grandes poetas sin excepción conjeturan un mundo que viene después de ellos, siendo así que las calles de París de los poemas de Baudelaire no existieron antes de 1900, como los personajes de Dostoïevski” (trad. mía)

Bertold Brech, Vladimir Maiakovski o el propio Benjamin, y más cerca aún, qué nos hubiera deparado una más larga existencia en Steven Jay Gould, por ejemplo, cuando ya sus obras detenidas tempranamente por la muerte, violenta o no, tienen un peso evidente en nuestros días. Benjamin fue un hombre anacrónico en su tiempo, su voluntad académica y su realidad intelectual no formaron nunca una ecuación experiencial viable; hoy, puestos a hacer conjeturas, sería sin duda una gran estrella mediática sin dejar de ser un pensador de enjundia. Fue un hombre de letras, historiador de la literatura e intérprete de grandes constelaciones textuales, crítico de arte y artista, filósofo y filólogo, pero sobre todo coleccionista de rarezas, *flâneur*, lector atento y disconforme, temeroso de las reacciones irracionales y observador con inagotable capacidad de sorpresa. Operó con extraordinaria pericia para desentrañar la “inmensa riqueza de lo inmensamente pequeño”, y al hacerlo iluminó algo de la naturaleza última de ese momento de tránsito epocal de cuya sustancia cultural aún, en buena medida, vivimos: “el paso de un mundo en el que las cosas aún ‘son’ a un mundo en el que apenas tiene ya sino ‘apariencia’ (J. Muñoz, 2002). Hoy podemos vislumbrar el alcance de su premonición, lo que el autor defendió, en el programado subtítulo de su obra *Passages*, como ‘una pieza de magia dialéctica’, y que nunca obtuvo el beneplácito de las muy rigurosas escuelas alemanas, incluida la de Frankfurt, que nunca entendieron como ‘motivo científico’ las calles y callejas, almacenes, panoramas, exposiciones universales, bulevares iluminados, pulsaciones de la moda, anuncios, bohemia y prostitución, el tedio, el coleccionismo, la espera, el paseo o el deseo, o los mismos pasajes parisinos; aquello que sonaba más a círculos ‘malditos’, como los alimentados por Baudelaire, Mallarmé y Huysmann, que a circunspectas teorías de la gran tradición alemana.

Dice el filósofo en una de las muchas cartas dirigidas a intelectuales de la época<sup>21</sup>, “tengo la aspiración de aprehender la actualidad como el reverso de lo eterno en la historia, sacando el molde de esa cara oculta de la medalla”, en un empeño ya claro de glosar una realidad múltiple, inaprensible y evanescente.

---

<sup>21</sup> En este caso a Hugo von Hofmannsthal, el 8 de febrero de 1928. Cfr. Jacobo Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno*.

### CAPÍTULO III

## **MEMORIA, COMUNICACIÓN, PRESENCIA**

### **Memoria –colectiva, individual- y observación social**

No sabemos, no podemos saber si los animales guardan memoria de sus hechos; sin duda no lo hacen desde una construcción sentimental, aunque a veces la mirada melancólica, perdida en no se sabe qué horizontes cercanos nos lleva a pensar en una memoria prisionera a la que el lenguaje no ha dado la luz. Esa contención comunicativa que no dispone más que de algunos destellos inaprensibles en la mirada. El hombre, por el contrario, olvida. Olvida en la misma medida en que construye y se refugia en su memoria: teje continuamente un sustento para el alma que es el recuerdo. En definitiva sólo somos lo que hemos venido siendo; nadie garantiza un futuro físico, nadie está libre de la fragilidad de la existencia. Por eso, en realidad somos materia de la memoria, y como tales nos reconfortamos en la evocación de todo tiempo pasado a la más mínima ocasión.

Todos los que hayan realizado lo que en etnografía se llama trabajo de campo han notado sin duda ese arregostamiento, esa tendencia inevitable de los informantes a hablar del pasado -mejor de su recuerdo del pasado- con esa nostalgia latente. Es natural; lo digo con toda la rotundidad que me es posible, con toda la extensión consciente del significado de natural, con todo su peso histórico, ideológico, existencial. Es natural: no hay otra manera. Una cosa bien distinta es que, en general, se entienda que esta ciencia, que intenta ver al hombre en sus posibles dimensiones y que llamamos antropología, es un recurso mnemotécnico, una rememoración de sucesos.

Nos encontramos ante una de las cuestiones que más preocupa, y que más ocupa, a antropólogos y filósofos del pensamiento: cómo conjugar el hecho de que el hombre es esencialmente memoria con una posición alejada de cadencias rescatistas y nostálgicas de ver en el pasado lo único que merece estudio. Es decir, la memoria, soporte de la condición humana no es, no puede ser una sobrevaloración de lo antiguo. La memoria se ubica en un terreno temporal impreciso que no tiene explicación sino por su proyección al cada día que vivimos más. Me atraen aquellas personas que guardan remembranza casi detallada de muchos momentos de sus vidas; que fijan con clara consciencia un inventario de recuerdos: saben que muchos momentos aparentemente sin importancia adquieren con el

horizonte del tiempo una relevancia especial. Y no tiene mucho que ver con la capacidad más o menos técnica y formada de recordar, sino más bien con la certeza de que la vida se cimenta en lo que somos, lo cual indica trayectoria, y carecer de memoria es no tener vida.

Así pues, esa sensación de la bondad de los tiempos anteriores que irremediablemente impregnará al etnógrafo en su trabajo de campo no es más que un ejercicio de reafirmación de vida que de continuo ejercemos los humanos y que éste recibe amplificada por la lupa de su análisis social. Es muy fácil en realidad dejarse llevar por la inclinación manriqueana de esa bondad del pasado, aunque sólo sea por el imperativo biológico de que lo único verdadero es lo que se ha vivido y el devenir es una especulación, un ansia más que una realidad. Pero es menester tener claro que lo pasado vale en tanto que sostiene al presente, que no se explica por sí solo, que tiene el único apoyo de lo que viene siendo. Y también es fácil extender ese sentir hacia comunidades que consideramos aletargadas, ancladas en el pasado por el simple y mero hecho de que entre sus medios de vida se cuentan fundamentalmente algunos que no son modernos. Pero es una mirada falsa, falaz, inventada por el que mira engañado por ese ejercicio legítimo de soporte memorístico.

Acaba de aparecer una nueva aportación a este tema tan extensamente tratado de la memoria, esta vez debida a un clásico como es Paul Ricoeur. La obra lleva por título *La memoria, la historia, el olvido* y de ella dice José Luis Pardo en unos comentarios a su aparición editorial, todavía tan reciente [2003], que es evidente la preocupación y ocupación de la producción cultural en la actualidad en lo que se denomina ‘trabajo de memoria’. Memoria es un ente conceptual que se diversifica en perspectivas disciplinares bien distintas, y quizá demasiado inconexas entre sí. Puede destacarse, en primer lugar, que en este mundo en el que cada vez es más difícil explicarse la violencia, aunque paradójicamente cada día ocupa más superficie –y también más entraña- social, la memoria puede ser considerada primariamente como una “invocación moral contra el olvido del daño infligido y del dolor de las víctimas”<sup>22</sup>. Donde la sociedad moderna desplegaba su idea del desprendimiento del pasado como un signo de renovación o redención indispensable para el progreso, la ‘sospecha’ tardomoderna esgrime la memoria como

---

<sup>22</sup> José Luis Pardo en *Babelia* 21/06/03. Y, además, es una idea contenida ya en T. W. Adorno, según criterio de Marta Tafalla en *Theodor W. Adorno: una fenomenología de la memoria*.

paradoja, y como servilismo ciego a la sociedad de mercado y al estado subsidiario: nunca se había poblado de conmemoraciones la vida social de tal forma como ahora. Pero en los parapetos filosóficos, que tan poca relevancia tienen (no nos engañemos), la cuestión involucra al mismo tiempo una dimensión cívica: la del lugar que debe ocupar la memoria en la constitución política de las sociedades, y qué equilibrio debe mantener para no suponer un peligro ideológico. Hay otra dimensión de más carácter disciplinar y de reflexión procedimental de la Historia como saber del pasado; y desde luego, una dimensión filosófica antropológica que bordea las connotaciones existenciales de la memoria y su lugar en la condición humana. Esta última, además, se empeña en no soslayar una reflexión sobre la naturaleza misma de lo que llamamos memoria.

Hay ya un largo recorrido en la reflexión en torno a la ecuación experiencia vivida y narratividad como articulación lingüística que revela tal experiencia (entre las que cabe señalar como principales la propia de Paul Ricoeur *Tiempo y narración*). La estrategia propuesta por P. Ricoeur es la que comparte por entero la perspectiva que desde estas páginas quiero hacer del papel social y personal de la memoria: llevar hasta el final los prejuicios en contra y a favor de la memoria para evidenciar de esa forma que todas las sospechas y alabanzas arrojadas sobre esa facultad “no pueden serlo sino desde un fondo de aceptación de su poder, es decir, desde la memoria misma”<sup>23</sup>. Dos matices me llaman poderosamente la atención en la obra de Ricoeur: la imposibilidad de sustituir a la memoria como trayecto a lo ya sido y, correlativamente, como elemento en el cual tienen sentido las nociones de ‘imputabilidad’ de las acciones o responsabilidad por las mismas; y la percepción del olvido no como aquello que limita –por imperativo de los propios límites humanos- una pretensión totalitaria de la memoria o, por otro lado, la fuerza destructiva que erosiona y borra las huellas de lo ocurrido, sino la valoración del olvido como un producto del amor, que “permite soslayar la aflicción y que hace posible el perdón”. La verdadera memoria, interpreta J. L. Pardo de lo dicho por P. Ricoeur, es la que asume su vulnerabilidad, su carácter siempre parcial y revisable. Y yo añado, si se me permite, que es aquella que se invoca y se relata desde potenciales creativos de la palabra, desde perspectivas performativas como vengo manteniendo en este escrito, la que desde la visión analítica se esfuerza por compartir las mismas características que encierra en su naturaleza

---

<sup>23</sup> Ibidem

el objeto mismo de su estudio. Nada hay más lábil y efímero que la memoria, y retocar su fisonomía como si se tratara de una talla de mármol es una banalidad. Su invocación ha de ser por fuerza continuamente revisable.

Esas sociedades que en algunas etapas, atropelladamente, hemos llamado 'simples', se construyen con un compuesto de realidades personales, que son a su vez aglutinamientos de rasgos y de circunstancias individuales. La educación recibida, la costumbre familiar heredada o rechazada, los vericuetos de la vida, la suerte y la eficacia, la situación económica y laboral, y una serie infinita de pequeños sucesos que conforman el carácter de una persona y que hacen indefinible un grupo social al que ésta pueda pertenecer, si no es porque nosotros -el que observa para sacar conclusiones- le agregamos, para acercarnos a una delimitación que siempre tendrá algo de artificial, que siempre procederá de un punto de vista también personal, una serie de parámetros, de referencias mensurables, de mojones al fin y al cabo arbitrarios, de señales para identificar un territorio geográfico, social y temporal para poder hablar de algo, o al menos de algo demarcado. De entre estas referencias cobran un significado especial las que aglutinan una serie de voluntades que ya sea por inercia histórica o por una moral de inexplicable origen ponen en práctica un conjunto de ceremoniales en los que esos grupos participan como algo que le es propio. Si esos ceremoniales se certifican con la impronta del tiempo, con unos lugares y unos momentos muy señalados, con una intensidad vivencial que muchas veces supera lo entendible, estaremos hablando de una comunidad histórica, de la que se puede hablar en singular y a la que podemos atribuir un corpus psicológico de conducta. Sin embargo, los lugares comunes y los 'ritos' que verdaderamente están cargados no sé si de significado colectivo pero sí de obligación y necesidad social parecen tener menos sitio en el análisis, en la observación de esa comunidad.

En el caso de la pequeña comunidad que nos ocupa, es decir, la población más cercana al santuario, podemos decir que se trata de una comunidad definida por una trayectoria histórica común, unos mismos recursos económicos, las mismas maneras de plantearse la consecución del sustento, unas mismas herramientas, las preferencias, la jerarquización de las cosas que en la vida hay que hacer; y por supuesto unos cambios sociales que se han asumido y se llevan adelante con parecidos criterios de conducta. También, claro está, una serie de comportamientos simbólicos heredados que se intenta

compatibilizar de la mejor manera con 'lo importante', que es el trabajo y la familia. Y aun en el caso de los nuevos lugares de confluencia común -estoy pensando en la gestoría, las cajas de ahorro, la sucursal de la cooperativa de almendras, el consultorio médico y la farmacia-, las formas de proceder y los asuntos que se ventilan en estos nuevos focos sociales de referencia que son, a la sazón, lugares de crucial importancia entre las nuevas maneras de desenvolverse en lo social, dan pie para poder hablar de una comunidad que a base de grandes y pequeños intereses -y por tanto formas de proceder- que son comunes a sus integrantes se puede definir como tal. Poco importa en este caso que se trate en realidad de comunidades, pequeñas comunidades, dispersas en los campos y ramblas de alrededor; pertenecientes incluso a diferentes municipios, si como vengo diciendo están identificados por esos intereses, por unas mismas maneras de proceder y, seguramente lo que es más relevante por una circunstancia histórica, por la ocupación de un espacio, de un territorio compartido y una necesaria dimensión social que se asume sin estridencias. Pero esta es, en buena medida, la intención central de esta tesis: establecer mediante el estudio de antecedentes históricos y rasgos de la conducta cotidiana un pretendido hilo conductor que permita hablar de un carácter de las gentes que habitan -en el más extenso sentido del término<sup>24</sup>- unos sitios que antes fueron habitados por otros, y que hoy pueden ser vistos como lugares liminares del gran tronco social que se globaliza a pasos agigantados. Y no digo liminares en el sentido de segregación o de marginalidad, sino en otro filosóficamente más rico que se sitúa en la onda conceptual de E. Trías y su teoría del pensamiento frontera -o límite- y las atractivas ideas sobre frontera social de Claudio Magris.

Pero, claro, esas coordenadas sociales son extensibles con los mismos resultados a zonas mucho más amplias y a comunidades infinitamente más numerosas a poco que en su análisis conjunto limemos algunos pequeños rasgos, matices, que escasamente los diferencian. Entonces, salvo que artificialmente y por motivos de pura facilidad operativa delimitemos un territorio geográfico-humano, hemos de hablar siempre de grandes generalidades, o bien, en una mirada microscópica, reseñar otros rasgos que en el resbaladizo campo de la sicología social puedan ser relevantes para la definición de un grupo.

---

<sup>24</sup> Como los que le otorgan, entre otros pero fundamentalmente, P. Bourdieu y P. Sloterdijk, y que desarrollaré más adelante



Mi hipótesis se basa, en muy breves y resumidos términos, en que la pequeña comunidad objeto de estas observaciones tiene, por encima de esas maneras de proceder y esos lugares comunes -o esa propiciación de momentos en los que se pone a prueba la existencia de un hilo conductor social- a los que vengo haciendo referencia, y que como digo son susceptibles de ser generalizados a grandes extensiones poblacionales, un bagaje histórico cultural reconocible que ha moldeado unas maneras de hacerle frente a la vida, y que a mí me han parecido asociadas a una especial anarquía reflejada en un particular aire de desapegado, desconfiado y melancólico que requiere una explicación ‘poco científica’ por su naturaleza misma y que es posible notar en los momentos en los que una sociedad o una parte de ésta se expresa y se deja ver, proyectando una especie de certeza de que lo social es una suma de identidades personales, no una imagen abstracta, ideal.

Hay en los tratos de los hombres por ejemplo, pero también en las conversaciones de fuste en las mujeres, y hasta en los chiquillos de la escuela, una defensa muy significativa del territorio personal, de esa zona que se defiende con el mantenimiento de la palabra dada, con las opiniones construidas desde la reflexión y contrastadas con las vueltas que da la vida. Los contactos físicos son escasos y se dan entre personas de mucha confianza y se parecen más a un juego entre cachorros de lobo que a la imposición de jerarquías. A todo esto, aunque las opiniones vienen forjadas de largo, y se nota, tienen siempre una referencia lejana de indeterminismo, todo es muy relativo en una conversación por seria que sea, hay como una reserva que no es inseguridad: se desprende casi siempre de los que hablan una condescendencia hacia todas las opiniones, un al fin y al cabo todo puede ser, que queda patente en frases muy usadas como “lo que yo digo que no valga, pero...”, “yo de esto no sé... pero me parece...”, pero que no llegan a ocultar unos criterios, una opinión, muy sopesados y difícilmente variables.

Ese relativo descompromiso resulta a veces exasperante para los que necesitan una respuesta pronta y viva a situaciones en las que es preciso mostrarse como colectivo, arrimar el hombro que decimos. En las expresiones colectivas que requieren un sumando de pequeñas voluntades para lograr su propósito de eficacia simbólica se echa de menos una prestación más decidida: hay en definitiva una tolerancia, una posición comprensiva hacia lo que se realiza en lo colectivo, pero esto de ninguna manera minimiza el fuerte individualismo, que es más bien una clara conciencia de lo que representa y puede la

iniciativa personal; aquel ‘cada uno ‘pa’ su pelleja’ que utilizábamos en nuestras algarabías infantiles para imponer la modalidad del juego se muestra claramente en este otro juego social.

Al paisaje ¡tan árido! con vegetación de escaso monte bajo formada de albaidas, aliagas, algunas jaras, tomillos, bojas y mastranzo..., humilde en su crecimiento pero rico en tonalidades, se unen aquí y allá inmisericordes araños a la tierra que muestra inmediata su entraña blanquecina; las zanjas y las descuidadas escombreras: ora para subir a un empinado poste de la luz, ora un improvisado aparcamiento; un acceso atrevido a un altísimo parato, las laderas labradas sin piedad y sin origen, a favor de la erosión. También lo salpican algunas higueras, las escasas chaparras, testigos de un bosque ancestral, y breves lejanas manchas de pinos. En la bajada de los numerosos barrancos que acuden raudos al caudal de la rambla aprovechando las diminutas vagas se conservan pequeños oasis de un verde intenso y apretado, de parras y de plantas de huerto. **(fotos 3, 43)**

La tierra de labor no es cerealista, sólo se ven algunas viñas y mucha población de almendros, todos muy labrados, actividad ésta que acusa mucho el paisaje pues debajo de su capa ocre aparece la tierra de matices blancos y grises, en algunos sitios anaranjados. El panorama es una sucesión de bajas lomas cuya superficie labrada contrasta con la de los altos cerros que rodean el entorno; la rambla cataliza las pequeñas alturas onduladas y de cuanto en cuanto, si el terreno entre barrancos lo permite, aparece un pequeño caserío. Son muchos, pues ese es el sistema urbanístico: una proliferación de pequeñas cortijadas de varias casas ubicadas con preferencia en la rivera derecha del arroyo cuyo curso, desde hace muchos años ya, está seco. Francisco Molina, otro de los vecinos con los que de una manera casual he hablado, promete ponerme al tanto del número de estas pequeñas cortijadas y me dirá, la próxima vez que nos veamos, cuáles pertenecen a la jurisdicción (según su propia denominación) del Saliente Alto y cuáles son del Saliente Bajo; pues, según me manifiesta, cada sitio pertenece a lo suyo y las cosas hay

que hablarlas como son. Francisco es otro de estos hombres con una percepción especial de las cosas y una gran facilidad para traspasar lo evidente, la primera impresión y pasar seguidamente a lo invisible, a todo lo que hay detrás de lo patente, las causas, las razones. Ya empieza a ser sintomática la presencia de muchas de estas personas, habitantes de la rambla, que tienen un nosequé, una cultura apasionada de lo que no es tan fácilmente detectable a primera vista. Él dice que esa finura suya para irse al meollo de las cosas se le impregnó en Alemania durante sus años de emigrante, aunque yo pienso que aquello sólo fue una primera etapa de formación, un curso de preparación, y donde verdaderamente hizo su carrera de conocimientos fue en esta rambla entre los fundamentos de lo observable, porque para enseñarse a observar no hay que disponer de una facultad, de un laboratorio que la naturaleza y la acción antrópica pongan a tu disposición de una manera peculiar, no, pues es un ejercicio de la inteligencia que puede y debe desarrollarse en cualquier sitio, incluso en estos páramos de aridez rebelde y fatigosa estructura.

Me explicó sin sombra de falsa modestia ni de duda cómo se forman en el mapa atmosférico planetario las tormentas y el juego meteorológico de los anticiclones y su repercusión en la geografía mundial, que conocía de entre los atlas que siempre habían despertado su curiosidad y una finísima percepción del espacio, con especial detenimiento en nuestra pequeña zona que al fin y al cabo era lo que interesaba, pero no por ello sin dejar claro que de una manera u otra todo estaba relacionado allá en los cielos donde la lluvia o la sequía se gesta y donde todo nos pone en contacto con un orden cósmico general.

Hemos paseado un buen rato, a veces en coche, otras a pie. Me indica dos yacimientos arqueológicos en el inicio del valle bajada ya la cuesta del Santuario y razona las premisas de una prospección ocular en estos casos. Mientras me platica de unas cosas y de otras pienso en cómo formularle una pregunta que me da vueltas desde el principio y que seguramente se contestará mejor después de un amplio trabajo de campo que planteada a un solo

informante: quiero conocer qué relación tienen los vecinos de la Rambla con el Santuario más allá de lo devocional y religioso; quiero saber si en ellos hay una noción de propiedad patrimonial con respecto a aquel edificio y su significado. Creo que no acierto a hacerle la pregunta en todo su sentido pero la respuesta me baja de nuevo a la más terrenal realidad. Le he preguntado a Francisco Molina sobre este asunto inconcreto y volátil –mis preguntas a los informantes que se prestan, que son los que la casualidad pone a mi alcance parecen cada vez más nómadas y sin referente claro- de su percepción sobre aquel edificio de presencia perenne y de contenido entre sobrenatural y rutinario. Ha entendido perfectamente mi requerimiento y me ha contestado que las tuberías bajantes de los nuevos dispensarios sanitarios que se han construido en el santuario contaminan gravemente una de las fuentes que da el agua a uno de los pequeños núcleos que jalonan la Rambla porque no están como la decencia en una cosa de estas manda y en lugar de estar convenientemente enterradas van por la superficie hasta donde le ha parecido bien al que las haya puesto sin preocuparse por lo demás; según él, se nota mucho los domingos y otras fiestas, cuando más gente hay. La respuesta es cabal y se ciñe absolutamente a la pregunta aunque en realidad parezca todo lo contrario.

La historia profusamente desvelada en los textos sobre el Saliente ya citados incide en la importancia del agua, de la propiedad y del disfrute. Tanto que, habida cuenta de la constante presencia documental en torno al agua –los pozos, las fuentes, las tandas de los diferentes pagos, los estrictos permisos de explotación, las pormenorizadas escrituras de propiedad...- cabe pensar que todo ello pesó mucho en la elección de aquel lugar para la fundación y edificación del monasterio. Todavía hoy el agua es el gran referente de la vida en la Rambla, y en toda la comarca. En la actualidad cunden los litigios entre los ayuntamientos de los términos vecinos y toda la ordenación de la propiedad de la tierra y, lo que es si cabe más importante, la vida en las cortijadas, pasa por esclarecer continuamente esta relación de propiedad y uso de las aguas.

Francisco conoce el problema secular y sabe de los privilegios tradicionales de la iglesia en estos asuntos, pero prefiere plantéarmelo con la frialdad de las cosas del destino, al fin y al cabo si el desierto no nos estuviera lamiendo, el problema no existiría. Al final de nuestro paseo, ya con el agua como única protagonista de nuestra conversación me cuenta un caso, espectacular a los ojos de muchos pero perfectamente explicable. Por lo visto un vecino ha excavado un pozo en los alrededores y el agua rebosa por la boca aún sin brocal, algo inaudito en estos pagos. Según Francisco, el efecto es el mismo que se produce cuando sacamos agua con una goma en dos vasos comunicantes por efecto del vacío que se produce: en cuanto sacaran agua y perdiera el efecto de vacío, el pozo tendría los mismos problemas de carencia que todos los otros.

Cuando hablamos de patrimonio vuelve a una posición de humilde prudencia pero que no es de sometimiento, aunque he notado que esas posturas de modestia tantas veces adornada con declaraciones extremas de ignorancia –“yo soy un analfabeto, no sé ni cómo se llaman las cosas...”–, me dijo ante la incapacidad de encontrar un término botánico mientras me explicaba un trato adecuado para la plantación en terrenos de mucho desnivel no son las mismas ante un extraño con pinta de llevar a cabo algún estudio o investigación que con sus convecinos. Sí, ya sé que se trata de una evidencia, pero me parece que no ha sido suficientemente explicada en este tipo de consideraciones sobre lo social y lo cultural que son las conclusiones antropológicas sacadas de un más o menos planificado trabajo de campo. Hay sin duda ciertas claves que se ponen en marcha en una conversación y que diferencian claramente al interlocutor: me atrevería a decir incluso que no hay dos actitudes iguales cuando se habla con alguien y que todo depende en gran parte de quién y cómo es esa persona y en qué momento se conversa.

A estos tipos a los que alguna misión investigadora lleva a determinados sitios se les llama casi genéricamente “los tíos de las piedras”, evidentemente por la influencia de la presencia de arqueólogos y geólogos que son los que tradicionalmente han realizado estos trabajos, aunque “les gustan

también las cosas antiguas” y la artesanía. De un tiempo a esta parte la denominación ha cambiado hacia la de ‘ecologistas’, que tiene como varios componentes añadidos de un algo inexplicable en el sentido de intentar renovar unos conocimientos ancestrales y, lo más sospechoso, pueden meterte en cintura sobre todo con las talas de encinas pero también con otras cosas. Ahora además hay un temor añadido y extendido que es el del control de las subvenciones. La gente no entiende muy bien cómo se justifican determinadas subvenciones a actividades agrarias o ganaderas; entiende mucho menos cómo en bastantes ocasiones son claramente contradictorias; y existe en general una especie de ‘mala conciencia’, un estado de sospecha en este dinero ‘fácil’ que dicen que es europeo y que no se sabe a ciencia cierta por qué se nos da. Habría mucho que hablar de estos sistemas económico-sociales subsidiarios y de sus efectos en la conducta de las gentes. No es mi intención ponerme trascendental en esto, entre otras cosas porque habría que calibrar su peso social en relación con el tiempo y las distintas situaciones –en el sentido que ‘situación’ tiene para Guy Debord-, pero estoy convencido de que una larguísima trayectoria de comportamiento puesta a prueba con cambios tan rotundos como los que hemos vivido en la última mitad del siglo no se ha resentido tanto, en aspectos cualitativos, como en esa práctica tutelar del estado que es la subvención institucionalizada.

### **A pie de obra**

“El antropólogo sólo puede trabajar con pequeños grupos, sólo con interlocutores singulares. Pero, lejos de considerar a sus interlocutores como la expresión indiferenciada de una cultura particular, el antropólogo tiene la obligación de tomar hoy en consideración el hecho de que cada uno de sus interlocutores se encuentra en una intersección de diversos mundos y de diversas vidas...”

(Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, 1994)

Mis conclusiones del trabajo de campo me ofrecen varios aspectos de la cotidianeidad, de la actividad vulgar y corriente, para intentar ver cómo y en qué rasgos se resuelve o es posible observar el cambio, esa re-evolución hacia una homogeneización de las conductas en lo que calificamos como formas de relación urbana. Uno es la música popular, o para ser más exacto, las actuaciones sociales, podemos llamarles ritos civiles, que contienen música y baile. Otra es la percepción de la tierra como propiedad y su nuevo valor en la sociedad actual. La última consta de un conjunto de factores entre los que podemos mencionar la introducción de máquinas y tecnología para el trabajo en el campo y en la casa, la generalización de los medios de locomoción y de comunicación, y fundamentalmente el nuevo carácter que imprimen todas las formas de subsidiariedad económica, muchas de las cuales pierden su sentido de legitimidad social en aras del último esfuerzo del Estado por significar algo frente a la abrumadora fuerza del mercado globalizante y devorador. Como en una especie de defensa más o menos intencionada, aquí a las pensiones de jubilación, de viudedad, de invalidez o de otras formas de asistencia social, se les suele llamar ‘la pagucha’, y no es tanto una queja por la escasez como un intento de profilaxis frente a la dependencia minadora de la autonomía personal que es cualquier tipo de subsidio. Es la eterna paradoja que se dirime en ese juego de tensiones entre el estado de justicia social y el asolador precio que se ha de pagar en forma de dependencia.

Pueden argumentarse aquí, además, otros aspectos que en mi discurso tienen todavía un valor o están en una fase experimentales. Es decir, frente a la certeza de que no son los adelantos técnicos, que a todas luces facilitan las tareas en la casa y en el trabajo (fundamentalmente los trabajos en el campo), los que hacen posible hablar de una transformación de los hábitos relacionales hacia síntomas de la relación urbana, lo cierto es que socavan ese sentido corporativo de lo social (**fotos 34, 35**); en principio observado en cosas tan simples como que al aligerar las tareas más cotidianas y más fastidiosas propicia el disponer de tiempo libre, y de una manera importante también solucionan los pequeños

lazos de interdependencia, de labor recíproca, que es una de las evidencias de la relación más próxima a lo orgánico. El bienestar alcanzado y la paulatina asunción de que se vive con cierta calidad que se desprende fundamentalmente del uso de los avances técnicos no son en sí mismos más que síntomas de esa corriente homogeneizante suficientemente referida en estas líneas. Hay que prevenirse para no confundir una circunstancia más o menos accidental, una situación concreta en buena lógica susceptible de un cambio visceral e instantáneo, con la prueba que confirma por ella misma la evidencia de un gran cambio. En este caso no es tan contundente el hecho de que alguien auxiliado por los medios técnicos (en las tareas agrícolas, por ejemplo) no necesita la ayuda que construye sociabilidad por parte de otro; o que la luz eléctrica, el agua corriente, los desagües, y también la lavadora, el coche... despejan una situación social que requería esa especial adherencia social, más bien grupal, como esa otra serie de pequeños rasgos, mínimos síntomas que acumulándose configuran una independencia, una individualización de las expectativas, de las ilusiones y las realidades, de los pequeños modos en los que se traduce una vida. Estos aspectos enumerados inducen a un proceso de personalización –de individualización-. La certeza del ego que construye su propia vida y en el que no es tan fuerte el peso corporativo de la comunidad; una delimitación de la identidad personal, la valorización de las decisiones subjetivas sin que signifique un arrastre de lo colectivo. Al final, la ilusión de autonomía que proporciona la posibilidad de mercado como abertura de otros horizontes para una interacción novedosa.

El estatus social conseguido en los últimos decenios, sobre todo si se pone en relación con la dureza de los años de posguerra que vivieron muchos de los que hoy pueblan estos lugares, da una clave muy clara para ellos acerca de los nuevos tipos de relación social basados en el mercado, en una producción que ya no es la de autoconsumo. A todo ello hay que añadir el triunfo definitivo de la economía subsidiaria que rompe con la idea del aislamiento de los pequeños núcleos rurales y que deja entrever que ya se cuenta con ellos en otros sitios (aunque como todos sabemos esa imagen está sometida a la verdadera naturaleza de este mecanismo económico, que encierra otras connotaciones como ese ejercicio de política paternalista propiciadora del estado de bienestar y que al final no es más que una forma de clientelismo político). Para todos es poco menos que un milagro, uno de esos pequeños milagros perfectamente cotidianizados y hechos ya materia vulgar,



cualquier papel de ayudas al campo con membrete de Bruselas que a la sazón sólo conocen como uno de los destinos de la emigración. Este sentirse, de pronto, parte del mundo - aunque se sigue teniendo la conciencia clara de que es una parte poco importante-, crea el desconcierto lógico, que sólo ha venido asumiéndose en la misma forma en que las fórmulas económicas subsidiarias han afectado la esfera más importante de la actuación social que es la laboral y la percepción que los hombres tienen de esa faceta laboral o de producción como una especie de fundamento de sus vidas; y digo el hombre porque el fenómeno del subsidio, ya sea el que se recibe por desempleo o por otras razones como subsidios agrícolas o ganaderos, cobertura de la seguridad social, etc., tiene un efecto si no contrario sí distinto para el hombre que para la mujer. En síntesis, podríamos decir que lo que para el hombre ha significado una vejación de valores hasta hace muy poco demasiado evidentes, para la mujer ha supuesto una especie de reconocimiento de su eterno y oculto sacrificio; por encima del sarcasmo de recibir un dinero por el hecho paradójico de no hacer nada, la honra interior masculina se ve mermada, lo que en el caso de la mujer es más bien una recompensa. La modernidad adquiere aquí claramente tintes dramáticos porque propicia el fuero interno de las personas como mercancía; es una entrega a no se sabe bien qué nuevo dios, que a cambio te da unas perras. Ni siquiera el valor sublime y sentimental de la fe religiosa que pide favores y espera que le sean concedidos puede explicar este nuevo rumbo.

Es fundamental valorar en esta serie de cosas lo que pudiéramos llamar la desaparición de las distancias. La generalización de los medios de comunicación y transporte, fundamentalmente el espacio social que ocupa la televisión en lo que tiene de clara y rotunda sustitución de algunas de las más significativas formas tradicionales de relación, aquellas que posibilitaban el restablecimiento continuo de lazos colectivizantes, a las que anula. Pero también el coche -y metafóricamente el teléfono y otros medios-, o mejor esas posibilidades abiertas de trasladarse o conectarse con rapidez, que lo que han hecho es desintegrar la noción de pequeña comunidad territorializada. Sin territorio como referente de esencialidad, de soporte de la existencia de lo social, el sentido de la relación cambia.

Cabe añadir la revalorización de lo propio, el patrimonio como posible fuente de recursos y potencia de cambio. Existe claramente un cambio en la percepción de los

bienes patrimoniales, del nuevo sentido que se está dando a la noción de patrimonio y que fundamentalmente puede resumirse en esa idea de riqueza virtual que difiere claramente del de propiedad real. Patrimonio, más allá del ruido que levanta en la actualidad, es un síntoma de modernidad. Se puede decir que este último sentido que damos a la concepción de patrimonio coincide, y esto será así por necesidad de los tiempos, con la plena ebullición del cambio hacia formas de relación urbanas que es apreciable en los habitamientos no urbanos (aunque quizá no estrictamente rurales). Es el resultado de ese cambio de mentalidad que conlleva el cambio relacional. El patrimonio activado, reconocido, y sobre todo reconocido por otros, no es tanto un contenido de 'heremas' (esos rasgos mínimos de significado y de sentido social) o una representación simbólica de identidad, como una declaración de modernidad, o mejor, se diría que son las pruebas y a la vez el resultado de este cambio. Se entiende que hay algo que se puede mostrar, que de una manera un tanto extraña 'nos pertenece', pero de lo que no disponemos como no sea como una especie de usufructo simbólico –lo que mostramos 'nuestro'- de algo que depende de una actuación subsidiaria del Estado. Es lo que ponen en evidencia las visitas turísticas y últimamente la adquisición de propiedades por otros ciudadanos de la Unión Europea, fundamentalmente ingleses, que están comprando en la zona casas y tierra y que modifican cualitativamente la apreciación que se tenía sobre algunas pertenencias, además claro está de la revalorización económica que conlleva.

Está claro que se 'abona' el camino del cambio hacia lo urbano. Y no quiero que parezca que esta forma impersonal de expresarlo sugiere la concurrencia de esas fuerzas inexplicables de existencia difícil de determinar pero de efectos claramente advertibles en la configuración de nuestro mundo, parecidas a cuando creemos ver detrás de toda gran estratagema una mano secreta y todopoderosa que gobierna como un dios omnipotente desde su olimpo inaccesible los hilos de la vida de los pobres e indefensos mortales –consumidores de a pie en nuestro caso- (a criterio de Bourdieu "las argucias de la razón imperialista" funcionan de esa manera sutil e imposible de precisar): Al fin y al cabo, y si hemos de aprender algo digno de lo que la Historia nos enseña, constataremos que no es la primera vez que las aspiraciones totalizadoras aparecen como experiencia histórica. El imperio romano concibió la ciudadanía para una especie de globalización imperial, lo

mismo que la nuestra. Y curiosamente lo hizo haciendo imprescindibles para su nuevo estatus de existencia –el de ciudadanía- algunos derechos que fueron ventajas, pero fundamentalmente imponiendo un lenguaje, que en su época fue verdaderamente una lengua, un idioma, y que hoy es una metáfora pero con más eficacia si cabe: el lenguaje de la imagen que muestra cómo toda riqueza es accesible y cómo todo sueño es posible. Frente a la ilusión de la ciudadanía romana se sitúa ahora la quimera de una ciudadanía global, sobre todo por la posibilidad de poder consumir (artículos de consumo, información, comodidades, distancias). Si la historia se repite, cada parte del mundo conocido trazará su imaginario particular de lo que significa globalización y éstos serán un a modo de nuevas lenguas romances desmembradas del idioma mediático utilizado por los nuevos imperios. Establecer la sintaxis de esos dialectos es tarea principal de los analistas culturales.

### **En los márgenes del torbellino**

Los habitantes de nuestra demarcación territorial son, en su inmensa mayoría, modestos propietarios de pequeñas parcelas que se van distribuyendo a lo largo del valle entre el gran cauce de la rambla y las suaves colinas que lo delimitan, no se trata de un cuadro bucólico más que en apariencia, en realidad resalta el enorme esfuerzo de siglos robándole pequeñas partes cultivables al monte. El clima bondadoso de estas tierras revaloriza en intensidad la limitación física del terreno. Pero hay algo curioso y destacable en cuanto a la apreciación de los naturales por estas pequeñas propiedades; existe claramente una sensación de que aquellas ‘nuevas’ propiedades adquiridas con tanto esfuerzo de años y años de trabajo, casi siempre en la emigración, no son tanto una adquisición como una recuperación. Se trata de una apreciación muy patente aquí. De alguna manera, los habitantes de la Rambla saben, intuyen, que antes todo aquel territorio les perteneció; y me atrevo a decir que son perfectamente conscientes de los distintos avatares con que la historia se desenvuelve a menudo y de que por caprichos del destino

(del destino histórico) la pertenencia de las cosas es relativa y arbitraria, y sobre todo variable. (**fotos 3, 31**)

Sea como fuere, el sentido de la propiedad privada, sobre todo referida a las pequeñas parcelas de tierra que en nuestro caso están muy repartidas, ha cambiado con rotundidad. Si tradicionalmente era vista como un patrimonio heredado, o en el mejor de los casos conseguido con mucho esfuerzo, algo más sentimental que material y hasta cierto punto sagrado, que sin duda decía más del lugar del hombre en este mundo que cualquier otra apreciación, se ha convertido en un claro valor de cambio, ha entrado plenamente en las posibilidades de mercado, puede ser vendido –sustituido- por otra cosa más apetecible. Si es muy común calibrar aquí a la gente por lo que tiene (casi indefectiblemente si preguntas por alguien la primera referencia es relacionarlo con alguna de las propiedades que tiene o que tuvo, tanto que en muchos casos al nombre propio va unido automáticamente el sitio que tiene), se da en los últimos tiempos a mi entender un matiz que interesa al hilo nuestra argumentación: lo que antes era sustancial -la relación del hombre y su propiedad-, ahora se convierte, en estatus adquirido, en potencia y en posibilidad de mercado. Ahora uno es lo que es no tanto por las propiedades en sí como por esa potencialidad de cambio que es el mercado.

En los márgenes del torbellino, donde se nos habla claramente de que las formas de habitar el mundo son, salvando rasgos anecdóticos, iguales o en todo caso muy parecidas, y donde en ese límite fácilmente advertible estas formas se precipitan hacia el centro que todo lo arrastra y uniforma, es posible detectar unas maneras de proceder que inducen directamente a la reflexión sobre si esas formas diversas dan pie a plantear unas diferencias que no sólo sean explicativas de una determinada y eventual situación sino que vengan provistas de cierta esencialidad en cómo habitar el mundo. Como vengo insinuando, los flecos de mi investigación, vistos como complemento indispensable para el desbroce teórico de la línea investigativa principal, me obligan a recorrer vericuetos que requieren más esfuerzo en ubicarlos y justificarlos como argumentos de modelos explicativos disciplinares, que no verdaderamente como elementos de la observación. Otro de ellos - además del ya visto de la nueva perspectiva de la propiedad- es el que se plantea en la práctica de la música popular. Sus presupuestos estriban, muy resumidamente, en que se

puede pensar en reductos sociales en los que la práctica de la música de tradición oral existe y no sólo en su nivel de espectáculo audible. En principio he de aclarar que ‘música popular oral’ no es sólo y exclusivamente esas formas un tanto rancias que solíamos hasta hace muy poco catalogar como folclore (es decir, formas musicales y de baile propias ancladas en la tradición y que se ‘recuperan’ a través del folclore), sino que son también las músicas populares –en contraposición a las cultas- cuya forma de transmisión/adquisición es oral. Me refiero a toda clase de música catalogada como popular (pop, rock, blues, jazz, raï, folk y un largo etcétera), si bien su forma oral no viene dada hoy por los conductos transmisores tradicionales (la voz y los personajes dedicados a ello), sino fundamentalmente por la televisión y por los medios de reproducción audiovisuales. Las formas participativas en estas dos grandes configuraciones –a saber, la música de tradición oral folclórica y la música popular moderna- es muy parecida: una tiene unos escenarios que suelen ser festivos, encuentros, certámenes... y en la otra son, casi exclusivamente, conciertos y discotecas.

El quid de mi observación, entonces, es cómo obtengo claves, desde una u otra forma indistintamente, para plantear mi hipótesis de un avance hacia formas de vida homologadas y tendentes a englobarse en el orden ‘mercado’ como nueva forma social.

Vale entonces a mis intereses la fiesta musical o la audición no particular como observatorio. En principio, y sin ánimo de que lo siguiente parezca una extrapolación hacia la sublimación de algo tan cotidiano como la música, está claro que nos referimos a esa parte conductual relacionada con lo *dionisiaco* y por supuesto con esa dimensión definitoria del hombre que es el lado *ludens*, y desde luego existe una impregnación de esa dimensión connatural en otras cosas de la vida que generalmente consideramos muy distantes de ese espíritu *ludens*, la mercancía, la posesión, el viaje, la mirada intencionada y la exhibición... Dice Maffesoli (en el libro de Alicia Lindón, 2000) “sean cuales sean las interpretaciones, parece evidente que el carácter festivo tiende a contaminar todas las manifestaciones de la vida social: las fiestas *stricto sensu*, pero también el consumo, el deporte y hasta la política que se transforma cada vez más en un juego de circo. Se puede subrayar la decadencia del ‘sentido’ de la fiesta, su mercantilización, inclusive para algunos, la pérdida de su aura sagrada, para otros también su incitación a la juerga, no es menos cierto que vuelve a ser –de más en más- una de estas ideas obsesivas que marcan con profundidad una época dada, y

más precisamente la vida cotidiana”. Si la fiesta siempre es una renovación de esos ‘pactos’ no escritos ni pensados en la que se afianzan de manera inconsciente, por lo que tiene de instintiva y de necesaria en la dimensión natural, los <heremas>, esos sutiles lazos invisibles, los vínculos de los que se habla en ciencia social, la urdimbre de la socialidad – del sentido social mismo- y se deposita a la vez la garantía de esa función en lo sagrado, pues el espíritu festivo es sagrado, cuando existe música todo ese camino se allana, pues la música es el verdadero mensaje divino que por esa especial naturaleza no tangible no empírica no mundana nos sitúa en una óptima relación con el Todo y por ello con los otros. La música es un vehículo de sociabilidad que aun siendo creación de los hombres forma parte de esas dimensiones inexplicables que recuerdan constantemente que también somos una parte de la divinidad, es decir de esa integración cósmica de la que tan a menudo vivimos a espaldas.

### **El referente poblacional**

Como se ve, vengo utilizando una serie de eufemismos significacionales para hacer referencia al conjunto de ciudadanos y ciudadanas que viven en las inmediaciones del objeto<sup>25</sup> que hemos escogido como blanco de reflexiones. La cuestión de un referente poblacional no influye de manera esencial en mi observación; quiero decir, no es un elemento indispensable. En un lenguaje tradicional diríamos que no es un objeto de la investigación; sin embargo no es posible negar su utilidad para la escenificación de mis observaciones.

Al lado de esas voces airadas que clamaron contra lo que se consideró una arbitrariedad excesiva en la noción de comunidad, que caracterizó a la crítica antropológica de hace unas décadas, se plantea hoy una estrategia más allá del alcance epistemológico y de las exigencias metodológicas que es contemplar al grupo humano (en su diversidad de

---

<sup>25</sup> A saber: la trama histórico-ideológico-religiosa en torno al santuario de El Saliente; la constitución de referentes devocionales durante la modernidad y su conversión a referentes civiles de tipo patrimonial en la contemporaneidad.

conformaciones y también de denominaciones: colectivo, asociación... comunidad) como escenificación de relaciones y por tanto también como teatro de operaciones de la intención observacional, vista ésta como una más en el haz de posibilidades, pues como he señalado en otra parte, la observación de otros no es sólo un ejercicio analítico y que espera resultados y conclusiones científicas (en el sentido de ofertar conocimiento a una élite), sino que en la observación que otros hacen de uno mismo se reafirman rasgos existenciales para ambos. Se trata al fin y al cabo de las propuestas de los nuevos etnólogos franceses y particularmente de J. Copans que introduce la noción de ‘observación compartida’ para desembarazarse de la incomodidad que supone la división de roles en la encuesta (el ejercicio etnográfico), en la que uno pregunta y otro responde, en la que uno se ve imbuido de la facultad de interpretar y el otro sólo tiene la opción de ser interpretado (J. Copans, 1999).

Esas voces airadas de los setenta contra la inconveniencia de la ‘comunidad’ como factor solvente de la investigación (y por ello con rango epistemológico) se basaba en características absolutamente obvias, que con mayor o menor amplitud todos conocemos; en la actualidad de los estudios sobre la compleja trama urbana de haces tangenciales de relaciones ciertas o potenciales, el grupo humano sigue siendo tenido como objeto de la observación pero esta vez no define el contorno de la investigación sino que se constituye como absolutamente referencial, y en lugar de consolidar y darle seguridad y contundencia a esa investigación (interpretación, observación) lo que hace por el contrario es poner de manifiesto las inseguridades, las contradicciones, las enormes dudas que todo acto humano supone (aunque sea científico) y las consecuencias imprevisibles que de ellos se pueden derivar. Y espero que no se entienda aquí ‘consecuencias’ como secuelas sociales al estilo del pensamiento causa efecto que tan señaladamente influye en nuestra forma de concluir una observación: me refiero más bien a las consecuencias no palpables que se derivan de una lectura ideológica de la historia.

Una de las personas con las que suelo conversar más a menudo en los lugares donde realizo mis observaciones (lo que podríamos llamar el ‘informante más disponible’), me comentaba no hace mucho que lo que pasa es que ahora se olvida todo, a todos los niveles además. No sólo se refería a los olvidos más ‘perdonables’, como los familiares de tal o cual allegado y sus lugares de residencia; los cumpleaños de los nietos u otras fechas

que al parecer son importantes para otros; no, se trata de olvidos de otra naturaleza, de sucesos y de hechos que en la vida de hace unas décadas hubieran sido fundamentales para los integrantes de una comunidad. Y no son sólo unos cuantos fáciles de enumerar, son olvidos de gran calado, tienen que ver con las formas políticas subsidiarias, con esa política próxima y cotidiana que resulta ser un revuelto entre signos de cosmopolitismo, de gran juego democrático y de aspiraciones mezquinas de incapaces y enchufados; grandes acontecimientos como la llegada de la luz eléctrica, la construcción de viviendas para miembros de la familia que se emancipan, etc. En sus propias palabras me decía “un hijo mío, que vive en Albox, se ha comprado un coche que tiene que haberle costado con seguridad allá por tres millones de pesetas, como si tal cosa, ni nos lo ha ‘enseñado’. Ahora las cosas no tienen el valor que tenían antes; y antes, al apaño de antes, también había gente que se podía gastar los cuartos, esos y más; pero era otra cosa, se tenía memoria de las cosas...”.

Me sorprende gratamente, inmerso en estas preocupaciones, el comentario de Pablo Fernández Christlieb<sup>26</sup> “la velocidad está hecha de olvido” (Fernández Christlieb, 2000), porque en esta sugerente premisa realiza dos disparos certeros: el primero atañe a la dimensión retórica de la expresión científica y a todo el peso intelectual que esa relación en su ya larga trayectoria ha venido produciendo; es decir, en las formas y los contenidos del discurso, pues se trata a todas luces de una proposición que burla claramente la rigidez empírica, no es demostrable de forma positiva, ni siquiera es significacionalmente operable; pero, por otro lado, es perfectamente pertinente, es abrumadoramente cierta desde los planos metafórico como metonímico, tiene pleno sentido y nos informa con rapidez de algo de lo que todos estamos convencidos. Para el autor entonces, y como no podía ser de otra manera, “el pensamiento contemporáneo también está insuflado de rapidez y transitoriedad”, que es precisamente el sentido que encerraba el comentario de mi contertuliano, con una extensión que nosotros como diestros en la observación no podemos dejar pasar por alto: el pensamiento no es sólo prerrogativa de los que se forman científica y académicamente para ello, como si fuera algo exclusivo de profesionales, sino que no

---

<sup>26</sup> Pablo Fernández Christlieb “El territorio instantáneo de la comunidad posmoderna”, en Alicia Lindón (coord.) *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos, 2000.



tiene dueño, es un patrimonio general y compartido y por supuesto sin jerarquización posible.

Volviendo al primer comentario sobre la inoperatividad de la noción de comunidad, no es algo que preocupe excesivamente a las nuevas formas de observación, si acaso cabría matizar que es un referente convencional perfectamente utilizable siempre que no se dote de categorías sólidas, constitutivas por sí mismas como fundamento de la investigación. Una comunidad, aun en su significado más tradicional, es algo tan patentemente dinámico y cambiante (voluble) que no puede servir como suelo de una investigación, si no es porque, tal como vengo diciendo, en ella se ponen de evidencia la arbitrariedad y circunstancialidad de la constitución de cualquier grupo humano; dotar entonces de esencialidad a una comunidad es faltar a una de sus características fundamentales como es la de ser imprevisible, y más allá aún, indefinible. Primero porque sus propios miembros se encuentran siempre en un cruce relacional que no es uniforme ni homogéneo ni exclusivo; y después porque la comunidad, vista como grupo humano, no es nunca definitiva, no acaba y empieza en un sitio, no tiene un contorno claro ni es delimitable.

Voy a transcribir literalmente un comentario de Fernández Christlieb que, a pesar de ser inusualmente extenso para un trabajo como el que acometo en estas páginas, me resulta por su contundencia de especial interés, no sin antes introducir mínimamente el texto para que no parezca descontextualizado y tenga así pleno sentido. Viene el autor comentando la ‘velocidad’ como componente esencial de la vida moderna y considera que, lo que el llama psicología comunitaria, está siendo afectada por esa prisa aplicacionista que caracteriza la preponderancia de la acción –de la práctica- frente a la teoría, algo así como la sensación de que “sentarse a teorizar es perder el tiempo”:

“Esta celeridad aplicacionista es, a decir verdad, propia de la psicología social moderna, que desechó la teoría por ser contemplativa; con toda razón: teoría significa etimológicamente <contemplación>, es decir una participación por comprensión. Y en efecto, si algo puede llamarse psicología colectiva posmoderna con alguna certeza, es el retorno a la teoría, pero, para pensar, se dice que hay que sentarse, porque toma tiempo: la teoría es lenta, y esa lentitud le permite ser incompatible con las velocidades a las que corre la sociedad, y así contemplarla con minucia, sentirla cuidadosamente. Los

peatones son más conscientes de los automóviles que los automovilistas: sólo quien se detiene se da cuenta de que todo pasa. Hacer teoría es ver el mundo en cámara lenta.

La psicología social moderna enfatizó de las comunidades su rasgo más práctico para efectos de aplicación, a saber, su agrupamiento, la presencia fáctica de sus miembros, pero, en virtud de la movilidad contemporánea merced a la cual la gente anda ahora por todos lados, el agrupamiento de las comunidades resulta ser una noción demasiado restringida que sólo alcanza para describir realidades achicadas. La noción de comunidad, sin proponérselo, ha sido reducida a la noción de grupos, esas entidades que existen debido a la presencia de sus miembros; ésta es una noción atávica de la modernidad que pretende que la gente se quede quieta para poder extraerle datos, aplicarle concientización, y volver al día siguiente. Pero la sociedad que se aproxima camina con más prisa, y por ende, la realidad de las comunidades tiene que ser buscada en indicadores más sutiles, de éstos en los que se regodea la teoría.”

(Fernández Christlieb, 2000)

El texto es muy esclarecedor de la idea que quiero transmitir, si bien no estoy en todo de acuerdo. Yo pienso que una comunidad –cualquiera, y no necesariamente rural- vista hace unos decenios se encontraba menos expuesta a ese ‘ajetreo destemplado’ que puede deducirse de la lectura del texto anterior y que caracteriza a la cotidianeidad hoy, por lo cual podría hacerse de ella una lectura más apacible, daría la impresión de que sus miembros interactuaban menos en otras relaciones exteriores a su comunidad y que la comunidad vista como tal tenía su contorno mucho más perfilado; sin embargo, a mi modo de ver, no es la precipitación, vista como característica de nuestra sociedad presente, la que define la dinámica y las formas de la comunidad, pues esta sería una idea evolucionista, y en el caso de poder pensar en una comunidad aislada, virginal y perfecta, perfectamente delimitada y homogénea, sólo estaríamos reproduciendo uno de los mitos fundacionales de los estudios sociales, en concreto de la Antropología, y las conclusiones vertidas sobre la comunidad así considerada tendrían que tener muy en cuenta su carácter absolutamente circunstancial, pues si sufriera la contingencia de ser puesta en las proximidades de otra, habría perdido su característica principal a los ojos de esa mirada, es decir, su virginidad.

Mi conclusión es que la comunidad, al margen de verse, como es lógico, influida por todo cambio social, no deja de ser pertinente como categoría de la investigación porque cambie con el tiempo –que puede ser una influencia a tener en cuenta-, sino que no es, por sus propias características de dinamismo y circunstancialidad, esa categoría que como campo determinado de la investigación veía la vieja etnología.

Partamos de nuevo de una definición de comunidad debida a este mismo autor: “Por una parte está puesta sobre un suelo (territorio, área, zona, localidad, etc.); y por otra constituye una atmósfera vital, dentro de la cual el participante no necesita ya nada más, porque contiene, además de cobijo y sustento, normas, modos de pensar, de sentir, percibir, expresar, experimentar, saber, soñar, creer, sufrir y morir. Suelo y atmósfera son instancias vivas porque por ellas circula algo que se puede denominar sentido, es decir una razón inmanente de ser que justifica la vida de la comunidad, y que no puede radicar en los individuos, porque debe serles superior y exterior, de modo que, más bien, los miembros radiquen dentro de esta razón. La comunidad es un sentido común, y ciertamente, se sabe que los participantes pertenecen a la comunidad y no que la comunidad pertenece a los participantes” (Fernández Christlieb, 2000). Ahora bien, suelo y atmósfera no se refieren a dos realidades contundentes y palpables como hubiera preferido la idea moderna del análisis de una comunidad; son por el contrario dos referentes que la observación intelectual necesita, ni el suelo es suelo físico y geográfico ni la atmósfera es un conjunto finito y estructurable de ‘modos’; en la medida en que vayamos descubriendo la naturaleza inestable de ambos referentes –suelo y atmósfera- separaremos también la idea moderna de su continuación posmoderna. Y, quiero que se entienda que esta aseveración no se ve influida ni se alinea a esa parte fútil del *pensiero debole* mal entendido del final del milenio, en aras del cual todo ha muerto: el sujeto, la razón y el orden político, el arte, la historia... Al margen de esa imagen de cierta bohemia estética, cosmopolita y elitista del pensamiento descomprometido y algo distraído que algunos se empeñan en que caracterice nuestro tiempo, y que como todos sabemos no es general ni único, resurge con fuerza la reivindicación de posibilidades perceptivas u observacionales, en el caso de la antropología, no sujetas estrictamente a los esquemas que hemos proyectado como incuestionables por ser científicos, y lo peor, haber concluido que sólo en esa línea cupiera posibilidad de decir ‘verdades’. Y esas posibilidades abiertas también en la posmodernidad son las que salvan el

pensamiento actual y son las que, a su vez, plantan cara a ese análisis ligero y superficial que se resigna ante el triunfo definitivo del neoliberalismo y de sus individuos hedonistas y consumidores. La comunidad, entonces, no ha muerto. Sencillamente sigue siendo un modelo explicativo para nuestras introspecciones sociales: donde creíamos advertir estructuras hay haces complejos de relaciones, una maraña de modos y de deseos, y no sólo de posiciones y roles; y donde veíamos una vinculación insalvable entre el territorio y la geografía o entre el símbolo y el ritual, y de éstos con la determinación del sentido social, hoy aprendemos lecciones de virtualidad, de incertidumbre y de duda, de inexistencia de realidades incuestionables; y nos conformamos con intentar entender algo de nosotros mismos distinto a las seguridades y a los conformismos contruidos.

Es obvio que en estas consideraciones me estoy refiriendo –nos estamos refiriendo- a la idea clásica de comunidad; y también que, lo que hemos dado en llamar posmodernidad, quizá sin saber muy bien a qué aludimos, no tiene otra intención que explicitar la superación del modernismo como universo ideológico, y ofrecer una disgregación, una descomposición de esta idea de comunidad, de manera que ya no utilizamos comunidad con las características que venían definiéndola, fundamentalmente la relación grupo de individuos asentados en un territorio con idénticos referentes económicos, simbólicos, etc. Hoy, y quizá por la imposibilidad que el estudio de la complejidad en la sociedad urbana tenía para seguir manteniendo con sus atributos la noción de comunidad, comunidad es una cosa muy distinta. Pensemos en una comunidad de ideas, de aspiraciones y de formas de entender la vida -o mejor, de cómo nos salvaremos de la destrucción-, comunidades de intereses; y eso por no aludir al enorme campo comunicativo –y por tanto de comunidades- que abren las nuevas formas relacionales de Internet.

Se puede achacar a esta operación de observación que su referente poblacional no es significativo en el conjunto de formas habitacionales posibles, que se trata en realidad de una forma residual y que por ello sus características poblacionales generales como las de vecindad de personas mayores y poca población joven, carencia de servicios, muy escasa densidad, etc., pudieran ser irrelevantes. Y, aún asumiendo y sopesando el *a priori* establecido de que no se trata de un estudio monográfico de una comunidad al uso, y que

ésta está establecida como referente de otro tipo de conclusiones, se puede poner el reparo de que las conclusiones de la observación adolecen de falta de generalidad, que son parciales como lo es su referente poblacional y que finalmente sólo nos estamos refiriendo a algo muy parecido a anécdotas de un segmento de población singular y poco significativo. No obstante estas posibles censuras, cabe apreciar que el colectivo poblacional que yo escojo por su cercanía vecinal e histórica con el objetivo en el que se centran buena parte de los referentes investigativos y documentales de mi observación, no lo es por esencialidad sino por circunstancialidad. Es decir, las pequeñas comunidades disgregadas que yo observo, y que sirven de base poblacional a mi investigación, son para mí de idéntica conformación social –y étnica, en el sentido antropológico del término más que en su extensión racial- con todo lo que ello supone de conjunción de rasgos político-administrativos, simbólicos, económicos, festivos, etc., y no hay nada que las ligue sustancialmente al referente religioso (fideístico) o civil (patrimonial): sencillamente se da la circunstancia de este hecho. Pero en el caso de que pudiéramos hablar de cierta esencialidad en esa relación población-referente, la comunidad seguiría teniendo las mismas características –las enumeradas más arriba- que otras. La observación no busca tanto establecer la estructura del referente poblacional (de la comunidad) y las redes que la configuran o constituyen su lógica interna, como ver reflejadas a través de ella –al final, como de otra cualquiera- los grandes cuestionamientos que sobre nuestro tiempo, las formas de habitar el mundo y la naturaleza de las relaciones entre las personas, y entre éstas y sus acciones, nos hacemos con las herramientas conceptuales que ponen a nuestro alcance las ciencias sociales y del hombre.

La palabra aldea, para designar esas concentraciones medianas de población, no es muy empleada en estos lugares, nunca lo ha sido; la denominación se suele sustituir por otras, depende en qué contexto, como pedanía, anejo, hasta no hace mucho diputación, aunque lo suyo es su propio topónimo: Los Cerricos, El Margen, La Rambla, El Saliente, Los Elviras, El Llano del Espino... Hay una división administrativa antigua, que se ha ido desfigurando entre las nomenclaturas de la política funcionaria moderna, en virtud de la cual Los Cerricos, por ejemplo, son una diputación. Una denominación que también se da en Los Vélez, muy al estilo de la vecina Lorca, una verdadera y compleja provincia, al

menos en esa jerarquización denominativa de los distintos núcleos poblacionales para los que tan rica es la terminología geonómica. En estas tierras tradicionalmente de señorío los términos municipales son enormes, si tenemos en cuenta una media de extensión generalizada. El ejemplo de Lorca es paradigmático, que siempre se ha anunciado en aquellos cartelones imprevistos de las carreteras franquistas como el término municipal más grande de España. Funcionan, pues, como pequeñas provincias con una distribución humilde de las categorías. La 'cortijá' tiene su referente en la más próxima de las aldeas y ésta, a su vez, en la pedanía correspondiente hasta la aproximación al pueblo. Los pueblos, los modestísimos pueblos almerienses a los que hay que descubrirles la historia desde las entrañas; apenas una huella, un síntoma de su grandeza en algún torreón derruido, ruinoso, escasamente inservible incluso para el nido de la falcónida, donde los niños se aburren por falta de un espacio para el ensueño infantil del castillo medieval. Pero en los que se tejieron episodios de esa historia casi de andar por casa que tan bien nos ha sabido contar ese sabio que fue el Padre Tapia. Nos la supo contar en sus justos términos de repercusión en esa otra gran historia que marca los siglos, despejándonos ese recelo tan nuestro por el cual nos convencemos de que aquí no ha pasado nunca nada, cuanto menos algo de verdadera trascendencia. Don José Ángel sí supo escudriñar los vericuetos de una historia escrita muchas veces en una memoria perdida, tuvo que sacarle a los escasos viejos legajos un significado que se resistía entre imprecisos datos de una caligrafía imposible, y estudió, estudió muchísimo para componer las partes, los acontecimientos irremediamente olvidados. Ahora su ayuda póstuma no tiene precio para poder ver ese encanto oculto, ese privilegio de haber servido a los siglos de nuestros pueblos almerienses tan desamparados en desiertos de la memoria y de la geografía. En estos pueblos estamos aprendiendo a restaurar una idea de patrimonio arrancándola de un paisaje sin hitos ni monumentos, amarrándolos a viejas ilusiones de Luis Siret, de Manuel de Góngora, de Federico de Motos... Es un tesoro que no existe, que tenemos que recomponer en terrenos en los que la memoria se explica.

Uno de mis informantes favoritos -lo digo a sabiendas de que supone una preferencia que muchas veces no puede permitirse el que pretende una mirada limpia y objetiva y que quiere decir que otros te 'gustan' menos- después de declararse lector precoz y lamentar haber perdido entre pares de mulas, besanas de tierra ingrata y siegas de sol a sol

aquella afición que su madre intentara inculcarle, pues su madre, me aseguró, era, y es porque todavía vive<sup>27</sup>, una mujer con esa extraña cultura de la tierra adquirida entre romances antiguos, coplillas, sentencias y consejas -de esa manera que es adquirir la pura esencia de las cosas-, y después también de asegurarme que él no es hombre que atienda a demasiadas ilusiones y fantasías me contó que uno de sus abuelos, que había formado parte de aquellos flujos migratorios que tuvieron como destino Oran y otras ciudades argelinas allá por los primeros años del siglo, había oído referir a los más viejos de aquellos lugares en los que ahora él ejercía el oficio de mulero en alguna explotación agrícola que nadie en estos lugares ahora rotos, despoblados y desmemoriados del sur de nuestra península era consciente de las grandes riquezas y tesoros que cobijaban las extrañas de algunas cuevas y grutas determinadas y que habían sido ocultados por los ancestros hispanos de los que ahora se lo relataban. Y es cierto que durante mucho tiempo ha habido en estos pagos y en otros cercanos la singular 'afición' a buscar aquellos tesoros que los moros dejaron escondidos; lo curioso es que siempre los buscaban en sitios que a la vuelta de los años han arrojado sus tesoros... ¡arqueológicos!

Un buen ejemplo de los muchos que se pueden sacar a colación sobre todo teniendo en cuenta la enorme riqueza arqueológica de toda la zona -no hay más que acordarse de los dibujos de Siret o de Góngora sobre esos pequeños promontorios de las ramblas de Antas, Cuevas y de casi todo el valle del Almanzora donde ya busca su desembocadura al mar, en los que se aprecian claramente los restos de estructuras de viviendas y tumbas que en la imaginación popular han sido pertenencias de moros pero que sabemos de su probada antigüedad e importancia en aquel mundo antiguo que se miraba en el Mediterráneo- que siempre ha espoleado la fantasía de tesoros enterrados y también ha alimentado la poca medida ambición de algunos convencidos de adoptar una vida de maharajá muy al gusto, precisamente, de aquellos propietarios antiquísimos de los tesoros que ahora buscan entre las ramblas semidesérticas de la cuenca almanzora. Uno de estos ejemplos, digo, lo protagonizó un familiar cercano. Este hombre de cierta significancia económica en la zona y debido precisamente a su posición social no había trabajado nunca, al menos en tareas manuales que requirieran cierto esfuerzo físico, se dedicó durante

---

<sup>27</sup> Y que, lamentablemente, ha muerto casi al final de la redacción de estas páginas, y a ella humildemente quiero rendir memoria en forma de pequeño homenaje de palabras. Su nombre, la Tía Juana de la Boquera

bastante tiempo y podría decirse que con ahínco a la búsqueda de uno de estos tesoros. El tenía perfectamente identificado el sitio de sus pesquisas, en el que precisamente aún hoy se pueden ver los restos de tumbas de las que no sabría decir con exactitud a que edad pertenecen pero que entran con seguridad en el ámbito prehistórico. El lugar, además, tiene algo de mágico, no ya por la evidencia de los restos sino también por su emplazamiento en un estrecho valle que le hace parecer ubicado entre extremas alturas y profundidades, y porque alrededor de las tumbas la morfología geodésica cambia brusca y rotundamente, de manera que se configura un rodal en el que parece que algún mitológico gigante se hubiera entretenido destruyendo la roca viva de la montaña y haciéndola añicos, todo ello en un dibujo de delimitación perfecta. El viejo familiar se había obcecado en la seguridad de dar con el tesoro escondido y sembraba por ello el desconcierto entre sus vecinos de cortijos inmediatos al suyo, y de más allá, pues no era lo normal ver a aquel medio hacendado trasponer hacia el monte con pico y la pala dentro de un buen 'capazo'. Si ahora se inspecciona el terreno es sencillo advertir la gran dificultad que supuso excavar el sitio y los grandes esfuerzos que hubo que hacer para tan titánica tarea, y los vecinos estaban al tanto. Tal fue así que el abuelo tuvo que improvisar una estrategia de despiste y así hizo ver que el tesoro no estaba donde él lo buscaba sino mucho más cerca, a los mismos pies de la cortijada que habitaba con otros miembros de su propia familia: hay que ver lo que son las cosas, donde menos te lo esperas salta la liebre. De manera que, puesto en marcha el ardid para desviar la atención de los avisados posibles contrincantes, el buen hombre excavaba en la puerta de su casa bien a la luz del día, y durante el atardecer y las primeras luces del alba en el lugar de su preferencia. No necesito decir que aquel moderno stevenson no encontró el tesoro, como ya le pasara a don Manuel Laza en la llamada Cueva del Tesoro del Rincón de la Victoria en Málaga, después de haberlo buscado... ¡durante 40 años!

Mi informante, Juan de la Boquera, vive, ha vivido siempre como todos, muy próximo a yacimientos de gran importancia arqueológica y él resume la veracidad de la historia de su abuelo jornalero en Orán con un suceso que tuvo lugar bastantes años después: resulta que hace unos decenios había llegado a aquellos lugares uno de estos extranjeros que buscan piedras, antigüedades, restos de otras civilizaciones. Según Juan sabía muy bien lo que buscaba y dónde lo buscaba y su preocupación era hacerse con los servicios de varios hombres fuertes y cautelosos para llevar a cabo unos trabajos en alguno



de los cerros cercanos. Después de duros y largos trabajos de desenterramiento y grandes movimientos de tierras los trabajadores fueron despedidos y el extranjero a sus anchas pudo hacer y deshacer y llevarse lo que quiso. Yo recordaba al hilo del relato a aquellos egiptólogos decimonónicos que arriesgaban la vida en los desiertos africanos y que no tenían mayor preocupación que la de deshacerse de los miles de trabajadores que quitaban la tierra en el momento supremo de entrar a una tumba miles de años sellada y cargada probablemente de riquezas. Es muy posible que Juan hubiera visto en las lecturas de su niñez soñadora alguna lámina del trabajo de aquellos pioneros reproducida en cualquier libro y entendió que salvando las distancias pertinentes entre unos lugares, los de Egipto, y otros, el Argar, los extranjeros, los de antes y el de ahora, habían cumplido con el mismo rito de saqueo y de mangoneo, seguramente en nombre de la ciencia y del saber y con destino a uno de los grandes museos europeos. Naturalmente, en el caso del extranjero reciente yo no creo que hubiera grandes tesoros de por medio pero resulta curioso el secreteo con el que culminó 'su excavación'.

Me pregunto si los que nos interesamos en este tipo de observación que requiere inmiscuirse en los asuntos más o menos privados, o al menos husmear en las operaciones cotidianas de la gente, no reproducimos es esquema del 'extranjero' buscatesoros; si nuestras prospecciones son acertadas y sobre todo nobles, o seguimos buscando los destellos y el brillo de prodigiosos tesoros a sabiendas de que no existen como tales. Me pregunto si es legítimo que esa parte social que los observadores hemos llamado 'nativos' puedan deslumbrarnos con su seguridad de tesoros escondidos y su recelo sobre nuestras pesquisas. ¿No será esa ensoñación la única y auténtica verdad? Me asombra que esta metáfora sea un retrato tan real de nuestras pretensiones

### **Los referentes de la observación**

Lo que en un lenguaje clásico pudiéramos llamar la 'descripción del problema' de la 'investigación' sería, de manera muy resumida: Tratar de ver cómo un mito

devocional religioso instaurado en el siglo XVIII se afianza y se reifica en el imaginario de una geografía poblacional más o menos contorneada, a lo largo del tiempo. No es evidentemente un caso aislado ni especial. Por el contrario, responde a unos parámetros histórico-ideológicos bastante esclarecidos por la literatura especializada. Resulta ser, entonces, una propuesta de investigación apoyada en el seguimiento de documentos históricos, pero dotándola de la extensión que exige el pensamiento antropológico: localizar genealógicamente dónde se gestan las inercias ideacionales que impregnan una época y que dan un resultado de naturalización de los símbolos y representaciones que creemos advertir en un determinado comportamiento social.

La necesidad de la ‘investigación’ surge durante una aproximación de carácter etnográfico a un contexto devocional y ritual religioso desde el utillaje metodológico y teórico canónico de la antropología para estos casos: desde el interés por desbrozar una descripción, como ya digo etnográfica, de un culto dotado de características a primera vista muy particulares (la confluencia de rasgos de carácter muy específicamente esotéricos que adornan el culto y sus contextos: los símbolos devocionales, el santuario en su relación aparente con cultos paganos relacionados con el sol, excavaciones arqueológicas, etc. [fotos 4, 14, 16]) se derivó, precisamente por la aparición de una muy cuidada literatura de tratado histórico y un abundante estudio de la documentación en que ésta se sostiene, hacia una prospección histórico-social de la influencia de la imposición de un culto en el imaginario social hoy. Y, llegados a este punto, irremediablemente surge la necesidad de asociar y comparar todos estos procesos de carácter histórico con otros que en la actualidad recorren el mismo trayecto en su cristalización en la superficie de lo social, me refiero concretamente al caso de las nuevas propuestas sobre la noción de patrimonio y su relación con lo social: *hic est*, el patrimonio como reproducción de identidades, como representación de cierta cohesión social y sobre todo en el sentido en que se proyecta como ‘pertenencia’, como propiedad; o lo que es lo mismo, la construcción de un nuevo mito o de una explicación del sentido de la vida. En resumidas cuentas, podemos concluir que se trata de una aportación más a lo que venimos llamando establecimiento de los procesos de secularización –o de laicización– de la sociedad occidental (y, por ello mismo, esencialmente de la cultura occidental), pero esta vez pretende serlo desde la antropología. No es, como cabe suponer, un intento único y exclusivo, ni aislado, sino que se alinea con

las últimas propuestas realizadas desde este campo del saber. De todas formas, creo que en este terreno no hay frentes separados entre las diversas disciplinas que tienen como objeto al hombre, su pensamiento y sus acciones. Lo acaba de poner de manifiesto T. Todorov<sup>28</sup>, que desde hace unas décadas dirige su producción intelectual a intentar aclarar estos procesos de secularización y su efecto en otros ámbitos culturales y en el nuestro propio.

La premisa principal sobre la que se argumenta esta ‘propuesta del problema de investigación’ no es otra que la idea de que los procesos de representación simbólica y representacional no son siempre una creación colectiva de la historia y de sus cristalizaciones ideológicas, no se ‘elaboran’ en esa forma romántica en que creemos que los pueblos construyen sus imaginarios, no forman parte consciente de un proceso histórico de definición de una identidad: me inclino más bien por pensar que vienen impuestos, ‘inventados’ y ensayados sobre conjuntos de personas ubicadas en unos lugares y traspasadas por un tiempo determinado. La devoción y sus rituales, de la misma manera que, hoy, el sentido de pertenencia patrimonial, de la cultura como cobijo reconfortante, son formas ideológicas subsidiarias de los juegos de poder, y sólo su reificación vigilada y alentada producirá finalmente la sensación de ser parte y creación colectiva.

Como se ve, mi ‘investigación’ requiere esencialmente un trabajo de comparación. Podemos pensar en una etnografía comparada, pero esta vez sus términos son anacrónicos, pertenecen a dos etapas históricas diferentes y sólo tienen en común parecidos procesos de naturalización de un imaginario; si bien, según mi intención, cabe descubrir un trasfondo vivencial, un conjunto de experiencias que permanece en una especie de estado cínico<sup>29</sup>, de conciencia inafectada por elementos ideológicos, una forma de radical indiferencia que hace valorar de manera distinta las cosas de la vida y las cosas accesorias de la vida social. No quiere decir esto que no se afecten una esfera a la otra. No se puede negar una íntima interconexión entre las dos partes; pero se puede decir que si la investigación prima una de ellas y no aclara lo bastante la circunstancialidad del hecho estará proyectando una falacia. Como dice Emma León, los trasfondos vivenciales, que son aproblemáticos, transhistóricos y de carácter metafísico, se concretan y contextualizan en

---

<sup>28</sup> En una reciente conferencia en el Círculo de Bellas Artes de Madrid. Puede verse como planteamiento de estas cuestiones su libro *El jardín imperfecto*, 1998.

<sup>29</sup> Cifr. *Crítica de la razón cínica*, de Peter Sloterdijk

ideas y representaciones históricamente determinadas (E. León, 2001). Yo añado que, esa forma en que la vida es siempre una lucha contra la naturaleza presentada como adversidad, a favor de la supervivencia, determina una suerte de acritud, de desinterés hacia lo solidario, hacia lo orgánico simbólico o real. El espejismo traslucido como verdadera libertad individual que hoy produce la seducción por la mercancía, la fascinación del mercado como realización de anhelos personales, tiene mucho que ver con ese desapego que he intentado apuntar más arriba; pero de alguna manera, ese ‘mínimo instinto’ que he creído advertir desengaña también de ese espejismo.

Mis intensos trabajos sobre rituales musicales, de corte tradicional con sus cuñas de adaptación a la vida moderna, me han enseñado, contra todo pronóstico y de forma un tanto paradójica, que no existen los modelos sólidos de actuación social, que frente a lo que pudiera parecer no hay pautas de conducta que puedan homogeneizarse bajo una explicación. Sólo nos hemos quedado con los elementos rituales más sencillos de encasillar, más fáciles en el sentido en que nos otorgaban con prontitud un modelo de conducta social evidente, los ritos se repiten en pautas mil veces ensayadas, aunque sean de nuevo cuño y se consideren, por eso mismo, cargadas más de voluntad social común que por mecánica solidaria. Hemos valorado casi indefectiblemente sólo los aspectos estéticos que son capaces de hablarnos de lo común, incluso, o sobre todo, cuando se produce una individualidad –o las individualidades- que representa y ‘habla’ por el resto. Esa especie de ‘obligación’ del observador social de hablar de todo aquello que no son individualidades y su tendencia clara a proponer modelos de análisis de lo social, heredada de la más pura línea de la antropología como respuesta de sentido común, ha impedido hablar de los verdaderos motivos de la gente para asistir a los acontecimientos sociales llamados o no rituales. La tremenda dicotomía privado/público, deudora incuestionable de la antinomia cartesiana de lo físico frente a lo espiritual ha abierto una brecha evidente pero difícilmente salvable en las ciencias sociales: o se define lo privado como una particularidad, una circunstancia más o menos curiosa de lo esencialmente público (recordemos que el espíritu, la naturaleza humana es de carácter social) o inmediatamente nos lleva a regiones del análisis o de la reflexión que fueron en su momento definitivamente apartadas de la ortodoxia y del canon de lo que es pertinente decir de forma científica. Lo sentimental,

sensorial, emotivo... dicho en mínima conciliación con la ciencia, psicológico, no es pertinente ni relevante en el dictamen disciplinar. Las hipótesis, los informes, las conclusiones, los axiomas no se construyen con materiales tan próximos a lo esotérico, a la vaguedad de los sentimientos humanos, aunque sabemos que existen y que operan en todos los actos.

Yo he disfrutado momentos de paroxismo en eso que algunos han llamado construcción de la identidad, o elaboración de adherencia social. He vivido la respuesta 'unánime' y entusiasta de la comunidad haciéndose a sí misma a través de las fórmulas y los rituales musicales; hasta que descubres que no hay dos caras iguales, que nadie viene llamado por la misma voz que otro, que todo es circunstancial y frágil, que puede más una pasión que una obligación.

Sentirse parte del espectáculo, rozar siquiera el escenario, barajar seriamente y soñar con la posibilidad de que una cámara de televisión te inmortalice o de pronto te haga entrar en la gloria –lo que no han conseguido siglos enteros intentándolo-. Al final, en este asunto, resulta que las palabras más sabias y el mejor retrato de la aspiración social las ha pronunciado Warhol con su conocida sentencia sobre los cinco –¿o eran quince?- minutos de gloria que cada persona tiene destinados, en una especie de destino no desvelado, en las ondas audiovisuales.

### **Sobre estructuras**

Como mi estudio no se centra en una comunidad bien contorneada, lo que, como muchas veces se ha puesto de manifiesto, responde a una ilusión de la antropología, que en el giro desde el estudio de las ufanamente llamadas 'sociedades simples' –o en otro de nuestros eufemismos famosos, 'primitivas'- hacia el de las sociedades complejas buscó afanosamente objetos de estudio, podríamos decir mejor unidades de estudio que se correspondieran con aquéllas, que tuvieran límites o contornos bien definidos en los que fuera posible encajar una estructura, los problemas estructurales son obvios. Pues el

estructuralismo, incluso el llamado post-estructuralismo, aportaba un método visiblemente eficaz y tranquilizador en cuanto a ese desasosiego que siempre ha provocado en nuestra disciplina la duda de contar con una verdadera metodología científica: Sin embargo, la estructura siempre queda aprisionada en la forma y es difícil hacerla trascender a las emociones, a las pasiones y a los deseos. De todas maneras, como en todas las fases históricas de la antropología, la preocupación por la estructura y la justificación de las estructuras internas como claves de la actuación social ha dado grandes y provechosos frutos, tanto como el funcionalismo o el evolucionismo. En general, se puede decir que el enorme esfuerzo de registro y descripción de la diversidad cultural de los pueblos que han habitado y habitan el planeta es insustituible en la gran historia del saber. En este último sentido las grandes monografías de comunidad tienen que ser valoradas en justicia como una de esas grandes aportaciones. Bien, pero mi estudio, que creo puede venir a definirse como una aproximación gnoseológica a los procesos históricos y a su marca más o menos indeleble en el carácter de las gentes que consecutivamente han ocupado un territorio dado y han compartido formas parecidas de ganarse la vida y de gozarla (es decir, más o menos lo que estamos definiendo como 'identidad'). La idea es ver en qué rasgos de la conducta social y cultural de la vida cotidiana en la actualidad pueden detectarse los efectos o consecuencias de los grandes procesos históricos tal y como los teorizan los científicos sociales, los estudiosos de las humanidades o historiadores de las ideas y del pensamiento y filósofos o politólogos. La preocupación silogística podría ser la siguiente: si estudiamos los grandes procesos históricos por ver como se desarrolla nuestro propio itinerario humano sobre la Tierra, es decir para componer una parte importante de la memoria histórica que a su vez resulta ser un aval en el que se refuerza nuestro comportamiento social en la actualidad; si decimos además que la memoria –lo que hemos aprendido del pasado- es necesaria para entender y preparar el futuro, habrá síntomas de la fisonomía social de nuestra actualidad en los que seamos capaces de ver cómo cristaliza la experiencia en conocimiento, o lo que es lo mismo cómo identificamos la 'gran porción de pasado' que siempre es necesaria para 'construir el futuro', en las mismas palabras que utilizó Goethe.

Uno de estos fenómenos históricos que con mas intensidad se ha estudiado es el de los procesos de secularización. Mi intención es identificar en mi campo de estudio los rasgos actuales, de entre los que afloran en la vida cotidiana -otra de las categorías de

estudio perfectamente definida como marco teórico-, que me hablan de los posos del pasado, o sencillamente ver si éstos existen.

Pero, como he dicho, mi campo de estudio no es delimitado poblacional ni territorialmente sino que se distribuye en una especial heterotopía, no sólo geográfica sino humana, social y cultural, pero también y a mi me parece muy importante aunque no suela aparecer como aspecto relevante en los estudios sociales, en las expectativas personales de la gente, los sueños, los deseos, las emociones, los sentimientos...

Vengo a proponer una idea de heterotopía que tiene dos grandes formas de ser percibida: una es la que propone el prolífico Néstor García Canclini en muchos de sus escritos y cuya idea 'fundamental' expone en su artículo de la mencionada revista *RICS* nº 153. Para Canclini, la heterotopía no es, solamente, una disparidad de lugares ni una diseminación geográfica –categoría que pudiera ser a su vez muy descriptiva de mi campo de trabajo-, sino que se trata, en fundamento, de esa 'forma' (tomada ésta en el sentido en que la emplea Maffesoli) en que en la superficie social convergen y se entrelazan innumerables rasgos del carácter individual; a ese haz cruzado de todo tipo de expectativas personales –actos y sentimientos- es a lo que llamo vida social, y la naturaleza y característica de los infinitos rasgos que forman ese haz es lo que tiene que ser resuelto identificando esos pequeños rasgos cuando entran en relación con los de otros. Esta justamente es la utilidad disciplinar de lo que yo en este trabajo he definido como 'heremas'.

Los 'heremas', además, en el sentido en que yo los propongo, no son exclusivamente una herramienta descriptiva de la que hacen y piensan los otros, los observados; sino que de forma incluso más importante que ésta son a su vez testigos de la pretensión del observador. Con lo que retomo el viejo reto foucaultiano de que el ejercicio etnográfico no es una actividad inocente y objetiva de tomar nota de lo que pasa ahí en ese 'exterior' al investigador, sino que fundamentalmente es una reflexión de cómo y por qué generamos conocimiento, o producimos ideas en la ilusión de creer que generamos conocimiento. La labor del etnólogo –es decir del antropólogo- es preguntarse sobre esta producción de saber en que se resuelve su tarea científica. La figura idílica y romántica del transcriptor exacto y desapasionado de la 'realidad' en nuestro tiempo es inviable: el antropólogo, aunque venga etiquetado como un relator aséptico de los hechos sociales, no

es sólo un notario de la actividad social sino un pensador que tiene como herramientas lo que cree ver en lo que llama realidad, en la convergencia de esos haces de rasgos individuales confluyentes en todo hecho social, los heremas.

Dice Michael Herzfeld en el capítulo introductorio de la revista citada más arriba y comentando a su vez el de N. G. Canclini que, para éste, el rápido crecimiento de las formas sociales urbanas ha dado un empuje decisivo entre el observador y el observado (y al interés exclusivo de algunas de las más tradicionales y 'exotizantes' formas de antropología por el trabajo de 'salvación'). Como él señala, los antropólogos están ellos mismos sujetos a la mayoría de las fuerzas que afectan a las poblaciones que estudian (M. Herzfeld, 1998). Esto, que parece la reiteración de una obviedad, es una de las cuestiones más importantes de la reflexión sobremoderna. La expresada cualidad científica de la observación no nos salva de ser nosotros mismos parte de nuestro propio objeto de estudio; y cuando un antropólogo escribe utiliza los conductos expresivo-comunicativos de la misma forma que cualquier escritor y su voluntad científica no lo sitúa en otra atmósfera distinta a su propio mundo. Uno de los efectos dañinos más evidentes de la práctica antropológica es haber intentado perpetuar fragmentos sociales lejanos a sus intereses como parte social, de ahí el enorme interés por seguir conservando herramientas analíticas como la imborrable dicotomía rural/urbano que a mi estudio interesa como es fácil imaginar de manera especial; o el obsesivo empeño de la antropología por delimitar sus pequeñas parcelas sociales de análisis y escogerlas de entre los segmentos sociales a los que con facilidad puede serles aplicada la idea de grupo. Está caro que a lo largo de este último siglo, y en virtud del triunfo de lo científico frente a lo especulativo, hemos llevado hasta extremos intolerables las ideas de explicación de la estructura social que debemos a Durkheim.

Las grandes dicotomías en que se estructura el pensamiento moderno (científico/especulativo, empírico/ideal, positivo/retórico, rural/urbano, tradicional/moderno, escrito/oral, moral/irracional), a su vez expresión de lo que Lévi-Strauss teorizó como el esquema binario del pensamiento práctico, son un invento, o digamos un recurso, de esa ambición por conocer que el hombre llama ciencia. Y, de manera más clara, las categorías, dicotómicas o no, de identificación de los hechos sociales



como rural, urbano, grupo, colectivo, sociedad, comunidad, etc., tan particularmente caras a la antropología, no son más allá de un ‘invento’ o una estrategia cognoscitiva de ésta.

No quiero convertir estas aseveraciones en una regañina infantil a la distorsionada antropología, con sus rémoras colonialistas, sus estampas costumbristas, las elucubraciones evolucionistas, sus proyectos folclóricos o sus declaradas pasiones campesinistas; no se trata de hacer leña fácil del árbol caído de una ciencia ilustrada y decimonónica sin apenas planteamientos de futuro. Estas consideraciones quieren poner de manifiesto la importancia de ser plenamente conscientes de los vínculos históricos de la disciplina. “La relación más fluida con nuestra propia disciplina se debe a la aparición de enfoques cada vez más reflexivos y como orientación básica de la antropología es, además de más útil desde el punto de vista del análisis, más responsable desde el punto de vista histórico que rechazar la empresa entera como fatal e irremediablemente resquebrajada ya sea por la ‘contaminación’ del observador (construcción simbólica que con sorprendente frecuencia aparece considerada como científica en muchos escritos) o por su pasado indiscutiblemente hegemónico (que comparte con toda una serie de disciplinas)” (M. Herzfeld, 1998). Ambas respuestas, la de tipo pragmático y la de rechazo, se pueden encontrar en la literatura etnográfica, a veces curiosamente juntas en un mismo trabajo. De hecho, en estos momentos tan llenos de contradicciones, podemos ver a veces los primeros indicios de un enfoque más flexible hacia las confusiones de categorías que, como observa García Canclini, proliferan en la complejidad de la vida social (y/o urbana, pues para estos dos autores que comento los dos términos serían partes de un pleonismo).

Un ejemplo ya clásico son los dos estudios llevados a cabo, más o menos en la misma época, sobre la sociedad marroquí que llevan la introspección hasta unos límites que pudieran parecer excesivos. Frente a la postura de rechazo de Kevin Dwyer, en los *Moroccan Dialogues* (1982), obra en que la sola relación informante-etnógrafo ha conseguido desestabilizar toda la disciplina, las *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977), claramente nihilistas, de P. Rabinow, constituyen un caso diferente: su contribución al pensamiento antropológico actual procede no tanto del disgusto del autor por el método tradicional (o más bien por la falta de éste) como por su percepción de que el cansado *hôtelier* francés excolonialista era por lo menos un tema tan bueno para la investigación etnográfica como los románticos ciudadanos beréberes de la *kashbah*. Estos cambios

contribuyen a hacer visibles e interesantes a los mensajeros ‘sin marca’ de la modernidad y a dismantelar su retórica de neutralidad cultural. Aun cuando algunas posturas críticas atacan a la antropología por atreverse a estudiar sus nuevos objetos en los mismos términos que a los ‘salvajes exóticos’, exponiendo así una jerarquía cultural que es realmente digna de estudio en su propio contexto cultural y social, la ya no tan reciente ni súbita intensificación del interés por la ‘sociedad compleja’ o ‘el occidente’ también ha contribuido a eliminar muchos residuos de los propios orígenes vergonzosamente racistas de la antropología, a los que se añadían otra serie de cadencias nefastas como el relativismo, la suficiencia científica... Es la máxima tantas veces repetida y otras tantas olvidada, a la antropología no interesa la cultura de unos hombres sino la de todos los hombres y las mujeres, independientemente de dónde y cómo vivan, sólo que ese dónde y cómo aporta los conocimientos necesarios pero no como finalidad en sí misma sino como circunstancias, contingencias de lo verdaderamente importante, que es el ‘quiénes’. Lo que P. Rabinow pone de manifiesto en su estudio es mucho más importante para la disciplina de lo que hasta ahora se ha venido admitiendo, pues más allá de tratarse de una ‘ampliación’ de los campos de estudio, de los objetos particulares del campo antropológico, se trata de desmontar una pretendida jerarquía en la importancia de unos temas frente a otros, o sencillamente, y esto es más fragante aún, de unos segmentos sociales frente a otros. Todavía hoy se suele entablar la polémica de la importancia del objeto de estudio, pero no en el sentido de la vieja exigencia científica de relevancia y pertinencia, sino en base al peso específico de la problemática que arrastre e incluso defina a dicho objeto. Esa euritmia heredada de considerar los temas trascendentales según la conveniencia de las corrientes hegemónicas, de las modas culturales o incluso de los intereses estatales o de cualquier otro tipo y que hoy se trasluce en la elección casi obligada de segmentos en conflicto, de temas de problemática social, de enfrentamiento y de choque (seguramente porque su delimitación como problema o lo que es lo mismo, su contorno, es mucho más sencillo de delimitar y definir), aun cuando sabemos que esa ‘frontera’, ese ‘límite’ teorizado por Trías no se define en virtud de los problemas sociales que arrastre, no es una marginalidad social, sino un margen existencial, filosófico.

No quiero decir que haya que huir de los problemas sociales en el cómputo antropológico sino que el ‘conflicto’ no se convierta en el único campo de atención y de

reflexión disciplinar; pues al cabo, del hombre y sus comportamientos tanto nos dice una situación límite como todo lo contrario. De ahí, creo yo, que procede el secular olvido de la reflexión sobre nuestra propia sociedad, que se adormece plácidamente entre la indolencia y la displicencia, viendo evolucionar en torno suyo los objetos ‘problemáticos’ de su estudio. El hecho mismo de llamar ‘problema’ al planteamiento de hipótesis en ciencias sociales, pero especialmente en antropología, ya es sintomático de esta situación.

Numerosos autores contemporáneos han expresado críticamente las posiciones políticas ciertamente ambiguas de la antropología en el momento histórico del segundo repartimiento del mundo que se produce desde finales del siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XX, y que es claramente la continuación del ansia expansionista desatada con los grandes descubrimientos de finales del cuatrocientos y todo el siglo siguiente. Parecía irremediable que la recién creada preocupación por la diversidad racial, cultural y civilizatoria, bautizada como antropología (con sus *ad lateres* de etnografía y folk-lore), estuviese siempre asociada a esa expansión colonial de los países europeos y americanos del norte. Tan íntimamente unidos aparecieron, en su génesis, tanto el movimiento expansionista como la curiosidad científica por ‘los otros’ que en la propia definición de ciencia o pensamiento antropológico ha quedado adherida la orientación de su nacimiento y buena parte de su trayectoria inicial paralela al fenómeno histórico del colonialismo. La derivación posterior de la antropología como relato de conflictos sociales, contra lo que pudiera parecer, no ha hecho más que agudizar esa ‘sospecha’ de servilismo social, no de servicio a las distintas sociedades que sería algo intrínseco a su propia definición, sino servilismo a las estructuras de poder. En la más extrema y agria de las críticas, se podría decir que la sociedad jerarquizada señala un hecho o un segmento social incómodo y que la labor analítica posterior acaba dando rango de ‘realidad’ conflictiva, segregada, problemática, o marginal a ese hecho. Cuando la expresión, la proyección antropológica debería de situarse en las antípodas de esta postura, en el sentido de señalar más el origen, la genealogía de los hechos sociales, conflictivos o no, que las incomodidades que para el *establishment* suponen los flecos sociales que escapan al control absoluto de la ética social aceptada o de los cauces del juego político.

Particularmente perjudicial para los resultados etnológicos, siguiendo en esta línea, fue la ausencia de ‘sociedades occidentales’ en las listas de sitios generalmente

reconocidos como de 'interés etnográfico' (situación que convirtió a la antropología en el negativo de la instantánea colonialista en el mundo), si bien en la actualidad esa carencia está siendo claramente corregida. Y, en este sentido, se produce un avance cualitativo en la sempiterna relación investigador-investigado, pues ya no se trata exclusivamente de obtener información, datos o hasta incluso conocimiento más o menos exótico y extraño de ese enorme crisol que son las formas culturales en el mundo, sino que tiende a producirse un trasvase de conocimientos, una interacción de saber entre uno(s) y otro(s), en lo que Jean Copans viene llamando una etnología 'compartida'. El verdadero miedo de la antropología como disciplina científica era verse obligada a conocer y dejarse conocer a su vez. Yo 'aprendo' de los investigados; pero no por aquella voluntad romántica y tópica de la 'sabiduría de la tierra' y otras necedades parecidas que se suelen expresar al referirnos a 'nuestros informantes' (casi siempre para remarcar bien la posición jerárquica de roles distintos), y también por eso pero no exclusivamente.

La generalizada confusión que ese espíritu excesivamente reflexivo de la antropología ha provocado en otras disciplinas que la contemplan como un mero ejercicio retórico o en todo caso una 'culturografía' ha significado por el contrario un sustancial avance en el tejido de su propia malla epistemológica, aunque ello haya conllevado aproximarse sin tapujos a otras ciencias humanas y compartir materia y objeto con todas ellas y con las otras formas de conocimiento científico y disciplinar; nada extraño si tenemos en cuenta que la antropología se define, desde su propia terminología, como el más ambicioso de los campos reflexivos y como el más genérico de los conocimientos, y eso significa que contra esa aversión a 'mezclarse' con otros, tan a menudo puesta de evidencia en los cenáculos antropológicos, surge ahora la 'necesidad' de este mestizaje disciplinar, casi a imagen de lo que los nuevos caminos marcados, entre otros, magistralmente por Sergei Gruzinski, cuando demuestra que no hay ninguna sociedad 'pura' como tampoco existe ningún pensamiento limpio y no 'contaminado' con otras aportaciones, con otros mestizajes. Pues el pensamiento, la reflexión y el propio conocimiento sólo son posibles en el entrelazamiento de experiencias y de saberes distintos, complementarios y relativos unos a otros.

La antropología se ha destacado hasta en críticas autodestructivas, y ha demostrado su disposición a autoinmolarse si sus propias disquisiciones le demostraran que

sus tesis fueran espurias. Pero eso significa situarse en el límite, en el borde que sólo se exige una pretensión de conocimiento cuando su objeto de estudio son los mismos individuos que impulsan la reflexión; es decir, cuando el antropólogo es objeto de su propio estudio reflexivo. Y aún más, la visión escéptica que la antropología tiene hoy del racionalismo ofrece un sano correctivo para las hipótesis más universales comunes a otras disciplinas de ciencias sociales, y su localismo persistente ofrece una buena vacuna contra la universalización de valores particularistas de culturas que lo que ocurre es que son políticamente dominantes. La antropología es por naturaleza resistente a las nociones de globalización, universalización, mundialización... generalización. Ofrece un espacio crítico y empírico en el que estudiar las orientaciones universales del sentido común, incluido el sentido común de la teoría social occidental. Y el hecho de que la investigación de campo haya sido siempre –a menudo en una colaboración no exenta de tensión con las grandes y respetables teorías- la piedra de toque de la antropología no supone anquilosamiento de sus formas, no es absolutamente obligado vivir de las maneras analíticas canónicas y tradicionales; antes bien, las nuevas formas de estructurar el trabajo de campo etnográfico hacen que la imagen espacial de una *comunidad cerrada* está definitivamente en desuso, y en su lugar la reflexión compleja de la complejidad social permite darse cuenta de la imprecisión de las relaciones sociales. Definitivamente, como he repetido en más de una parte de este texto, a la antropología de ahora no interesa tanto la composición y estructura de las formas sociales de agrupacionamiento como la propia naturaleza de las relaciones que dan lugar a esa diversidad de formas.

Aunque el campo señalado para mi estudio no es ni mucho menos una *comunidad cerrada*, si cabe aventurar la suposición de que en esas formas poblacionales, llamémosle de sabor tradicional, se puedan llevar a cabo instantáneas sociales fijas, elementales, que puedan salvarnos mínimamente de esa angustia que provoca ver la enorme porosidad y heterotopía de la sociedad actual. Sin embargo, siento estar en desacuerdo: la complejidad no es una característica específica de la masificación y el enredo urbano. Complejo es nuestro mundo y compleja es en sí la existencia, y las circunstancias poblacionales y relacionales, son calificativas de esa complejidad. El criterio del máximo exponente teórico de esta línea, Edgard Morin, es que las herramientas complejas para aproximarse al análisis de la sociedad compleja deben componerse de ópticas y

experiencias de conocimiento diversas. Pues la complejidad no es tanto la heterogeneidad de elementos coincidentes a su vez en una rocambolesca superposición de haces de rasgos sociales de distinta condición y procedencia, como las múltiples formas de ser vistos y pensados esos rasgos, los ángulos y las ópticas desde donde podemos procurarnos una reflexión sobre nosotros mismos. No obstante, la creciente porosidad del mundo contemporáneo significa que dependeremos cada vez más de la tolerancia intelectual de nuestros informantes y por eso nos encontraremos, querámoslo o no, haciendo exactamente esto, pues una cosa es reconocer a los informantes como productores de conocimientos sociales abstractos y otra bien distinta es emplear a éstos como base de nuestro propio entendimiento teórico (J. Copans, 1999; Thomas, 1998).

### **Los modos expresivos. Oralidad y presencia**

Una de las dimensiones más descuidadas de la observación etnográfica es la relacionada con la expresión y la comunicación, a pesar de que pueda parecer que en realidad sólo hemos hecho eso, estar pendientes de la expresión de los demás y de las formas comunicativas entre ellos. Sin embargo, en un supuesto balance sobre la cuestión advertiremos que nos han preocupado más –o se ha estado más pendiente– los significados explícitos que los sentidos ocultos bajo la superficie de la expresión lingüística. De ahí que el enorme campo investigativo de la oralidad se haya explorado sólo a medias, de manera incompleta. Es como si, demasiado pendientes de la información expresada a través de las palabras, hubiéramos rendido la capacidad comunicativa a la expresión casi puramente fonética, como si hubiéramos olvidado la profundidad de los recovecos del habla, de la expresión y de la comunicación oral.

El sustituto ideal de la atención comunicativa que deseablemente debe poner en práctica el etnólogo es la interpretación del ritual (que esta vez si ha dado resultados considerables en la producción antropológica). Sobre los rituales se ha escrito hasta la extenuación. D. Handelman suscita la cuestión de la teoría que está implícita en el ritual,

pero sostiene que nosotros construimos entonces una estructura teórica diferente que nos permite separar la teoría indígena de sus manifestaciones, como el ritual. Esto está muy bien, pero requiere un gran aumento de nuestra capacidad para registrar y analizar las semióticas no verbales por medio de las cuales se expresan, se manipulan y se transforman las ideas y opiniones conceptuales de los autores, de los protagonistas sociales de nuestras conjeturas. Porque es al menos concebible que al simbolizar –y por ello transformar- la condición de un grupo o de un individuo, el ritual puede simbolizar también la forma en que sus hipótesis ocultas se perciben o se conceptualizan. Es algo que puede presuponerse en la idea de que los rituales, a menudo asociados con la reproducción de los sistemas de poder, pueden servir también como vehículos de cambio. Y de manera mucho más evidente en los nuevos rituales, nacidos de los tradicionales, en los que se pone de manifiesto una nueva voluntad de cómo pueden ser las cosas, unas nuevas manifestaciones de identidad, de gustos y de disfrute patrimonial y festivo. El caso de los nuevos rituales con contenidos de expresión musical son exactamente un paradigma de lo que acabo de decir.

Aquí sobre todo parece de vital importancia evitar el error tan común de creer que todos los significados pueden ser representados con precisión en forma lingüística. Mucho de lo que se toma por traducción<sup>30</sup> se tendría que llamar con más precisión exégesis. Paradójicamente, este conocimiento de los límites del lenguaje implica un considerable dominio del lenguaje de la cultura en la que uno está trabajando. Es muy importante poder identificar la ironía, reconocer una alusión, calibrar el alcance de un embuste, provocar una reacción, adivinar dónde anidan los deseos sin ser verbalizados, en dónde están los sentimientos que no son expresados, dónde quedan las emociones... Superar las ideas simplistas de que el lenguaje que aparece fundado en la experiencia social es ‘menos’ capaz de expresar significados abstractos que el fundamentado en la experiencia personal. Así pues, también es necesario estar dispuesto a reconocer que las ideas del informante sobre el significado pueden no corresponder a las hipótesis verbocéntricas mantenidas normalmente por el investigador. Por ejemplo, en mi trabajo de campo suelo detectar continuamente que los informantes tienen la capacidad para descodificar las semióticas de

---

<sup>30</sup> Tomo el sentido del término ‘traducción’ en la utilización que de él hace María Cátedra, en su documento básico de trabajo propuesto en uno de los experimentos antropológicos más sustanciosos de la producción en España de los últimos decenios y que puede consultarse en ese muy valorado texto que fue precisamente el resultado de esa experiencia: *Los españoles vistos por los antropólogos*.

su propio discurso, así como las del de sus conciudadanos, y en un paso más allá pueden interpretar perfectamente los sentidos ocultos –la semiótica- de los discursos conciliadores y benevolentes del poder. Pues uno de los resultados de mi etnografía que más me complace es comprobar que el poso cultural que paulatinamente ha ido configurando lo que pudiéramos llamar el carácter de las gentes, o por decirlo de manera menos arriesgada, configurando su memoria común, les pone en disposición de ejercer esa capacidad dicha de descodificar las semióticas de los discursos dominantes.

Uno de estos rasgos de la memoria común es precisamente una especie de eclecticismo conceptual que pudiera parecer a un etnógrafo poco avisado signos de inconsistencia cuando no fragrantes contradicciones. Sin embargo, después de las primeras apariencias y muy por debajo de lo que generalmente se puede explicitar verbalmente, a veces, como digo, revestida de ‘ignorancia’ campesina, aparece una idea muy elaborada de la vida, que no es más que entender la semiótica de los discursos sociales: políticos, de mercado, intelectuales, etc.

Este trabajo quiere desarrollar la hipótesis principal de que unas prolongadas condiciones de vida comunes, cristalizadas en los modos de ganarse la vida, en las de organizarse socialmente al margen del imperativo político, militar o religioso de tiempos, en las formas –a las que tanto recurrió la antropología- del emparejamiento y sus rituales, de la ‘conversación’ con lo sagrado y sus ritos, de trabajo, de valores familiares y personales, en las de la diversión y el ocio; que ese prolongado tiempo sobre un espacio territorial compartido; y que los estratos que conforman el palimpsesto de la memoria conformados por la extensión y la intensidad de los aconteceres históricos, modelan una determinada forma de proceder, que en otras palabras quizá menos científicas pero absolutamente ciertas es la ‘manera de entender la vida’. Lo que este trabajo realmente quiere es intentar percibir en la cotidianeidad dónde residen y cristalizan los efectos de las grandes categorías de la historia, y eso se ha venido llamando ‘gnoseología’, es decir, conocimiento del resultado de procesos históricos.

Estos resultados se obtienen, en lo que a la puesta en práctica de técnicas introspectivas de la antropología respecta, conjugando las informaciones obtenidas de la aplicación disciplinar del método etnográfico con un estudio intenso de los procesos históricos y con una lectura semiótica de los hechos sociales que caracterizan a esa parte



social elegida para el estudio. Si bien, como no se trata de una comunidad contorneada en la que podamos observar claramente los límites, una parte importante de la investigación se establece en las zonas donde se difumina la identidad social, que no es más que los territorios geográficos y sociales donde esa identidad se mezcla con otras y crea simbiosis cultural.

La etnografía me permite una foto fija de la sociedad que estudio, su fisonomía, sus rituales, las formas culturales, económicas, etc.; el buceo en la historia me proporciona una perspectiva absolutamente necesaria y que aclara esas 'zonas oscuras' de la foto etnográfica, metáfora de esas otras zonas de las que hablaba Gisèle Freund; la lectura semiótica de los hechos sociales e individuales (por abusar de esa dicotomía positivista) es la forma que tengo de poder localizar el efecto de los procesos, en este caso de secularización, en la superficie de la vida cotidiana.

Por eso es tan importante superar el asidero que supuso para la antropología el modelo de significado centrado exclusivamente en el lenguaje, o mejor aún, el modelo de extraer del lenguaje verbal o gestual sólo significados, algo muy asociado a nuestra mentalidad intelectualista, olvidando así dar pábulo a los sentidos que se contienen también en el lenguaje, en todo lenguaje, pues como ya nos enseñó Saussure la semiología es la teoría general del signo lingüístico. Para desarrollar la hipótesis central planteada en este trabajo las consideraciones se basarán en buena parte en dos aspectos relacionados con las claves de la expresión y con los fundamentos de la comunicación, y que son a su vez dos parámetros que tradicionalmente han sido rendidos por la antropología, y en general por las ciencias humanas, en favor de la obtención de información: lo performativo en las propuestas de observación disciplinar y las lecturas semióticas de la actitud social como signo lingüístico expresadas en el complejo sistema de la oralidad. En cuanto a este último aspecto, la idea es que no sólo se proyecta información –o lo que es lo mismo, tiene significado– el mensaje verbal, con todos los condicionantes que han sido analizados por la antropología, la historia oral, la sociología y la sociolingüística (en general todas las disciplinas que se apoyan en el trabajo de campo con informantes o en la explotación de los recursos de la oralidad); se proyecta sentido, significados no explícitos, que son los que encierran la verdadera fuente de conocimiento, pues la información neta expresada a través de la verbalización en informantes sufre una trama de condicionantes, suficientemente

aclarados por la propia antropología, como la tensión producida en la encuesta o en la entrevista en la que se perpetúan dos posiciones o roles distintos (investigador-investigado), o el hecho psicolingüístico por el que la preparación de la propia entrevista (nuestras encuestas estructuradas) deriva la expresión espontánea hacia la actitud discursiva. Esta es una de las grandes problemáticas de las ciencias sociales y humanas que obtienen información *–hic est, conocimientos–* a través de informantes, pues por un lado es obligada la práctica prospectiva de la encuesta y por otro conocemos perfectamente las limitaciones de esta forma de obtención.

Veamos un ejemplo. Yo, como ya he dicho, conozco bien la estructura y la justificación de los rituales sociales de nuevo cuño que contienen o que tienen a la música y al baile como elementos estructurantes. Las descripciones, o los datos (la información) de mis informantes debería, en buena lógica etnográfica, ser coincidente, al menos en lo esencial. Sin embargo, hay testimonios suficientemente divergentes como para que el ejercicio de observación hecho sea sometido a una profunda reflexión. Y no me refiero particularmente a datos sobre los orígenes, las calidades musicales o las procedencias y otros avatares de tipo histórico, que pudieran ser interpretados de forma personal y distinta por los informantes ‘utilizados’, sino a la propia descripción de rasgos que pudieran parecer objetivos, las formas, vestimentas, rituales, letras, contextos, ceremonias, festividades, etc.; o en lo que creo es más útil a la lectura y a la interpretación antropológica: el significado social de estos hechos sociales. Los informantes pueden dar muestras de virtuosismo exegético, o de un eclecticismo conceptual que pueden literalmente volver loco al observador o encuestador, pero que no son más que intentos o juegos de demostración, en el contexto local, de una teoría en toda su diversidad y del despliegue, a su vez, de toda la diversidad y la complejidad de los hechos sociales, y sobre todo de las infinitas lecturas que estos pueden tener tanto para los que informan como para los que son informados.

La antropología, según Herzfeld, es quizá inusual entre las ciencias sociales por el hecho de que sus practicantes reconocen que la separación, en otro tiempo axiomática, entre el estudioso teórico y el sujeto etnográfico ha desaparecido. Pero esto no significa necesariamente que sus modelos de prospección están resquebrajados sin remedio, sino que muy al contrario sus exigencias de rigor intelectual se ven reforzadas por estos reconocimientos de deuda intelectual, reconocimiento que a la vez socava la arbitrariedad

de la insistencia científicista (en su sentido opuesto a científica) en la perfecta correspondencia, e igualmente el nihilismo autoreferencial hacia el cual algunas formas de posmodernismo (aunque no todas) amenazan con impulsar la disciplina (M. Herzfeld, 1998). El avance de la antropología en la armonización y la distinción a la vez entre la reflexión personal y la reflexión sociocultural nos ha llevado a un resultado alentador. Cuanto más ‘modernos’ y contemporáneos son los sistemas sociales estudiados más claramente podemos identificar los agentes sociales –los comités de duendecillos de Durkheim- que deciden poner en marcha conscientemente recursos rituales, constitucionales, políticos, económicos o burocráticos, que se diluyen como componentes esenciales del sistema. Son personas reales que actúan en espacios reales, en momentos históricos concretos y participan en los procesos en vez de quedarse en suspenso en estructuras intemporales. Como tales, son etnográfica y documentalmentemente accesibles, es decir, empíricamente (M. Herzfeld, 1998. S. Moore, 1987).

Por otra parte, considerar sus acciones en estos términos no conlleva atribuirles motivos psicológicos. Es cuestión simplemente de comprender que sus acciones dan forma y contenido a inventos culturales en los que otros –a menudo sus seguidores- pueden hallar ese sentido de orden estructurado que fomenta la conformidad y establece las reglas contra las cuales la rebelión adquiere su identidad. Estos comentarios, que yo sigo de la obra de Herzfeld (desafortunadamente no muy conocidos –no traducidos- en nuestro país), aventuran un posicionamiento en lo que es otra de las dimensiones principales de mi tesis: En el siglo XVIII, el obispo Claudio Sanz instituye una devoción que todavía hoy (y quizá más que nunca) identifica y congrega a numerosa población. En los años 80 del siglo XX, unos grupos de personas que pueden ser medianamente identificados, digamos que ubicados social e históricamente, instituyen una nueva fisonomía, estructura y justificación de una serie de rituales sociales con contenido musical que hoy (quizá más que en ningún momento histórico) identifican, congregan y divierten a un segmento muy considerable de población. Estamos ante una mecánica histórica que es la que me interesa desentrañar, ver desde dentro, detectar en la superficie social, aprehender de las palabras y las actitudes de la gente que creo depositaria y practicante de los mencionados hechos, identificarla, observar cómo se reifica en ella –en la gente-, comprender cómo por los mismos

mecanismos y efectos diferencia, separa y aglutina a la vez, entender cómo proyectamos homogeneidades por temor a entrar en esa selva de complejidad y diversidad inabarcables...

Quiero mover mi investigación entre el creciente deterioro de la idea de la viabilidad de los estudios locales, no en el sentido que le da C. Geertz en su *Conocimiento local*, sino en el que los contempla como aislamientos culturales claramente delimitados, y los estudios sin discontinuidad, sin cortapisa de espacio ni de tiempo. Y si mantengo un referente, poblacional, territorial y ritual (devocional), es porque aún temo abandonar definitivamente los suelos empíricos en los que se nos ha formado y sobre los que, aunque no lo queramos, seguimos fundamentando nuestras consideraciones. Algo así como si la observación necesitase un cauce, un referente exacto e identificado; es como conocer perfectamente un río y a la vez ser incapaces de pensar en el océano sin límites.

El lenguaje de viejas formulaciones de ‘áreas culturales’, deudor de los grandes trabajos históricos sobre las culturas y uno de los ‘logros’ estratégicos más importantes atribuidos a la antropología, deja paso al análisis de las entidades circundantes –y no exactamente las de estado-nación como quiere Herzfeld, un tanto en la línea ‘rígida’ de E. Gellner- que son el dominio general de las relaciones, en este mundo contemporáneo de la mundialización de los recursos y de la globalización de la información, y sobre todo de los cambios abismales señalados por la velocidad y el vértigo; y como parte inseparable de esta visión, la antropología entendida como crítica social y política. De la misma forma que deriva hacia un enfoque nuevo y más flexible de las identidades regionales. “La tarea vital, dice M. Herzfeld, es mantener el enfoque microscópico de la investigación de campo con la misma intensidad o incluso mayor, pero hacerlo de manera que se aborden también las entidades más amplias, parcialmente concéntricas, que se superponen”. Esto es posible porque el trabajo antropológico de campo da lugar a experiencias que coinciden de forma ilustrativa con procesos que son importantes para los informantes (M. Herzfeld, 1998).

Acerca de esta última aseveración, los ejemplos en mi campo de trabajo durante su prolongada duración son abundantes. Ahí está por ejemplo toda la temática de la relación por un lado mítica-simbólica, y por otro instrumental y económica que se tiene con el agua. Relación que aunque parece resolverse en pequeñas anécdotas y en razonamientos obvios, traza toda una conexión con las grandes tramas simbólicas y económicas de alcance universal. O, también por ejemplo, la contundente revuelta que en uno de los pueblos

cercanos a El Saliente, se provocó con la creación de un Centro Penitenciario y Reformativo para Jóvenes, en la que bajo la apariencia de anécdota local se concentra y proyectan unos rasgos identificativos más genéricos de nuestro tiempo y de nuestra sociedad: la intolerancia, la desconfianza y la insolidaridad. De todo ello se desprende que sólo el sentido común puede constituirse como sustituto de otros intentos de ordenar esa relación necesaria entre los pequeños marcos sociales en su obligada y necesaria relación con los genéricos.

Cuando el investigador de campo descubre que la gente corriente está enterada de la existencia de las minorías y de los rasgos culturales particulares, es decir, de la existencia real de lo que oficialmente se niega –incluyendo la oficialidad académica– es cuando la antropología –o la investigación antropológica de campo– puede servir de contrapeso a las generalizaciones más extendidas de disciplinas más de tipo macroscópico, como la ciencia política, la economía y los estudios sociológicos. De parecido talante, la conocida metáfora, mencionada más arriba, del análisis antropológico como ‘traducción’<sup>31</sup> no se va a referir en adelante sólo a versionar estructuras sociales para hacerlas entendibles, sino a poner de relieve el modo en que las burocracias estatales o el nuevo mercado político-cultural de las identidades reestructuran las tradiciones locales como ceremonias ortodoxas de obtención y de proyección de esas pretendidas identidades. Un proceso de tipo pragmático y ampliamente no lingüístico que se parece a la ‘traducción’, si bien en sentido contrario al que la estamos utilizando, en el hecho de que se apropia de un texto para un nuevo contexto. Todos los procesos tardo modernos que propugnan una percepción de lo que se ha teorizado o establecido como patrimonio, en el sentido de su consideración entre ‘memoria de los pueblos’, mecanismo de cohesión, recurso económico-turístico, etc., y en tanto que propone una propiedad virtual y voluntariamente compartida, un deseo de verse representado en su simbología; y por otra parte, la falta de garantías de que verdaderamente eso sea asumido en tanta extensión social como se dice, es un ejemplo claro de apropiación de un ‘texto’ para crear un nuevo ‘contexto’. Pero así y todo se establece una singular reciprocidad entre las imposiciones (el poder) y las adopciones (los gobernados), en la que el tradicional ‘recelo’, que he intentado definir como rasgo del carácter social –y por lo

---

<sup>31</sup> Ver la citada obra de María Cátedra.

tanto también personal- de la población que estudio y que yo creo poder inferir de una actitud vital frente a las exigencias del orden y la obligación social provenientes del ejercicio del poder; ‘recelo’ que es una precaución desmesurada, una especie de incredulidad que domina el posicionamiento político (no me refiero a la política como juego electoralista sino como actitud pública, de la que haré unas matizaciones más adelante), se somete a la conveniencia de aquella apropiación y su consiguiente creación de contextos; y, entonces, es fácil detectar en afloraciones de la actividad cotidiana tales como la predisposición a los ceremoniales festivos de nuevo cuño (hasta incluso de nueva creación), la respuesta a la novedosa propuesta de la idea de ‘posesión’ del patrimonio.

En varios procesos electorales de los llevados a cabo en nuestro país desde lo que hemos dado en llamar ‘transición’ he hecho un pequeño pero significativo sondeo que arroja estas estimaciones, que como podrá verse son de carácter casi exclusivamente cualitativo. Seguramente, parte de mi labor sería haber consignado con exactitud las fechas, la justificación y el motivo del plebiscito, los partidos y agrupaciones políticos en litigio, y en fin un preámbulo aceptable. Sin embargo, mi interés estaba en otros signos, en otros aspectos que me procuran lecturas más arriesgadas pero mucho más en consonancia con lo que quiero exponer. Desde los recuerdos de intranquilidad en las primeras elecciones de nuestra moderna singladura política democrática que transmitían los más mayores rememorando las muchas veces arriesgadas elecciones en tiempos de la II República española, hasta una especie de habituamiento precipitado a los mecanismos formales de la democracia. Menciono la serenidad exultante y prudente del Tío José ‘Cachucha’, un viejo combatiente republicano de posturas políticas comunistas, exiliado y persona de reconocida reputación e integridad. El Tío José, persona inteligente y sensata, intentaba apartar los demonios del pasado y sus consejos eran ponderados y prudentes. El nerviosismo de las papeletas y las urnas apenas se ha serenado con los años de democracia y con la habitual práctica consultiva y decisoria que son siempre las elecciones. Las personas mayores y de mediana edad lo asocian siempre con el preámbulo de problemas inmediatos; y ese juego y tensión que se produce entre las papeletas metidas ya en sus sobres que los propagandistas de una y otra corrientes hacen llegar a todas las casas y la ‘obligación’ ciudadana reflexiva

y libre dejaba ver un cúmulo de experiencias históricas que pocas veces habían beneficiado a la población.

Ir a votar es como una especie de obligación que no se cuestiona, como la obligación religiosa y la contributiva al Estado, si bien esta tiene un especial significado añadido: ‘pagar la contribución’ es, todo el mundo lo sabe, acreditar la propiedad, la propiedad real y privada, no esa simbólica y fantástica como la que ahora anida del patrimonio histórico, artístico o monumental. Los partidos políticos, a través de sus propios militantes o por encargo, ponían a disposición de la ciudadanía unas furgonetas que no paraban de dar viajes durante toda la jornada de celebración política. Un sistema que recuerda mucho viejos hábitos de la España del sur, campesina, jornalera y obediente. Si bien aquí hay que hacer un matiz importante que se relaciona, a su vez, con un parámetro histórico ineludible. Éste de esta parte de Andalucía Oriental es un territorio en el que no existen los grandes latifundios. Eso quiere decir que la estructura social asociada a las grandes propiedades, que generaba un sistema caciquil y una abundante mano de obra jornalera (sin propiedad) como síntomas más claros de esa estructura y que caracterizaba a la Andalucía Occidental (Media y Baja), no se reproducía en el Este andaluz, y mucho menos en las comarcas que son objeto de mi estudio. Esta desigualdad se debe sobre todo a la muy estudiada diferencia histórica entre los lugares de realengo y los de señorío (de la que hablaré en su capítulo correspondiente)

En lo referente al caciquismo como sistema político social al margen del *establishment* general, éste ha sido suficientemente analizado por los grandes historiadores de la escuela andaluza: Domínguez Ortiz, Díaz del Moral, Comba, Ladero Quesada; y también Bernard Vincent, Louis Cardaillac y tantos otros; particularmente interesante son así mismo las aportaciones de la antropología al tema, no menos importantes y relevantes que las de la historia: Isidoro Moreno, y buena parte de su escuela sevillana de antropólogos<sup>32</sup>, J. A. González Alcantud, Salvador Rodríguez Becerra, Elías Zamora y, en este apartado, otro largo etcétera. El hecho de que no exista el caciquismo como estructura jerárquica del ejercicio real del poder, como sucede en Andalucía occidental, no quiere decir que la figura del aquí llamado ‘señorito’ no existiera, e incluso tuviera un rol público

---

<sup>32</sup> En este cómputo hay que enumerar trabajos de J. Escalera, P. Palenzuela, Félix Talego, Encarnación Aguilar, Fuensanta Plata, etc.

importante, muchas veces trascendente. Los ‘señoritos’, los pocos propietarios de los latifundios (también pocos y muy *sui generis*) han jugado en la historia de estos sitios un papel altamente significativo: en principio, el gran proceso de pérdida de las propiedades agrícolas a lo largo de los siglos XVI y XVII por parte de la población autóctona en una operación político-militar que consistió en cambiarles de nombre y con ello ficticiamente de identidad para después poder expulsarla y en casos extremos aniquilarla y, como digo, despojarlos de sus propiedades legítimas, se vino a corresponder con otra parte del mismo proceso que consistió en una recuperación lentísima y trabajosa, de difícil explicación, dramática (un proceso de siglos, desde mediados del setecientos hasta nuestros días en que todavía pueden detectarse transacciones en esta línea), de las propiedades perdidas en esos siglos. En este largo proceso intervienen, con un efecto esencial, tanto el sector minoritario de propietarios de la tierra (que como hemos visto recibieron de esa operación de pérdida de identidad y de bienes de la población autóctona), como la Iglesia, a través de la que se canalizaron los cambios de propiedad que no se pudieron producir por el cambio violento (es decir, expulsión de los antiguos propietarios y entrega sin paliativos a los nuevos).

Lo que quiero significar, finalmente, y después de esta larga digresión sobre el antecedente histórico, es que a los ojos de los ciudadanos, según mi consideración, no hay una gradación o una jerarquización que establezca mayor o menor importancia en los asuntos de estado. Todo es resumible en dos grandes apartados: lo que viene impuesto desde esferas de control de la vida pública y lo que cada uno a su conveniencia pueda ‘sacarle’ a la vida. Me atrevo, por todo ello, a arriesgar este pronóstico: las gentes de estos lugares, en general, no se consideran partícipes de la vida pública por el hecho del ejercicio cívico del voto; ni tampoco por la invitación al disfrute del patrimonio, percibido este como ‘propiedad’; ni en ninguno de los cauces participativos que el Estado diseña para la ciudadanía, aunque éstos cuenten con el atractivo lúdico y festivo. Se funda, por el contrario, una relación de aparente reciprocidad cómplice que realmente oculta un desprecio por las fórmulas de acción participativa. Tantos siglos de imposiciones no pueden haber creado otra actitud. Por eso, aunque parezca paradójico, se ha implantado con tanto éxito el estado subsidiario, porque la confianza en las instituciones de poder son nulas, excepto en lo que el individuo puede aprovechar de ellas en su propio beneficio.



## Escenario y festival

Especialmente fructíferas para la comprensión de las claves de nuestro mundo actual fueron las teorías iniciadas por, entre otros, Guy Debord, y su idea de la sociedad como espectáculo. Y aunque el pensador francés arriesgó posiciones que ahora nos parecen algo díscolas, lo cierto es que la puerta abierta por sus trabajos, de alguna manera tormentosos, resulta ser una extensión epistemológica que se ha convertido en inexcusable para pensar el presente social, y esa especial tendencia a la disgregación entre individuo y sociedad que parece ser el síntoma último de las últimas características del juego social. Guy Debord demostró además, con su propia actitud vital y como es lógico intelectual, que la severa disciplina académica de la pureza disciplinar o la circunspección de las teorías más rancias y la elevación a doctrina de algunas posiciones intelectuales conspicuas a la fuerza, no son –no tienen que ser– necesariamente las guías del pensamiento en nuestro tiempo. Sus ‘devaneos’ con el arte experimental, con la cinematografía y con las más revolucionarias *performances* no nos enseñaron una nueva teleología pero si provocaron una ruptura del ensimismamiento académico (que a tenor de un balance actual nos habla de un gran poder de restañamiento de la academia para sus instituciones y producción). La actitud de G. Debord no fue absolutamente novedosa, pues ahí tenemos el ejemplo sublime y contundente de Roland Barthes, pero si la que sembró con mayor éxito la semilla de la ‘discordia’. Ambos, Barthes y Debord, llevaron, como sabemos, el compromiso vital hasta sus últimas consecuencias, y aunque es difícil señalar el suicidio como una forma coherente de ‘dejar la existencia’, ahí quedaron sus testimonios. Habría que añadir aquí, y lo haré como una especie de digresión si bien es verdad que para mí se trata de un comportamiento idéntico, el de Gilles Deleuze.

Considero a G. Lipovetsky el más genuino de los continuadores de la teoría de Debord, que seguiré llamando de la sociedad como espectáculo. Y desde luego a los que hemos trabajado en la vertiente etnográfica de los rituales sociales con contenido musical,

las aportaciones de uno y otro (y claramente las de otros muchos) nos parecen, en la mayoría de los casos, imprescindibles. El ‘tirón del escenario’ llamaré yo a una muy especial actitud que tiene estrechamente que ver con esa versión de la sociedad como espectáculo, y especialmente con las estrategias del mercado global, de productos, ideas e información, que sin duda caracteriza los últimos tiempos, y que es verdaderamente la causa del cambio rotundo de la fisonomía de la sociedad en general y, en particular, de los grandes o pequeños fragmentos sociales que somos capaces de ‘aislar’ para nuestros análisis intelectuales.

D. Handelman hace una distinción radical entre espectáculo y ritual, si bien tal y como él los define parece que ambos se proponen la reproducción de los sistemas clasificatorios de acuerdo con los principios muy parecidos de ‘contaminación’ y ‘pureza’ simbólicos, y esto encubre quizás la función de la teleología en las prácticas estatales, ocultando hasta qué punto la distinción radical es hasta cierto punto falsa. Numerosos autores han destacado como característica paradigmática de nuestro tiempo el vértigo y la rapidez de los cambios, lo que en un plazo de pocos años sorprendió a los autores que como G. Debord habían propuesto teorías novedosísimas, arriesgadas y en apariencia espurias, dejándolos precipitadamente anticuados. En antropología siempre se ha pensado que destacar los parecidos entre las llamadas sociedades modernas y las estudiadas en otro tiempo de manera exclusiva por los antropólogos, contribuye más a entenderlas mejor que destacar la pretendidas diferencias. Esta tensión entre semejanza y diferencia pone bien de manifiesto cómo el pensamiento antropológico suscita cuestiones críticas en torno a la constitución de la sociedad y la cultura, y se puede orientar tanto desde el punto de vista cronológico (histórico) como geográfico (territorial), con lo que se erosionan todavía más las viejas y simplistas ecuaciones que relacionan lo exótico, lo arcaico y lo rural. No obstante, considerar la determinación social de uno u otro signo, histórica y territorial, como una teleología concebida y puesta en marcha por seres sociales concretos, con una finalidad prevista de antemano, desestabiliza lo que mandaría el sentido común y se reestructuraría en algo muy próxima a las formas de acción social. Me refiero concretamente, en este apunte claramente discutible o, mejor, necesitado de discusión teórica, a esa retórica política que niega ser política (en el sentido de política profesional, electoralista).

Desde luego este asunto es fácilmente desenmascarable, sin embargo no es tan sencillo desbrozar el nudo de intereses cambiados, contrarios y a favor, en todo caso contradictorios, que llevan a lo que algunas veces nos parecen alianzas *contra natura*. De manera más particular, lo que en la teoría moderna sería rechazado como tosco esencialismo, en la práctica social cobra la apariencia de una triunfante apuesta por el poder. Así tenemos que la ‘alianza’ entre las propuestas oficiales de construcción de identidades como enmascaramiento de una opción política prende con facilidad entre la ciudadanía, que opta y no debate ni delibera entre varios frentes que en este momento histórico les vienen de cara: los fondos estructurantes de la Comunidad Económica Europea, aquí llamadas ‘la subvención’, las ayudas al desempleo, y otros puntos de la política social de lo que yo voy a llamar ‘cultura subsidiaria’ y que conforman y dan cuerpo a la sociedad del bienestar. Creo que en un escaso margen de años hemos pasado de ser una sociedad con necesidades estructurantes a convertirnos en una sociedad rica (supuestamente) y quizás un poco –o un mucho- de esa ‘precaución’ disfrazada de indiferencia, de desconfianza (o viceversa), en fin, de esa especial actitud social y personal que yo quiero caracterizar en este trabajo como consecuencia cultural de un trayecto histórico común, no vendrían mal para desinflar estas últimas ínfulas de poder económico entre las que nos debatimos.

Los antropólogos tienen buenas razones para ser especialmente sensibles a las implicaciones de lo visual (a lo visual gobernado, como vengo defendiendo). Por muchas razones, difíciles de resumir, pero entre las que podríamos resaltar el hecho de que la nueva revolución perceptiva, en el sentido en que utiliza el término R. Simone (2001), como antes lo fue el lenguaje articulado y posteriormente la escritura, viene protagonizada por la imagen. Las nuevas formas de comunicación se basan fundamentalmente en el poder de la televisión, que no es otra cosa que un lenguaje de imágenes gobernadas. Y además de eso, el estado burocrático moderno, tan difícil de diferenciar del nuevo poder del mercado global, emplea los espectáculos, que son a su vez representaciones visuales, en lugar del ritual pero esperando los mismos resultados de eficacia simbólica que aquél tenía. Este no es más que un ejemplo del espectacular auge de lo visual en la economía moderna del poder. Como hemos visto en los ejemplos de mi etnografía de la música, los espectáculos

son un medio por el cual el poder –sobre todo el poder de gestión burocrática- se perpetúa a sí mismo.

Nada más inútil y nada más olvidado que el ejercicio de pensar lo que somos y hacemos. La comunicación automatizada quiere ser exenta de reflexión. Una imagen, por ejemplo, tiene que tocar un resorte no consciente, aunque entrenado para su fin. El lenguaje audiovisual de bombardeo informativo va directamente contra la posibilidad de pararse a entenderlo; es lo contrario, necesita un receptor que no se pregunte, que no reflexione. Entrenar esa recepción en la rapidez y en la captación irreflexiva es una de las bazas del propio sistema comunicativo, y ese entrenamiento pasa por imponer una temporización, una división y un concepto de nuestro tiempo que sea reflejo de la esencia del sistema comunicativo (J. Echeverría, 1999, R. Simone, 1999)<sup>33</sup>.

Supongamos una pequeña comunidad, una pequeña ciudad cuya actividad central y más importante la constituye una estación de ferrocarril y un apeadero de varias líneas de pasajeros y mercancías por carretera. La vida de la ciudad se articula en torno a esa actividad, su economía se basa en ella a través de pequeñas empresas de servicios y unas pocas industrias que las abastecen, casi toda la ciudad tiene que ver con aquella fuente de ingresos y los puestos de trabajo están en un gran porcentaje directamente relacionados con ella, y el resto lo está de manera indirecta. Al final, los horarios de cada uno de los transportes son los que temporizan la vida en la pequeña comunidad; todo el mundo sabe los horarios y adapta la secuenciación de su vida cotidiana sobre aquellos, hasta el punto de que el más leve cambio en uno de esos horarios trastoca el de muchas de las personas relacionadas con él. La comunidad ha naturalizado el horario impuesto por aquella actividad económica de manera que es imposible pensar en otros diferentes y alternativos. Las características de esta imposición sobre la vida cotidiana son la atención preferente a las infraestructuras, el trato con muy variada cantidad de pasajeros de distinta procedencia, la especialización laboral, la rapidez en los servicios, atención a los conductores, etc. Nuestra serie de características es distinta, más complicada, pero responde al mismo esquema de funcionamiento: los productos preferidos aparecen en la tele; están dando el

---

<sup>33</sup> Pero además toda la serie de teorías de la escuela lingüística de Palo Alto (como la de la ‘aguja hipodérmica’) y sus investigaciones en torno a la comunicación unidireccional

telediario y la mesa sin poner; cuando acabe la novela nos vemos... la información es de usar y tirar; no cabe la reflexión, todo va preparado para tomar sin elaborar; no hay lugar para la sorpresa.

A estas alturas es impensable que algo nos pueda conmover por más tiempo que unos minutos. El tiempo audiovisual, es decir las fracciones temporales idóneas para el lenguaje de los mensajes audiovisuales -y no sólo me refiero a la publicidad que, como todos sabemos, tiene muy estudiado lo de las fracciones de tiempo. Primero por las desorbitadas cantidades que se ha de pagar por la propaganda en cualquier medio de comunicación, y después porque las dosis publicitarias son un poco como las medicinales: no es conveniente quedarse corto, pero lo es menos aún pasarse- determinan el tiempo de nuestros días y de nuestra vida como en otras épocas lo hicieron el trabajo, la religión o la guerra sin ir más lejos. Nos pone a prueba de lo que acabo de decir la pasmosa tranquilidad, y según nuestro argumento: la fugacidad, con la que nos tragamos cualquier noticia de las más diversas barbaridades, algunas, muchas de ellas, capaces de dejar sin aliento al más bragado de los humanos de cualquier época, y todo ello acompañado con las más escalofriantes imágenes que se pudieran imaginar. Las dosis de información son así. Tienen que ser rápidas y variadas y a ser posible más subliminarias que explícitas. Y nuestra vida, acostumbrada a estos mensajes, distribuye su tiempo a su imagen.

Imaginemos qué lugar puede quedar para todos esos momentos de los que nadie duda que son lo mejor de nuestras vidas: el sosiego, la tranquilidad, la despreocupación... y hasta un rato de lo más parecido a la felicidad -lo digo así puesto que su definición parece estar todavía por hacer-. Cuando no, con toda aquella serie de rasgos de la conducta, individual y social, que todos los grandes y pequeños filósofos coinciden en señalar como verdaderos, como humanos, como morales... en fin, con sus matices. Lo que quiero decir es que a tenor de nuestra cada día más probada inmunidad para las barrabasadas, la nula capacidad de sorpresa, la indiferencia tempánica: ¿cómo nos va a estremecer un gesto de amor, una sincera confianza, un detalle? y mucho menos ¿qué atención prestaremos a un comportamiento cortés, generoso o cariñoso? o ¿nos va a decir algo la memoria cuando ya nadie recuerda que hubo tiempos anteriores? ¿qué cabe recordar cuando hay prisa, una prisa incontenible por olvidar?

La vida temporizada según el escalimetrado de la modernidad mediática tiene un enemigo principal: la memoria. No cabe que te acuerdes de lo inmediato anterior. La razón anamnésica (Habermas *dixit*) es contraria a la información propulsada por imágenes. Aunque en buena lógica quizás debiera ser lo contrario.

Hay dos actividades científico-intelectuales que proponen un acercamiento al carácter humano y a su compleja circunstancia basado en la observación minuciosa, y rigurosamente tenida en cuenta, de todos los pequeños y los grandes detalles de un momento de su vida. Una es el ejercicio etnográfico que requiere el análisis antropológico y la otra es el muy preciso método en que se basa la construcción de la historia a través de testimonios vivos: la historia oral. Ambas parecen mantenerse en la teoría de que la observación y la indagación deben ir buscando la exhaustividad para que la interpretación posterior sobre los datos obtenidos sea caudalosa. Al estilo de esos grandes trabajos de observación naturalista sobre animales en los que durante años se lleva a cabo una anotación minuciosísima de todos los detalles, aunque a primera vista parezcan irrelevantes.

En el seno de esta modalidad comunicativa unidireccional –que pierde como he dicho el verdadero sentido de co-municar al faltar la posibilidad de ‘respuesta’ del receptor– y en la multitud de mundos de certeza y de verdad que al usuario le son creados de manera incesante y novedosamente precipitada por ese medio, la necesidad de identificarse con otros para algo se diluye hasta casi desaparecer. Los heremas que operaban en beneficio de una cohesión social identificable –personal, familiar, laboral, vecinal, comunal, etc.– han dejado de ser eficaces, cuando no es que han desaparecido por su propia obsolescencia. Los rasgos que hilvanaban tejido social han dejado de tener carácter de necesidad; la urdimbre social va a tener otros referentes que son esta vez siempre unidireccionales, nos hacen exclusivamente receptores, además receptores cómodos y fáciles, y atrofian la urgente respuesta que encierra la posibilidad del receptor convertido en emisor, con lo que claramente acaban con el carácter comunicativo y fuerzan su conversión en indicativo; y no digamos en cuanto a la dimensión creativa del lenguaje que tiende a desaparecer en aras del referente artificial, hegemónico, sin posibilidad de ser cuestionado, impuesto.

Lo que para la generación de personas que se han criado con el aparato de televisión como protagonista de la salita de estar es ese poder hipnótico que parece residir

en la emisión de rayos catódicos de la pantalla, que absorben y producen esa especie de captación involuntaria de la atención, es para las generaciones anteriores un deslumbramiento, una especie de milagro debido no se sabe bien a qué ingeniosa creación de los hombres que a fuer de su presencia cotidiana se ha hecho familiar pero que sin duda sigue teniendo el poder absorbente de lo inexplicable e inaudito. El más serio competidor, en lo que a las explicaciones de sentido se refiere, de los grandes órdenes, la religión, el trabajo, la familia y la parentela o la vecindad. En general todos los referentes de pautas relacionales se ven afectados por cómo la televisión proyecta que es la vida.

Me decía uno de mis interlocutores más frecuentes que había que ver con lo que todos habían sufrido perdidos por las estaciones ferroviarias y por los campos y fábricas de Alemania, Francia o Suiza; con lo nula que fue para ellos la formación y las dificultades tremendas para conocer mínimamente el mundo, la geografía, la historia... Y ahora, bajo esta forma entre mágica y tecnológica, era posible conocerlo todo y viajar por todo el globo sin moverte del sillón de tu cocina.

Por otro lado, y quizá como una vaga esperanza de enfrentamiento con esa especie de 'gran hermano' que todo lo ve y todo lo controla, las trasgresiones al orden que impone ese estado subsidiario en forma de espectáculos que reencaucen la expresión 'natural' de los rituales o de la actuación social espontánea son constantes, y a medida que se apaciguan los efectos de ese 'boom' subsidiario que han sido las ayudas estructurales europeas y las aguas vuelven lentamente a sus cauces, lo social vuelve a marcar un camino actuacional que por su propia naturaleza exige estar apartado del ejercicio del poder, ser autónomo con respecto a éste, y ostentar su espíritu reivindicativo y revolucionario (en el sentido filosófico) frente a las instituciones con que aquél se perpetúa.

Como los lenguajes visuales de representación se han convertido, casi al pie de la letra, en el sentido común del mundo moderno, industrial y global, también se han hecho relativamente invisibles, una paradoja reveladora en sí misma. Hay otras formas de decir esto mismo, pero esencialmente es eso, una normalización, una naturalización o si se quiere reificación de los lenguajes visuales. Es de destacar que, aunque, o quizá por eso mismo, lo visual ha desplazado tan completamente a las demás percepciones sensoriales en las prácticas sociales representacionales, la disciplina antropológica, que ha incorporado ella

misma una dimensión visual a sus propias propuestas, no ha desarrollado un interés analítico semejante por la manera en que lo visual afecta a la percepción y a la comunicación entre las personas.

Somos realmente conscientes de que todo ha cambiado, y más allá aún, teorizamos la velocidad y el vértigo de esos cambios como una característica esencial de nuestro tiempo y de nuestra sociedad, sin embargo esperamos las mismas respuestas y sondeamos las mismas fuentes de conocimiento que antes, como si esos enormes cambios sólo afectaran a la superficie de las cosas y no a las personas que actúan sobre ellas o desde ellas. El conocimiento del mundo y la expresión que de ese conocimiento hacemos las personas se ve influenciado por esos cambios, que no son precisamente superficiales sino que tiene que ver con la percepción y con las formas de proyectar lo que conocemos. Luego, si la antropología se arroga para sí la función epistemológica de desarrollar sus conocimientos y su reflexión en lo que obtiene de las formas individuales –personales- de proyectar lo que se conoce, tendrá que estar muy atenta a la evolución de esas formas.

Está claro que los modelos homogeneizadores de los estudios antropológicos no son idóneos hoy para el análisis de la naturaleza de las relaciones. Suponer que una ‘cultura popular’ es homogénea, es caer en una trampa conceptual; lo mismo que la supuesta persistencia de un fuerte sentido de identidad cultural no origina necesariamente la supresión de las formas individuales de acción.

Si algo caracteriza a esta nueva cultura de la imagen –aunque para algunos, y habrá que calibrar seriamente la objeción, sea sólo un epifenómeno de nuestro mundo- no es precisamente que homogenice los conjuntos sociales, como hubiera querido la antropología más clásica, sino que propicia otra vuelta de tuerca más sobre la individualización que es el signo de nuestro tiempo.

Llegó el momento de ligar dos parámetros conceptuales que utilizo en este trabajo: el nuevo panorama perceptivo y expresivo que deriva de los lenguajes de la imagen y la fuerza performativa de las palabras, las ideas y los actos representacionales, sean éstos rituales de composición tradicional, ceremonias (también rituales) de nuevo cuño, espectáculos avalados/subvencionados por el poder burocrático (en el sentido en que ese es el estado moderno), y el universo propio de la televisión. Tanto unos como otros, aunque se dé el caso de que algunos no hayan gozado de la atención intelectual necesaria por haber



sido considerados ‘poco científicos’, conforman lo que un antropólogo llamaría la ‘realidad’, el contexto donde coinciden los extremos de la vieja dicotomía público/privado (colectivo/individual), pero además los imaginarios, las memorias personales y colectivas, las identidades, los actos de reafirmación; y también los olvidos, la indiferencia a todo, los procesos extremos de individualización... La representación de un acto ritual en televisión, por ejemplo, puede ser un importante elemento de ‘acción política’; una concentración vecinal para impedir el sondeo de un pozo de agua es un acto de reafirmación de identidad tan contundente como un museo etnográfico; las conversaciones vecinales al fresco de una noche de verano, un arma para afilar la memoria de lo que se es... Lo que viene a ser una demostración más de lo que los filósofos del lenguaje corriente ya habían defendido en el ámbito de la interacción diaria: el poder de las palabras, de las ideas y de la imagen (de todos los lenguajes) para efectuar cambios, buscados o no. Como también es la demostración de la artificialidad de la caduca distinción entre lo material y lo simbólico, lo que ha puesto suficientemente de manifiesto el poder de los *media*.

Pero para el observador es importante no dejarse seducir por el viejo sueño antropológico de las reacciones homogéneas, algo que le facilita ‘reducir’ a modelos de comportamiento o de acción, pero que desvirtúa la evidencia de las complejas redes que provoca la enorme variedad de reacciones de los individuos frente a las condiciones externas. Entre todas estas exteriorizaciones, la que en los estudios sociales ‘separamos’ como religiosa tiene la misma lectura. El modelo de religión de Durkheim como sociedad que se rinde culto a sí misma (E. Durkheim, 1925) es muy apropiado para la derivación de las ‘nuevas religiones’ de la sobremodernidad, el fútbol, las concentraciones de masas, la moda y el mercado, sin embargo no lo es para lo que yo he llamado la ‘vecindad con lo sagrado’ (como no lo era para las pequeñas religiones australianas consideradas como ejemplos elementales en las tesis durkheimianas); pues ese sentido de íntima relación entre la religión, entendida así, y el nacimiento del estado moderno y de los nacionalismos que E. Gellner (1983) matizó de la obra de Durkheim, funciona igual en este tiempo de disgregación del estado en beneficio del mercado y de la información global con las nuevas religiones, que no es el caso de la admisión de lo sagrado como componente de la vida cotidiana. Nuevamente vemos aquí el poder de la reflexión basada en la historia y en la etnografía. La teoría unida a la práctica: esta concepción y la intimidad de la observación es

lo que distingue claramente a la antropología de sus vecinas más próximas en el mapa de las ciencias sociales (J. Copans, 1998; Herzfeld, 1998).

### **Sobre identidad**

Nos encontramos en una tesitura de la antropología que se mueve entre los epígonos de la modernidad, las trampas del (falso) nihilismo posmoderno, el nuevo 'servilismo' intelectual que se dedica casi en exclusiva a destapar las parcelas y segmentos sociales problemáticos, la búsqueda de un lenguaje inteligible y de unos destinatarios legítimos. Pero, a la vez, este nuevo perfil de la antropología, que la proyecta como una posición crítica del estudio y descripción de las culturas y como una reflexión sobre la sociedad compleja, ha conseguido que no sea apartada del panorama intelectual como una vieja excéntrica obsesionada por lo exótico.. Una de las piedras de toque, incuestionables, de la moderna antropología es la de la identidad. Una cuestión poliédrica y proteica en la que concurren elementos biológicos, psicológicos y sociales, y que supone por tanto un lugar de interés para la antropología sin necesidad de mayores conjeturas, y uno de los momentos idóneos que ponen a prueba esa característica de la disciplina que la convierte en reflexiva, después de superada su etapa proyectiva (descriptiva). En los temas de identidad estas dos esferas del análisis (reflexiva y descriptiva) llegan a sus últimas consecuencias (E. Gellner, 1994). La etnicidad –soporte de un tipo clásico de identidad- ha adquirido una nueva ubicuidad; el concepto mismo ha sido en gran parte deconstruido, pero, aunque en tela de juicio como categoría antropológica, no acaba de desaparecer.

Lo primero que destaca en la aplicación de las teorías antropológicas sobre la identidad es la dificultad de separar, con fines de análisis, la empresa antropológica de su propio objeto de estudio, dificultad que, lejos de invalidar la disciplina, se adapta especialmente a las realidades empíricas (M. Herzfeld, 1998). No es cuestión de que los antropólogos se encuentren a sí mismos repitiendo los conocimientos que los actores sociales ya poseen de una manera que a ellos mismos puede no parecerles particularmente

reveladora de nuevas perspectivas. Esos conocimientos también pueden servir –en la medida en que la producción antropológica se tome todavía en serio- para legitimar las identidades y las prácticas emergentes. Porque, de ninguna manera, la solución a las paradojas de la antropología estriba en hacer desaparecer los términos escabrosos (por su ‘sonido’ moderno) de los ámbitos del debate, como pretende alguna de las últimas corrientes, sino redefinirlas a la nueva luz de los avances conceptuales. El problema antropológico de las identidades no lo solucionaremos haciéndolo desaparecer sino dedicándonos a él.

En el escenario etnográfico la posible pregunta sobre la identidad resulta poco comprensible para los que tienen que contestarla, independientemente de la pericia del etnógrafo. Primero, como es lógico, está la identidad familiar o parenteral; si obviamos la identidad personal que merece un análisis externo a nuestra investigación y tiene que centrarse en la dimensión psicológica. La identidad familiar, que no siempre significa armonía y buenas relaciones, es la que con mayor intensidad marca el sistema de relaciones; y curiosamente este herema de la relación parenteral no aparece siempre bien delimitado por el hecho de que tiende a difuminarse entre otras relaciones de vecindad, amistad, cercanía... Este de la identidad familiar puede considerarse una de las pervivencias de los rasgos que daban pie a hablar de una disparidad entre habitar el campo o habitar la ciudad, aunque yo sigo pensando que además de la posibilidad de conocer a más parientes que ofrece uno u otro medio, tal diferencia no es real.

Las identidades sociales, administrativas o civiles y las culturales ocupan un lugar circunstancial, como el carácter de ellas mismas. He detectado en algunas entrevistas tanto una desmesurada pasión por la pertenencia a la provincia de Almería, como una indiferencia casi absoluta a ese hecho; y a veces la gradación desde el mucho al poco, en las mismas personas. La defensa tenaz de una identidad administrativa sólo se produce cuando hay alguien enfrente del que es urgente ‘diferenciarse’; en la mayoría de las ocasiones, pues, esa identidad es relativa.

Acostumbrados a la convivencia interesada con los mitos, ya sean religiosos o civiles, antiguos o modernos, el de la geografía patria suele prender con entusiasmo en determinados momentos y contextos. Almería, Andalucía, España..., pero ahora también Europa, y esto como se sabe es así, una especie de “todos juntos y cada uno en su casa”. El

poco entusiasmo, la nula pasión y los resultados en entredicho de algunas consultas políticas en las que se dirimía la identidad política. La identidad cultural es algo que pertenece al terreno de los análisis intelectuales, disciplinares y académicos, y en esos ámbitos se fijaran sus límites y se propondrán sus definiciones, cosa que como estamos acostumbrados a ver no deja de tener grandes dificultades.

Una identidad podría quizás señalarse como resumen de esa ‘necesidad’ social: la que aglutina en torno a la Virgen y cuyos síntomas son la fe y la devoción religiosa, y en todo caso el reconocimiento de una configuración histórica a la que se han adherido en continuidad varias generaciones. Pero aún así, y no obstante más que ninguna otra forma, esa identidad no tiene límites, excepto los del desconocimiento de su existencia.

La desazón que provoca la inabarcable –incognoscible- complejidad de la existencia, la suposición de otras existencias fuera del alcance de nuestros sentidos aunque no de nuestra imaginación, la certeza de vastas regiones en los dominios del caos, la inconmensurabilidad del cosmos, el desconcierto que nos provocan los micromundos, la extraordinaria oscuridad laberíntica de nuestros mundos interiores... obligan al hombre a confabularse contra la inmensa soledad de su propia existencia, el resultado de esta confabulación es una alianza, cuyos términos son los de la identidad. Como en todo proceso de humanización, la primera forma de identidad, la física, se va sometiendo a los esquemas culturales, de forma que se produce una manera cultural –social- de las identidades biológicas. La manada es el colectivo, pero el hombre la necesita: en su carga genética va implícita esa necesidad. Su propia existencia, la especie humana, lo es por su adaptación gregaria a su medio, y las características de su genoma contienen ese requisito vivencial. ‘Aliarse’ frente al caos de lo desconocido es el primer síntoma de la condición que nos hace humanos. Necesitamos esa ‘familiaridad’ que, por encima de la fluidez o del carácter bondadoso o no de las relaciones, reconforta nuestra existencia; aun en el caso hipotético de alguien que lograra vivir absolutamente solo, las ‘voces’ del resto de la humanidad serían su identidad. Esto parece ‘entenderse’ muy bien en el medio en que trabajo. Creo que las manifestaciones identitarias de estas poblaciones supera las ideas circunstanciales de la geografía, y aun de la geografía política, de la economía común y de las obligaciones y derechos de la sociedad compartida. Dice Claudio Magris, desde mi punto de vista uno de los autores que mejor ha entendido y transmitido el sentido de la identidad –o de las

identidades-, que ninguna identidad es real si es forzada, si no anida y se desarrolla en esa región humana inexplorada que es el inconsciente. Las identidades son dinámicas, movibles y cambiables, como la propia naturaleza en que se manifiestan: la naturaleza humana. Y ni siquiera esa nueva identidad de que se habla, catalogada por algunos autores<sup>34</sup> como identidad constitucional, es decir, la que aglutine bajo la voluntad de un modelo social posible y armónico, que sea capaz de posibilitar el desarrollo de las libertades públicas e individuales, prende con esa conciencia necesaria entre las poblaciones de mi estudio.

A veces he pensado que la vieja aspiración de los líderes plebiscitarios (teorizados por los científicos sociales liberales) o incluso de los líderes ‘naturales’ (éstos, a su vez, descritos por innumerables autores desde Maquiavelo a Primo Levi, pasando por A. Tocqueville), es necesaria como guía cuando una comunidad, definida en el sentido durkheimiano del concepto, difumina y expande sus signos de identidad hasta extremos en que la voluntad de vida común estructurada y constitutivamente ordenada escapa a sus actuaciones conscientes. Es tentativo incluso pensar, en esta situación, que los analistas sociales pueden tener –podemos tener- una tarea social que consista en reelaborar de forma continuada los significados de esas actuaciones que ‘olvidan’ cuidar la materia adherente de las identidades para ocuparse de que la vida sea llevadera. Y desentrañar en esos significados las claves de la identidad, que como he dicho no es forzada ni consciente (C. Magris, 1999). El asunto serio de esta tentativa es que el observador social ha de olvidar su requisito de rigurosidad en beneficio de convertirse, él y su obra, en heraldo de la sociedad que lo legitima. Porque la legitimación en ciencias sociales antes -o además- que académica y científica, debe ser social (P. Bourdieu, 1991). Así pues, las cuestiones de identidad cultural y social (incluso las de etnia y nacionalismo) son temas ubicuos en antropología: limitan a la vez sus proyectos intelectuales y sus posibilidades de compromiso político significativo, y demandan de los antropólogos, como científicos de la observación social, una disposición a considerar de buena fe las posibles consecuencias de cuanto escriben y publican, situando firmemente la carga moral de responsabilidad –que no puede ser aliviada por oportunas prescripciones deontológicas- sobre sus hombros. Son, en muchos sentidos, la base misma sobre la cual la antropología, en tanto que disciplina, debe establecer su punto de vista, ya sea como objeto de estudio, base para la reflexión histórica y para un

---

<sup>34</sup> Cuyo ‘portavoz’ más autorizado es quizás Jünger Habermas

nuevo enjuiciamiento, o como contexto político para la acción (J. Copans, 1999; M. Herzfeld, 1998).

Este último asunto nos retrotrae a la vieja polémica de la posición social del intelectual, que siempre pende como una ‘espada de Damocles’ sobre su obra. La conciencia y el compromiso sociales que ha venido teniendo lecturas distintas según las corrientes y las escuelas que lo han pensado pero que sin lugar a dudas ha marcado el signo de la intelectualidad al menos durante todo el recién acabado siglo. Pierre Bourdieu, quizá el más ‘arriesgado’ de los intelectuales en hablar sobre su compromiso social, y sobre todo del destino y el carácter (incluso la ‘facilidad’ de sus textos) de sus escritos y su acción dice, con respecto a su estudio sobre los jóvenes de origen argelino: “ce livre, c’est vous, c’est votre histoire, vos expériences. C’est une boîte à outils pour vous prendre en main. Si vous vous privez de ce livre sous prétexte qu’il a été écrit par un universitaire, vous vous privez d’un instrument qui vous permettrait de comprendre votre propre situation et d’être un peu moins écrasée par elle”<sup>35</sup>. El ‘giro’ que el sociólogo francés dio a las impresiones del intelectual sobre su propia producción y, en este caso, también sobre su acción es claramente un epígono de toda la literatura de ‘compromiso’ social que bien pudo tener su reflejo más notable en las escuelas posmarxistas. Bourdieu habla sin tapujos, sin aparente modestia y con una seguridad que a muchos nos ha parecido incluso tocada de soberbia. Así, cuando habla de su producción última, dice que “la sociologie est une science qui parle de la société, tout le monde pense avoir des compétences pour parler aussi de la société à partir de sa vie quotidienne. C’est pourquoi on attend de la sociologie qu’elle soit compréhensible de tous, chose qu’on ne demande pas à la biologie moléculaire, par exemple... Mais il est vrai que si nous voulons que nos recherches soient utiles, il faut permettre aux gens de se les approprier”. Todo un dilema para Bourdieu, que añade: “pour mener un travail scientifique rigoureux, il doit utiliser des outils conceptuels qui le coupent des gens qui auriennent le plus besoin de récolter les fruits de ce travail-là”.

De esta forma, como señala Herzfeld, la antropología se convierte en realidad en una crítica del ‘sentido común’, pues trasciende esta categoría de comportamiento para

---

<sup>35</sup> En una entrevista con Loïc Wacquant y Pierre Carles (este último director de un film sobre el sociólogo francés) donde se comenta el efecto social de sus trabajos *La misère du monde* y *Raisons d’agir* y se habla de la preparación de lo que luego sería el libro póstumo de Bourdieu, publicado por uno de esos jóvenes de procedencia argelina Abdelmalek Sayad.

situarse en una lectura de los significados ocultos bajo las formas de actuación, sean las que sean. Y lo que pudiera parecer una incongruencia, pues en buena lógica la antropología debería de ser una ‘aliada’ del sentido común –y realmente lo es-, se convierte con plenitud en una tarea social legitimada.

Las lecturas etnográficas de esta cuestión de la antropología como crítica de las nociones de sentido común son infinitas, pero me parece entender que son las relacionadas con los medios de comunicación y de imagen y sonido gobernados, los que mayor claridad ofrecen a este análisis. Podríamos decir que la alteración intelectual que provoca la percepción ‘inesperada’ de los mensajes propios de los *mass media* (R. Simone, 1999), pillá desprevénido al sentido común, que los analiza desde sus antiguas posiciones intelectivas, con lo que vuelve a ser viable una lectura pericial de la situación creada. Los ejemplos acerca de la determinación de los medios sobre el buen juicio que pueden presentarse durante la realización de una etnología son abrumadores.

### **Identidad y cambio**

Una de las conclusiones de la etnografía sobre esta sociedad liminal que estudio va a ser necesariamente la poca resistencia al cambio (a los cambios); la permeabilidad social. Tradicionalmente ha sido así. Parece que hay una constante histórica advertible al menos desde el siglo XVI –no por otra cosa que la abundancia de documentación en este periodo frente a la ausencia de ella en periodos anteriores, debido como sabemos a la aparición de la imprenta- que tiene que ver con esa secular conformidad con lo que viene, con una especie de consentimiento con las formas culturales impuestas. Uno de los periodos clave de mi lectura gnoseológica de la historia se sitúa justamente entre finales del siglo XV hasta mediado el XVII, y tiene que ver con todo el proceso histórico, político y religioso de la conversión y posterior expulsión de los llamados moriscos del reino de Granada y después del resto de la España de la época. Este periodo, altamente complejo, que trato de describir en un capítulo aparte, cimienta muchos de los rasgos psicológicos sociales de la actual población autóctona del sur peninsular, sobre todo porque reproduce

actitudes que traspasan claramente el rigor de los preceptos religiosos y literalmente se ‘pega’, se adhiere a los mecanismos de supervivencia.

Durante ese largo tiempo histórico, en el que se produce una transformación radical de los referentes ético-religiosos de la conducta social, en unas comunidades con una trayectoria cultural larga y refinada, y con unas formas muy experimentadas de tolerancia, razón y sentido común, que hicieron muy posible la convivencia al margen de las ideas, tiene lugar como digo una de las ‘lecciones’ seculares que con más rigor se pueden analizar. En la memoria colectiva de los pobladores del sur peninsular, aun después de casi ocho siglos de dominio musulmán, seguía muy viva una especie de filosofía sincrética en la que convergían rasgos de las antiguas formas religiosas paganas y politeístas autóctonas y de tradición tardorromana y paleocristiana con otras muy tolerantes y permisivas asociadas a la gran tradición filosófica sufí y a las maneras culturales hispano-musulmanas, éstas de enorme tradición humanística *avant la lettre*. A esta brillantísima tradición pertenecían desde Isidoro de Sevilla a Ibn Arabí, o desde Hermenegildo a Averroes (por no citar a Moccadam y Ziriyab, Ben Quzman, Mahimónides y cientos más). En ese tiempo, ciertamente proyectado a la actualidad por algunos estudios como una época de convivencia ideal y casi bucólica, estas zonas que yo estudio pertenecían no obstante a la periferia de los grandes centros de poder, consistían en grandes regiones despobladas y era una tierra ignota apenas explorada, pero las poblaciones históricas ya existían y en ella se operaban ensayos de convivencia muy significativos. Uno de los recursos de supervivencia que venía contemplado en la religión –como equivalente de norma ética- de la época era la llamada ‘taqqiya’, una especie de dispensa que en los momentos de intransigencia religiosa o bélica los practicantes podían llevar a cabo, y consistía en poder ‘negar’ uno sus principios o su práctica con la seguridad de que se trataba de una circunstancia adversa que podría acarrear penalidades o incluso el fin de la propia vida. Como puede verse, es una conducta en extremo distinta a la inclinación al martirio, a dar la vida por un ideal, sea este religioso, político o de cualquier otra índole. La taqqiya se sitúa en la antípoda de la idea de entregar la vida por un ideal (aunque suene así de crudo), que es la idea que trasluce del ‘muyaidin’ o de las inmolaciones suicidas que arrastra el espíritu de la ‘yihad’ o ‘guerra santa’. Estoy hablando enfáticamente de situaciones límite, aquellas en que la vida corre peligro; pero quede entendido que se refiere a la vida de una comunidad. Es el caso de los



andalusíes del reino de Granada en el siglo XVI con el que quiero ilustrar esta reflexión. La situación era extrema, era obligado escoger entre el exterminio y la expulsión y las dos cosas significaban lo mismo. La actitud ‘permitida’ por la taqqyya es favorable a la idea de secularización, en el sentido literal del término, pues antepone el valor de la vida al valor de las ideología o los convencimientos religiosos; la segunda –el significado de guerra santa o *yihah*- es integrista, en el sentido de ser contraria a esa dimensión.

Las religiones monoteístas, en el sentido muchas veces expresado de ser una reconversión antropológica del desbordamiento politeísta, dejan siempre puertas abiertas a la lógica natural en el hombre, a la superación de la ‘insostenible’ contradicción de entregar la vida por mantenerla. La corriente islámica más en sintonía con la gran tradición mediterránea (judeo-cristiana y greco-latina con fuertes vínculos con la tradición bíblica: Mesopotamia y Medio-Oriente), la que tradujo y se inspiró en teorías filosóficas seculares, aristotélicas, platónicas y socráticas, era de gran contenido humanístico –y por lo tanto secular y antropológico- y rechazaba por así decirlo la irracionalidad fideísta. De la misma manera, el propio espíritu cristiano avala en muchas de sus propuestas ético-filosóficas esa dimensión de humildad, que en su sentido etimológico encierra la más acertada de las definiciones de hombre al ligarlo a la raíz léxica y conceptual de humus (materia, tierra o abono orgánico) y por tanto también de homo. El precepto religioso del amor entre prójimos, que antes de ser precepto es una revolucionaria concepción ontológica del hombre, es en sí, por esa dimensión re-evolucionaria y por su carácter primordialmente antropológico (ciertamente no en su sentido disciplinar), una evidencia de secularización que trasciende con creces la encorsetada idea de secularización como un proceso *cuasi* mecánico que sustituye unas formas impregnadas de parafernalia ritual religiosa por otras de tinte pagano, cuando verdaderamente no se trata de ‘formas’ de actuación, sino de actitudes de percepción y de intelección, y en ese sentido no son linealmente evolutivas ni cronológicamente ordenadas.

No considero disparatado pues hablar de una conformación de una memoria secular que congregue toda esta serie de rasgos éticos que caracteriza y define, o mejor aún, impregna, las formas conductuales y que venimos llamando ámbito cultural mediterráneo, si bien por ello no renuncio a considerar la enorme diversidad que aun dentro de este ámbito se produce. Pero, llegados a este punto he de hacer por fuerza una discriminación:

una situación histórica prolongada jalonada de graves tensiones y de momentos de gran contenido emocional deja una huella indeleble, más o menos detectable y definible, que pasa a formar parte de lo que en ciencias antropológicas se ha teorizado como la memoria colectiva. Por otro lado, el poblamiento continuado de una particular zona a lo largo de un periodo prolongado de tiempo, que trasciende incluso los límites del tiempo histórico, determina en buena parte las respuestas comunes frente al medio de los que a lo largo de siglos han constituido ese poblamiento. Es decir hay claramente una dimensión histórica que modela la conciencia o la memoria, el imaginario y las formas actuantes; y otra que determina la respuesta ante el medio natural. La una es absolutamente cultural, la otra conjuga elementos evolutivos, de adaptación al medio. Estas dos formas no funcionan de manera separada, no nos está dado detectar en cada momento actuacional a cuál de las dos partes pertenece éste. Se trata más bien de la conformación de rasgos genéricos que hacen posible hablar de un carácter psicológico en una determinada zona geográfico-histórica y cultural.

A mi no me parece baladí y carente de significado el hecho de que los grandes interpretes de la historia hablen de una permeabilidad especial de los pobladores del sureste peninsular que va desde los tiempos prehistóricos, a tenor de la facilidad con que las sucesivas oleadas de ‘invasores’ se acomodaban en estas tierras, hasta, por ejemplo, la poca resistencia a la conversión religiosa que se da, en una dirección durante el periodo mozárabe, y en otra durante el mudéjar. No es de extrañar desde este punto de vista ese conjunto sincrético, cultural e incluso racial, que se puede apreciar en sus gentes, o el hecho de que en fecha tan avanzada como mediados del siglo XVIII, prendiera sin excesivos problemas una nueva propuesta de fe –la devoción mariana de El Saliente- porque al final se trata de la supremacía de la dimensión espiritual que admite sin traumas la cristalización de este rasgo de la naturaleza humana que son las religiones. Por eso es perfectamente factible que los analistas históricos del siglo XVI hablen de la disolución de unas poblaciones con unas creencias específicas en otras con unas prácticas religiosas distintas; o que a criterio de Caro Baroja la costa almeriense se convirtiera en el último reducto de supervivencia de muchos de los expulsados bajo la horrible etiqueta histórico-religiosa de moriscos.

Puedo decir entonces sin temor al comentario espurio que en general las poblaciones autóctonas de la esquina sur peninsular son asimilables con facilidad, absolutamente permeables, se calan, adoptan/adaptan pronto las imposiciones. De esto saben mucho los políticos que han venido considerando estas zonas como, al menos, de fácil imposición. Por eso, también, las presuntas conductas ilógicas como la ‘lamentable’ respuesta negativa al referéndum de autonomía político-administrativa de 1978 en Andalucía, u otras respuestas plebiscitarias que no encontraron fácil explicación –política- en su tiempo.

### **Identidad y desprecio de las masas (una lectura de P. Sloterdijk)**

Es muy común en el trabajo antropológico de campo toparse con reacciones desmedidas de rechazo. Es lo que podríamos definir de maneras distintas dependiendo de la óptica que eligiéramos para analizar tales comportamientos. El análisis dialéctico histórico, materialista o marxista había enfatizado estas reacciones sociales bajo el epígrafe de conciencia de clase y los diversos conflictos que la asunción de esta constante histórica podría provocar. Esta relación conciencia/odio ha sido teorizada como una necesaria herramienta histórica de defensa de las clases desprotegidas (subalternas, obreras, trabajadoras) frente a las hegemónicas según la dialéctica marxista. El papel de los intelectuales adquiriría, en este contexto, una importancia decisiva de ‘mediación’, versionado desde los sectores más viscerales (casi siempre los políticos) hasta los más socialmente comprometidos, y éstos a su vez de más o menos intensidad militante. Así, desde las élites de vanguardia soviéticas rápidamente desencantadas con la opción de la ‘dictadura proletaria’, cuando no, más que desengañados, purgados (V. Maiakowski, S. Eisenstein, A. Block, S. Esenin, B. Pasternak) hasta las versiones europeas de la concepción filosófica marxista (G.Luckas, L. Althusser, E. Balibar, N. Poulantzas, F. Vernier) y los más comprometidos con el papel de los intelectuales (W. Benjamín, B. Brecht). Existe aún otra línea de procedencia marxista pero de derroteros no militantes y en

cierta forma contestatarios y que han convertido el papel de los intelectuales en parte importante de su reflexión (Cioran, Magris, Sloterdijk, Habermas, Bobbio, D. Bell, G. Grass y un larguísimo etcétera). Y en nuestro país, ilustres pensadores y literatos también han incidido en esta línea (J. Goytisolo, F. Savater, G. Albiac, etc.).

En la práctica etnológica que es naturalmente, por su especial relación disciplinar sujeto/objeto, un teatro de operaciones directo, en el que las relaciones entre sujetos y las relaciones entre los sujetos que son considerados a su vez objeto de estudio se especifican y existen más que en ninguna otra dimensión de los ejercicios cognitivos, este asunto está a la orden del día. El problema de mayor envergadura que tiene un antropólogo que diseña una investigación en un terreno social conflictivo o marginal, excluyente, etc., es la reacción de rechazo que puede provocar en los estudiados. Estas reacciones suelen ser viscerales, espoleadas por la mala perspectiva social de los que integran esos grupos de conflicto social; por un lógico rechazo de la imagen del 'rol' superior que desempeña el investigador; por la envidia, los resentimientos, el fracaso, el fatalismo social, la diferencia de formación, de posibilidades, de expectativas... En muchos tratados de antropología se describen situaciones que ilustran este extremo del choque cultural y social que provoca la simetría de la investigación (esos enfrentamientos no suelen suceder en contextos donde existe más simetría social entre investigador e investigados: profesiones liberales, artísticas, dirigentes sociales, políticos, etc.). El primer elemento discordante, hasta cierto punto desconcertante y sin duda contradictorio, es el hecho de que la intelectualidad justifique 'su tarea' como un encargo de la sociedad, que necesita constituir una élite que guíe e ilumine su paso por el mundo. Ese es el sentido de la universidad humanista. Pero si esta relación élites intelectuales/masas se convierte en un diálogo de sordos –si la sociedad no confía en ese paradigma- entonces la tarea del intelectual se convierte en endoinformativa; es decir, sólo se dirige a su propio 'gremio', adquiere y elabora conocimiento para ofrecerlo como tributo a sus pares –otros intelectuales, círculos académicos, departamentos universitarios...- A la masa social, ajena a estos mecanismos, no le queda más remedio ideológico que acentuar el hueco que los separa, que pronunciarse contraria a los juegos intelectuales, tan parecidos a los del poder.

La actividad académica e intelectual que es la investigación cultural (y por tanto también social), como cristal fáctico de la humana pretensión de conocer (que no es única,

en el sentido en que en la vida común y corriente también es ‘conocer’ lo que se pretende), o más específicamente, cualquiera de las estrategias puestas en marcha con esa intención – investigación, producción cultural, procedimientos científicos...- pone tan aprueba, en cada momento, tanto al objeto o los objetos que ha determinado para su estudio, como al hecho de que también la propia estrategia de conocimiento –esto es, científica- es en sí una puesta en entredicho, una autoevaluación, un reto, una constante reafirmación de validez. Cuando uno analiza, pone simultáneamente en el punto de mira lo que ha designado como objeto de su estudio y los paradigmas, las seguridades y las estrategias propuestas en la ‘ciencia’ de que se sirve. Y en ese sentido, tiene que ser consciente también de las especiales cadencias ideológico-históricas que tal relación ha creado. Quizás no se trate tanto de ese mítico conflicto de intereses y de conciencia de clases, o los comentados choques culturales y sociales provocados por las circunstancias y las desigualdades, las oportunidades, como del resultado de un proceso histórico de enorme profundidad en la configuración psicológica de las respuestas sociales, muchas veces airadas y violentas, que supuso la irrupción de un nuevo sujeto histórico de peso y consecuencias imprevisibles: las masas.

He indicado en otros sitios de este texto que desde hace unos años hay una parte de la producción filosófica que se ha aproximado definitivamente a los postulados antropológicos, si bien no a la práctica antropológica en su sentido clásico de descripción etnográfica. Paladín de esta aproximación que ya se inició seriamente en las obras de H. G. Gadamer<sup>36</sup>, entendidas como desarrollo más o menos afín a la producción de M. Heidegger, y que continuó muy acerbamente con algunas de las propuestas de J. Habermas –sobre todo en sus últimos libros-, es Peter Sloterdijk. Esta aproximación tiene varios frentes, algunos han sido propiciados por los estudios en torno a la condición humana en su más clásico sentido (el que les dio Hannah Arendt) y otros, al menos, por la preocupación que despiertan a la reflexión filosófica los avances en ingeniería genética y eugenesia. Así, creo, debe entenderse la ácida y enriquecedora polémica mantenida, en estrictos términos filosóficos, en los últimos años por J. Habermas y P. Sloterdijk, de la que por cierto es un privilegiado seguidor Felix Duque<sup>37</sup>, en nuestro país.

---

<sup>36</sup> De hecho H. G. Gadamer coordinó una importante obra sobre el sentido y la práctica etnológica que en buena medida no ha sido muy tenida en cuenta (*Nueva antropología*, publicada en 4 tomos entre 1975 y 1976)

<sup>37</sup> Félix Duque ha publicado en los últimos años un manejo de libros ya imprescindibles, entre los que cabe destacar *Filosofía para el fin de los tiempos* y *Los buenos europeos*

Esta polémica, que como digo se ha mantenido a mi entender en términos de reflexión antropológica, no ha tenido apenas eco en los cenáculos de la disciplina –es una impresión personal- y se ha conformado con pasar casi desapercibida, pero realmente se ha mantenido en unos términos de pura nomenclatura y conceptualización antropológica. Muy resumidamente el trayecto podría ser el siguiente: En una reflexión sobre la famosa *Carta sobre el humanismo*, de Heidegger, Sloterdijk pronunció una conferencia, que después se convirtió en un pequeño libro, con el título de *Normas para el parque humano*, en el que mostraba su escepticismo en que el viejo humanismo pudiera explicarse los nuevos caminos de la ingeniería genética, en los enigmáticos campos de alteración que se vislumbraban a partir de entonces en el horizonte humano. P. Sloterdijk fue entonces contestado por J. Habermas en otro no menos interesante volumen que apareció con el título de *El futuro de la naturaleza humana*; en la siguiente intervención de este singular mano a mano del más alto nivel, el primero volvió a la palestra con *El desprecio de las masas*.

Se trata de una pequeña obra esencial, desde mi punto de vista, para entender las tensiones y luchas culturales en la sociedad moderna; es por tanto un libro del máximo interés antropológico, y por otro lado muy oportuno a la consideración teórica que vengo haciendo. No en balde, tendremos que empezar a considerar a Sloterdijk, al menos al que arranca de la *Crítica de la razón cínica*, como un verdadero renovador de la antropología (filosófica), que no sólo aporta nuevos contenidos y unas maneras reflexivas que vuelven a ‘poner en su sitio’ al tan invocado ‘trabajo de campo’ antropológico, sino que además hace uso de una escritura vivaz, deudora de la gran retórica clásica y cerrada a toda rígida separación entre lo filosófico y lo literario. Es un fenomenólogo decidido a estudiar en presente, y a esa intención declarada debe mucho el esfuerzo dedicado a este texto. Una de las imágenes que más gusta proyectar al alemán como síntesis de su intención crítica es el famoso cuadro de Goya *El sueño de la razón engendra monstruos*, precisamente como ‘ejemplo’ de los desmanes que durante el pasado siglo XX ha causado la razón teleológica, con el nefasto sueño ilustrado de condicionar la historia mediante la planificación política, lo que no deja de ser una astucia más en la perpetuación del poder de unos hombres sobre otros. Así, no son ya el nihilismo en ascenso, la conversión de la razón en un nuevo mito o el inclemente dominio de la razón instrumental lo que Sloterdijk describe y denuncia con

una prolijidad afanosa, sino también el cinismo difuso de nuestras fatigadas sociedades. Y lo hace en la seguridad de contar con una genuina antropología ‘primera’ (por primigenia) de nuestro tiempo.

Comienza el libro *–El desprecio de las masas–* con una alusión, sorpresiva a primera vista, a Elias Canetti y a G. Steiner como anarquistas del pensamiento antropológico, y en concreto al primero al que hay que agradecer, según el autor, “el libro de antropología social más acerado e ideológicamente fecundo de este siglo; a saber, *Masa y poder*. Sloterdijk considera que más allá de Ortega y Gasset el verdadero ‘situador’ de términos justos en esta propuesta conceptual histórica es E. Canetti. A él se debe, pues, la justa ubicación conceptual de las masas como sujeto histórico. Asunto que por otra parte es de una dimensión desbordante, en el sentido en que puede considerarse una superación del folclore y del marxismo y sus nociones de ‘pueblo’, de la misma manera que también lo es de la antropología y las suyas de ‘etnia’. Los términos de esta aseveración, analizados desde mi lectura y por ello desde una posición no garantizada intelectualmente, adolecen de un evidente hueco formativo en los programas universitarios, que responden estrictamente a un diseño muy especializado (un diseño que en los programas de antropología, por ejemplo, se fija excesivamente en Raymond Firth, y su estudio de grupos, y ‘olvida’ absolutamente a Ortega y Gasset).

Todas las consideraciones sobre la ‘nueva’ naturaleza de las masas pasan por el tránsito de la idea moderna hasta la superación de la propia idea moderna. De la masa tumultuosa hemos pasado a una masa involucrada en programas generales; de ahí que ésta, se haya liberado de la posibilidad de reunirse físicamente en un entorno lo suficientemente amplio como para albergarla. En ella, uno es masa en tanto individuo. Ahora se es masa sin ver a los otros; excepto en esos ensayos fugaces y parciales que son excepcionales aunque nos parezcan verdaderos ejemplos de concentración física y multitudinaria de las masas. El único referente capaz de triunfar como genérico en las masas no es la concentración multitudinaria en un evento deportivo, por ejemplo, o en una gran manifestación, ni siquiera en las desbordantes concentraciones ociosas o los espectáculos masificados, el único es la religión del consumo, y por eso es la que mejor ha adaptado sus estrategias de seducción a la exigencia de virtualidad del mundo contemporáneo, y por eso el espejismo

que arrastra al tercer mundo a deambular miles de kilómetros o a morir en una patera no es otro que esa imagen: el consumo libre y posible.

Hace muy poco, los miembros de un equipo de investigación de mi departamento que trabaja sobre los inmigrantes ecuatorianos en el Sureste español me advertían de la tremenda fiebre consumista de éstos. Una reacción, estimaban los investigadores, que se produce por una mezcla entre la reafirmación de haber tomado una decisión positiva de cara a su país y la nivelación del desprecio que pueden sufrir aquí. De esta forma, me confesaban, en sus lugares de origen la mayoría ven dilapidados sus ahorros por la familia que queda allí en compras superfluas e innecesarias, prendas de marca y artículos de ocio, con lo que reivindican una compensación del esfuerzo de estar fuera – emigrados- con el sueño de una posición social desahogada, cuando no es así; o bien cuando aquí adquieren costumbres consumistas muy por encima de sus posibilidades económicas.

De forma que, las sociedades posmodernas han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales o de presencia física y han pasado a percibirse a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas: es en el punto donde el individualismo de masas propio de nuestra época tiene su fundamento sistemático. Las consecuencias son imprevisibles: la falta de espacios y experiencias sensibles; la pérdida de intensidad revolucionaria; la imposibilidad de transformar sus inertes rutinas prácticas. “Su estado es comparable al de un compuesto gaseoso, cuyas partículas, respectivamente separadas entre sí y cargadas de deseo y negatividad prepolítica, oscilan en sus espacios propio, mientras, inmóviles ante sus aparatos receptores de programación, consagran individualmente sus fuerzas una y otra vez a la solitaria tentativa de exaltarse o de divertirse” (P. Sloterdijk, 2002). La sociedad vertebrada por la red mediática vibra en una situación en la que millones de personas han dejado de hacer aparición como una totalidad reunida ante un acontecimiento contemporáneo.

En este juego de tensiones, cuando la masa se abandona a aquellos programas generales en los que ya se presupone de antemano su condición masiva y vulgar, la figura del intelectual, asociada a la idea de arte y de cultura como freno a la inconsciencia capitalista, se convierte en enemigo visceral. Porque no le habla –como el tirano populista-



de lo que quiere oír, porque no se adaptan a ese discurso adulador que construyó la modernidad para modelar las masas a su gusto, porque se posiciona frente a lo que inconscientemente es tenido como distensión: el fútbol, la televisión basura, los acontecimientos mediáticos en torno a ‘los famosos’... “La historia y la lógica de este drama de desprecios inherente a la Edad Moderna, tanto en su aspecto de conjunto como en el terreno de su íntima degeneración hereditaria, apenas son conocidas”. El rubor y la vergüenza que ese desprecio genera en la producción intelectual, habitualmente acusada de vivir a espaldas de la realidad y del deseo social, ha impedido un análisis cabal en el seno de las ciencias del hombre, que prefiere ocultar esa tensión secular bajo operaciones metodológicas de élite.

Ese ‘odio’ latente, ese desprecio de las masas hacia los que se han constituido como voz y guía no está estrictamente marcado por las diferencias de clase o de posición social, sino que tiene por el contrario, como demuestra P. Sloterdijk, unas profundísimas raíces en la construcción social moderna. Cuando tan a menudo se presentan casos de rechazo, aunque nos cueste reconocerlo, entre la labor científica arrogada por los especialistas en el análisis social y sus objetos de estudio, éstos no responden sólo a una circunstancia de desigualdad intelectual o en todo caso de intromisión en los espacios vitales privados, sino que son de alguna manera el trasluz de una cadencia histórica moderna, a través de la cual se estiman dos extremos irreconciliables.

Sloterdijk supone que la tarea de desarrollar el proyecto de convertir a la masa en súbdita, es decir el proyecto de la idea política moderna se debe a Thomas Hobbes. La ‘sumisión racional por propio interés’ de las masas al poder estatal es el gran hecho seminal de la Edad Moderna. Se trata, según la idea del propio Hobbes, matizada más tarde por Spinoza, de la suposición de que todos los individuos están obsesionados por un inextinguible deseo de ‘autoconservación’, dicho de otro modo, en el alma –individual– humana arraiga ese ‘deseo’ que no es más que el instinto de supervivencia, que el hombre al contrario que otros animales sobre el planeta ‘intuye’ que se encuentra en la comunidad con otros. Por eso, se justifica esa sumisión de las masas al poder del estado que al ser garante del orden social garantiza a su vez la necesidad de comunicación que es esencialmente el principal rasgo humano de supervivencia. Para estos filósofos, en efecto, este ‘deseo’ encierra en última instancia una tendencia defensiva.

Exactamente igual que la sumisión al orden religioso. Las dos realidades que han dicotomizado los procesos de secularización, esto es, el religioso y el civil, arrastres a su vez de otra dicotomía moderna más profunda, el plano espiritual y el plano físico, exigen en igual medida esa ‘sumisión’ que no es más que el que hemos llamado en las ciencias naturales el instinto de conservación. El orden religioso impone como prenda la devoción, la fe incuestionable; el orden civil exige la obediencia sumisa a su idea de común; y aún más, la razón exige la suya que es la subordinación al dictamen de la ciencia y el deslumbre del saber. La masa entiende intuitivamente estas sumisiones y responde en la contradicción y en la paradoja, expresando su sumisión y su espíritu revolucionario, o bien profesando fe ciega o profiriendo las más horribles blasfemias, aceptando la demostración científica o entregándose al oscurantismo. El juego humano de la obligación cívica y la violencia, la adoración y el sacrilegio o la razón lógica y el instinto animal. La convivencia dicotómica de esos juegos es la esencia humana.

De ahí a esos relatos de lo vulgar y lo soez, los físico y lo sexual como recursos de una distensión de los ‘órdenes rígidos’ de la vida social –como el político, el religioso y el científico- hay muy poca distancia. “Hay vulgaridad, luego hay método” grita Sloterdijk. La máxima idealista de que ‘comprenderlo todo significa glorificarlo todo’ se sucede y se complementa con el ‘comprenderlo todo es despreciarlo todo’.

Puede decirse que la ‘edad de la desverticalización’, que resume los procesos de secularización, empieza buscando al hombre desde abajo, con intención de provocar una horizontalidad basada en la igualdad y en los derechos comunes para toda la humanidad, pero esa igualdad se sustenta en el ‘desprecio’, esto es, en que es posible repudiar a los garantes del orden –social, religioso, científico- en tanto que hombres iguales a otros y no investidos de una categoría especial. “La igualdad poscristiana nunca significó un valor en sí mismo sino que represento, más bien, un medio de dinamización del Estado moderno para organizarse a sí mismo sobre la base de una sólida naturaleza humana supuestamente vulgar” (P. Sloterdijk, 2002). La secularización desde este punto de vista ha consistido fundamentalmente en el establecimiento de esta mecánica. Cuestión ésta que quizá no sea

susceptible de bajar al nivel de los hechos históricos concretos, pero de la que yo intuyo que toda la ideología del llamado ‘regalismo’ en España es un magnífico ejemplo<sup>38</sup>.

La modernidad se asienta, como programa y empresa, en una humanidad central fundada en una alianza motivacional entre razón, miedo y autoconservación. Los propios procesos de secularización juegan epocalmente con estos rasgos, de manera que en unos momentos prima la razón, en otros el miedo y en otros, más resueltamente, el instinto. Nuestra sociedad posmoderna parece situarse en un intersticio en el que esos rasgos se difuminan, cuando no, desaparecen, y transmiten la sensación de abandonar la senda de la razón, de carecer de miedo y de obviar la supervivencia; pero eso entraña otros miedos, impone otro ejercicio de la razón y se resuelve como siempre en el instinto de vivir.

¿Tiene algo que ver esta reflexión, en términos filosóficos sin duda, con las ‘dinámicas salvajes de grupo’, con este aparente, o no, estado generalizado de violencia?

A pesar de ser conscientes de que ‘los grupos’ en el sentido en que aquí se invocan no existen, si no es como forma genérica de referirse a una serie de anomias sociales que tienen como punto común la violencia. Aunque, llegados a este punto, cabe hacer una diferenciación, contundentemente señalada en las ciencias sociales, entre violencia institucional y las otras formas incontroladas, anárquicas o más o menos organizadas. No quiero decir que no haya ciertamente ‘grupos’ violentos; es evidente la existencia de estos grupos semiprofesionales (o profesionales, sin ambages); pero cuando de esa forma nos referimos a una autoría violenta más dispersa y difícil de definir y ubicar, y aunque nosotros, de esa forma, la asociemos a ‘grupos’, en realidad ésta no responde a la idea social de grupo como conjunto ‘establecido’ de personas. La violencia de, por ejemplo, los campos de fútbol, las manifestaciones, los sábados por la noche o el llamado ‘botellón’, las gamberradas o la violencia urbana en sus mil formas, suele ser reflejada por la sociedad como acciones de grupos, pero eso sólo es una forma de acotar el problema, de resumirlo a términos entendibles. Esa violencia, que yo puedo distinguir de la violencia doméstica o más claramente aún de lo que llamaría violencia delictiva, más o menos individual, es una tendencia social que tiene elementos ideológicos mucho más preocupantes que el hecho de que se tratara de la acción de ‘grupos’ incontrolados.

---

<sup>38</sup> Analizo esta cuestión histórica del regalismo en el capítulo dedicado a la historia y fundación del Santuario de El Saliente.

No estoy seguro de que el fenómeno descrito con anterioridad explique el comportamiento violento de sectores poblacionales en determinadas circunstancias, desde luego tiene una relación evidente pero no directa, en el sentido de que la primera es una reflexión filosófica sobre un proceso histórico general y por lo tanto se trata de una perspectiva ideológica; y la segunda es la estimación de sucesos concretos que vienen caracterizando una cara de nuestro tiempo.

La pregunta que abra el planteamiento antropológico de este asunto debe de ser expuesta en los siguientes términos: ¿es esa violencia enquistada en el seno de la sociedad moderna –la violencia urbana- una expresión de ese ‘odio’ o ‘desprecio’ de las masas que filosóficamente versiona Sloterdijk desde su obra *Crítica de la razón cínica* en adelante, pero específicamente en *El desprecio de las masas*? ¿O se trata de un accidente más o menos circunstancial o de una característica muy específica y particular de la sociedad moderna occidental?

La sensación –si se me permite hablar en estos términos a menudo desechados por la lógica disciplinar- generalizada es que vivimos en una sociedad y en un momento histórico cuya principal peculiaridad es la actividad violenta. Muy heterogénea en sus causas y muy desigual en el impacto que produce, pero violencia. Los grandes espectáculos de masas degeneran habitualmente en batallas campales; el control subinstitucional de la economía y de las actividades no regladas ni admitidas, y por ello fuera de la ley, provocan una violencia más que inquietante; la violencia doméstica, aun no siendo algo concreto particular de la sociedad actual, es muy relevante puesto que se ubica en un orden nuevo y desfasado con respecto a épocas anteriores; los enfrentamientos políticos, ideológicos, étnicos, etc., parecen persistir contra todo pronóstico. Existe, pues, como digo la sensación de que todo se convierte en violencia, de que tendemos a un estado generalizado de tensiones y luchas intestinas, todo ello sin sumar las guerras, más o menos destapadas por los grandes medios de comunicación de cobertura mundial, en las que parece consumirse el mundo. Las causas que el domino público (para diferenciarlo del análisis político institucional que de ellas se hace) baraja sobre esa sensación de estado generalizado de violencia son también múltiples: fundamentalmente, la masificación, el desbordamiento demográfico debido al crecimiento desmesurado de la población mundial; las desigualdades cada vez más profundas y cada vez más a la luz del día por el efecto de los medios de

comunicación de masas; la extraordinaria movilidad y el desplazamiento de grandes sectores poblacionales, lo que arrastra un desarraigo y la adopción de pautas sociales de comportamiento extrañas y novedosas; las luchas por el poder, el control social, la riqueza.

Me inclino a pensar, por esta serie de cuestiones expuesta, que debemos analizar dos tipos al menos de liminalidades sociales, una marginal y segregada por la sociedad, que desplaza hacia la periferia –física o ideológica- a las partes, a los sectores sociales incómodos o conflictivos; y otra cuyas causas son distintas, que estaba ya situada por propia ubicación en un margen de la sociedad moderna y compleja y cuyas características son en todo diferentes a la que acabo de mencionar. Son sectores poblacionales de producción secundaria, que ocupan físicamente *hábitats* alejados, y que se guarnecen en una conservación de modelos tradicionales de comportamiento; pero no digo esto en sentido durkheimiano y ‘real’, sino en sentido metafórico, de manera que esa ‘producción’, esos *hábitats* y esa ‘tradicón’ son heterotópicas –y vuelvo a decir, física e ideológicamente-.

De todas formas, la reflexión sobre ese ‘desprecio’ de las masas no tiene directamente que ver con este asunto y sí con otro de menos impacto social pero de más larga trayectoria, es lo que en Estados Unidos viene llamándose en algunos estudios de actualidad conflicto entre *high and low culture*.

Creo que hay siempre una intranquilidad latente en el trabajo etnográfico (dicho aquí más como una dimensión epistemológica necesaria a la reflexión filosófico-antropológica que no como práctica metodológica); una sensación –vuelvo a utilizar el término- de incomodidad que en principio arranca de la asimetría consustancial al propósito investigativo en las ciencias sociales, los dos papeles distintos que se perpetúan en la labor del análisis social con informantes: “yo investigo y tú eres investigado”; que es la imposición del saber como poder más clara y persistente de la historia. Esa intranquilidad nace siempre de la evidencia de la tensión entre los protagonistas de los dos roles distintos, por mucho que las buenas formas y la cortesía –o la corrección política- lo disimulen. Mi cuestionamiento estriba en aclarar si esa tensión responde a la argumentación de tipo filosófico antes expuesta o es por el contrario una situación coyuntural y transitoria. En el primer caso, estaríamos ante una forma evidente del conflicto *high and low culture*, que como es fácil ver se ha presentado a lo largo de la historia bajo diversos discursos, el más

significativo de los cuales haya sido posiblemente el marxista y postmarxista o teórico crítico.

Las periferias sociales, las liminalidades o los márgenes, se ubican hoy en una doble dimensión: una es inconformista, conflictiva, en la que se expresa sin ambages el ‘odio’ que genera y segrega la propia sociedad. Ésta es más amplia y dolorosa, y hay que incluir en ella a todos los que real y potencialmente se han dejado seducir por la fascinación del mercado e intentan adentrarse en la gran máquina social capitalista del primer mundo pagando por ello el altísimo precio que éste impone, la inadaptación, el gran peregrinaje desde un mundo de miseria al otro deslumbrante, el sufrimiento discriminatorio, el éxodo y el desarraigo. En la otra dimensión, se dulcifican estas tensiones, son campos sociales o poblacionales intermedios, que generalmente aprovechan las buenas condiciones de la sociedad de consumo y bienestar y no se dejan atrapar por el huracán de la masificación demográfica. Éstos, son un freno sensato y deseable a la globalización galopante, buscan una socialidad sin estridencias en la que el rescate de formas pausadas y acordes a cierta tradición tienen un lugar muy destacado, confeccionan un imaginario actuacional equilibrado entre la memoria y las expectativas de futuro, reivindican una alegría nueva y para las que, todavía, la pretensión de felicidad no es absolutamente equiparable a la posibilidad de consumo.

Pero ¿alguna de las dos necesita la ‘luz’ intelectual para conseguir lo que quiere? ¿o es que, más bien, la producción intelectual sólo ‘informa’ de este estado de cosas al poder y al orden social?

Cuando yo describo a los sectores poblacionales objeto de mi estudio bajo el signo de ese especial desapego, una indiferencia y un planteamiento vital como descomprometido, y lo argumento además como el resultado de un largo proceso histórico en virtud del cual se produce un desencanto –en otro nivel del expresado por M. Weber en su conocido alegato, también un ‘desencantamiento del mundo’- de que las opciones de estructura y jerarquía social sean las óptimas, estado de cosas que, por cierto, ha venido a tambalear el funcionamiento del estado subsidiario, y especialmente en la circunstancia que atañe directamente a nuestro país y particularmente a Andalucía y dentro de ella con más énfasis a las llamadas comarcas deprimidas como es el caso de la que estudio; cuando digo que esa actitud vital es el resultado de una trayectoria histórica concreta y que, no obstante,

esta nueva mecánica del Estado, patrón y tutela de la acción social y cultural, ha venido a desdibujar y difuminar, me sigo ratificando en la reflexión de por qué tantos hombres, a primera vista sin constricción externa alguna, siguen estando por debajo de sus posibilidades, y cómo es posible que muchos de ellos ni siquiera lleguen a experimentar entusiasmo en su interior; por qué esa apatía melancólica, ¿por qué el ‘miedo’ a la experiencia creativa desatada y sin límites que aparece bajo formas de ‘prudencia’, envidia o recelo y otros complejos de la dinámica social? En la acerada autodefensa que estas capas de ciudadanía hacen frente a las continuas decepciones que provoca el orden social, pagan el pato los agentes asociados en el imaginario popular a la alta cultura, la que amonesta por las inclinaciones fáciles e ignorantes del común de la ciudadanía, la que ejerce por su propia iniciativa de guardián de los rancios valores humanistas y la que, finalmente, se nutre del análisis de los ‘extraños’ procederes de la gente. Lo vulgar apuesta por lo más vulgar como medida de autoprotección y las ciencias sociales no hacen nada para atenuar esa dinámica.

En buena parte los pequeños conflictos cotidianos tienen un referente ideológico depositado en esa imagen que en algunos lenguajes de las ciencias sociales se ha llamado choque cultural, pero que como hemos visto tiene una de sus explicaciones en este análisis profundo de la constitución de las masas como sujeto histórico, una mecánica absolutamente necesaria en el establecimiento de la idea moderna de poder y de Estado. La concepción ilustrada de la igualdad entre los hombres no se armoniza con la evidencia de la existencia separada de los cuerpos, la primera y fundamental diferencia; esa concepción, amparada en la norma política republicana (y como es lógico, democrática) como posibilidad de convivencia, o lo que es lo mismo, como garantía de supervivencia, tiene su principal enemigo en la percepción personal del cuerpo, es decir en la evidencia de la existencia del individuo físico. Los mecanismos sociales que recuerdan –constantemente– esta evidencia son rechazados de manera más o menos consciente por la gente (aquí como sinónimo de masas), al contrario de lo que sucede con otros mecanismos sociales admitidos sin plantearse demasiado su conveniencia. Ha venido sucediendo, desde al menos el despertar desarrollista de los años 60 en nuestro país, que ha sido fundamentalmente cuando en aras del beneficio económico rápido se ha atentado gravemente contra el medio, el paisaje cultural y los recursos naturales.

Cuando en mis incursiones en el campo social planteo la cuestión de la conveniencia o no de los cultivos intensivos/extensivos de hortalizas, las opiniones se dividen, pero no sólo entre personas que ven el problema de distinta manera, sino como contradicción en una misma persona. En un platillo de la balanza está la parte negativa: el gasto de agua, la contaminación y la suciedad; en el otro, la generación de riqueza. Es lógico que se plantee la duda, y que los dos enfoques creen confusión e indecisión; pero hay una cosa que destaca y, al menos a mí, preocupa. Las tesis proteccionistas del medio, amparadas en la evidencia de la destrucción sistemática y alocada, es llevada acaloradamente por grupos sociales próximos a la izquierda tradicional, y éstos, a su vez, se corresponden con los intelectuales en la jerarquización que lo popular hace de la sociedad. Obtienen por tanto la mayor parte de las críticas cuando no un rechazo radical –aquí podría decirse sin temor a exagerar que es un rechazo visceral–; estoy por asegurar que muchas veces se actúa, de alguna manera, contra lo que realmente se siente por influjo directo de la reacción que el análisis intelectual hace de la problemática social. Tengo, creo, muchos ejemplos y no lo digo en vano.

Es muy curiosa y extraña la reacción que provoca el intento de tomar parte en la diatriba social de la destrucción del medio por los intelectuales<sup>39</sup>, lo mismo que sucede en otros campos como la historia, la organización social y muy marcadamente en lo que se refiere al tratamiento y protección del patrimonio. La dinámica es sencilla aunque no muy lógica. Parece que la sociedad en general, al menos en el análisis que yo hago en estas partes de la ciudadanía que estudio, arriesga en la formación intelectual de sus jóvenes; es algo que se tiene perfectamente claro y priorizado. Cualquiera padre de familia al que se le pregunte tiene como principal objetivo ‘darles a sus hijos una carrera’; esto ha sido así desde que los años de la posguerra española pudieron permitir económicamente la situación. El esfuerzo económico por el que las familias suelen sentirse más recompensadas es el de la formación de los hijos. Ahora bien, en ese estado de cosas sucede algo que tiene difícil explicación: a la vez se produce un rechazo psicológico que pone de evidencia las tensiones seculares entre las masas, por propia definición ‘ignorantes’, y los individuos que

---

<sup>39</sup> Vengo utilizando en estas páginas el término ‘intelectual’ no como personaje de la cultura que añade a su formación –por otro lado muy completa– la ‘preocupación’ por una aplicación social de su análisis; una serie de cuestiones que ha sido tradicionalmente puesta bajo el epígrafe de ‘compromiso’, o del compromiso de los intelectuales de poner su ‘sabiduría’ al servicio de la sociedad. No, aquí sencillamente utilizo intelectual como formado en profesiones que requieren carrera académica



escapan a esa ‘marca’, por mucho que haya sido la propia masa la que ha hecho posible que aquéllos se hayan formado.

Yo no soy quien ha descubierto tal mecanismo psicológico-social, evidentemente, pero puedo decir que lo encuentro en mi etnografía con demasiada frecuencia. Es un estado general que no puede reducirse a casos familiares concretos. Una nueva denominación genérica y despectiva que describe perfectamente el caso es la de ‘ecologistas’, que es la nueva etiqueta que viene funcionando para describir a los sectores de población que se posicionan desde perspectivas teóricas frente a la destrucción de recursos naturales en aras del crecimiento de la riqueza; y éstos, como es lógico, son sectores que han tenido en la mayoría de las veces a una formación superior. Se trata exactamente de lo mismo que sucede en el caso de la protección del patrimonio.

Toda esta zona que estudio, es decir, sectores de población distribuidos por poblaciones –que pueden ir desde pequeñas ciudades (alrededor de 30.000 h.) hasta pueblos de mediana población (en torno a 3.000 h.) y zonas rurales del sureste de la Península, han tenido un despertar económico lento y difícil. Los años de la posguerra fueron muy penosos: el hambre, las necesidades, el duro trabajo en el campo, la miseria y hasta cierta persecución política marcaron una época que sólo se vio aliviada con la emigración, con ese nuevo proceso que marca en la España de mediados del siglo XX una tendencia en la que hoy nos encontramos inmersos, el crecimiento de las ciudades y el despoblamiento y abandono de las zonas rurales, con lo que ello significa de cambio absoluto de claves económicas y de mentalidad social. Lo que menos preocupó, en general, a la llegada de la primera luz después del penoso túnel, en los años 60 con la tímida revitalización económica, debida fundamentalmente a los ingresos de la emigración y a los primeros proyectos turísticos, fue la atención al patrimonio arquitectónico, monumental o histórico, y muchísimo menos al etnológico. En el tímido tirón económico del ‘desarrollismo’ español lo primero que sucumbió fue la protección del patrimonio; pero no sólo porque éste requiriera un gasto accesorio sino porque en muy buena medida el patrimonio recordaba demasiado épocas anteriores que habían quedado muy asociadas a la vida de estrecheces y de trabajo esclavo.

Ha tenido que ser, otra vez, la mecánica displicente, interesada e hipotecadora del Estado subsidiario, la que ha venido a rescatar los últimos elementos patrimoniales.

Acaecimiento histórico que hay que comprender en toda su amplitud. Las dimensiones positivas de haber literalmente salvado buena parte del patrimonio (histórico, artístico, etnográfico), de haber creado una ‘conciencia’ de pertenencia de lo propio, de lo propio como herencia histórica que desencadena los mecanismos de identidad social, de modernización y adecuación de los recursos patrimoniales como recursos económicos y turísticos, la puesta en valor y el uso social de muchos espacios arquitectónicos patrimoniales, etc. Pero, también, el débito y el compromiso que a la sociedad adquiere con el Estado y sus representaciones políticas, una especie de hipoteca de la ciudadanía con sus políticos que hacen posible una serie de actuaciones que en principio parecen beneficiar al conjunto de esa ciudadanía, la rentabilización de una identidad política que nace del ofrecimiento de los elementos patrimoniales como memoria histórica.

No digo que no sea legítima la toma de decisión del Estado en el tratamiento y proyección del patrimonio como un bien que concita cohesión social; a él verdaderamente corresponde una atención primordial a esta dimensión. Sin embargo, creo que se produce una inversión de proceso, en el sentido de que lo deseable es que sea la ciudadanía la que ‘marque’ la autenticidad de sus elementos patrimoniales y la que exija que sean esos y no otros los que acaparen la atención que obligadamente ha de dedicarles el Estado.

Ha todo ello hay que sumar ese ‘enfrentamiento’ al que vengo aludiendo en estas páginas entre la ciudadanía y sus supuestos elementos con formación y por tanto con criterio intelectual. La actuación en el patrimonio ha sido considerada por la sociedad general como algo accesorio, en todo caso complementario, pero fundamentalmente no absolutamente necesario. Se tiene la impresión de que la mayoría de las veces la defensa o el simple tratamiento del patrimonio se hace en detrimento de las opciones económicas personales o familiares. Por lo tanto el principal inconveniente con el que ha tenido que luchar esa percepción social del patrimonio ha sido con un doble enfrentamiento: por un lado, con el Estado subsidiario que va a atender en tratamiento patrimonial desde parámetros de su propio funcionamiento, que viene a resumirse, según mi punto de vista, en la consecución de dos rentabilidades al menos, la político-económica y la político-identitaria; y por otro lado, la sociedad que se siente perjudicada en sus intereses particulares cuando se antepone el interés patrimonial general.

Algo si ha sido posible constatar en ese triple juego de elementos sociales: se puede contar con un proceso de concienciación social basado en largos esfuerzos de formación y de educación de una población para con su legado histórico patrimonial. Pero esto sólo sucede cuando una sociedad puede permitirse algo más que la subsistencia.

**Performativo: una herramienta conceptual imprescindible en la comprensión de la memoria, la identidad y la presencia**

Performativo (o lo performativo, para ser más exactos) es una noción que aunque utilizada en estudios científicos de filosofía y lingüística no está admitida ni como término léxico ni como noción científica en español. Así lo demuestra su no inclusión en la vigésimo segunda edición del Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia (2001). No obstante, en algunos diccionarios de uso del español si aparece el término anglosajón de *performance*. Sucede esto en el Diccionario de uso del Español dirigido en 1999 por Manuel Seco, pero no así en el más famoso y utilizado de los diccionarios de uso del español que debemos a la insigne María Moliner. Sin duda se trata de un término que aún no ha entrado en el proceso de ser admitido como palabra española, a pesar de, como digo, estar siendo muy utilizada en ciencias humanas y sociales. En todas las ediciones del diccionario Larousse, en español, sí aparece el término <performativo>, calificado como un adjetivo de uso en lingüística y lo define de la siguiente manera:

“dícese de un verbo cuya enunciación realiza la acción que significa o de un enunciado que implica la realización simultánea por el hablante de la acción evocada: yo juro”

Jonh L. Austin es, sin ningún lugar a dudas, el autor que con más profundidad ha tratado el alcance metodológico-conceptual de lo performativo. Lo hace principalmente en su obra *How to do things with words*, de 1962, que fue publicada en España con el

mismo título, *Cómo hacer cosas con palabras*, en la editorial Paidós de Barcelona en 1982. Austin define un performativo como una clase especial de oraciones que se sirven no para hacer afirmaciones de la verdad o falsedad de una proposición sino para “hacer algo”; por ejemplo, el afirmar ‘me opongo’ equivale a oponerse a algo. De esta manera, además de consagrar ciertas acciones, se puede decir que los performativos sirven para la función metalingüística de volver explícita la fuerza ilocutiva de un acta (utilizada aquí como sinónimo de una proposición) determinada. Performativo es para Austin la condensación de las posibilidades de ‘juegos’ sociales del lenguaje tal y como lo entiende y lo explica después J.-F. Lyotard<sup>40</sup>. Esta cuestión tiene claramente un paralelismo conceptual con las grandes teorías filosóficas sobre la imposibilidad de situarse más allá de los márgenes de la razón, y la idea wittgensteiniana del lenguaje como único cauce, como recurso insustituible y obligado del conocimiento, de la adquisición y de la transmisión. Algo así como que el tránsito entre la percepción y el conocimiento está ocupado por el imperio de la capacidad de lenguaje; es como afirmar que el ser humano es un ser lingüístico, no hay posibilidad de escapar a los límites del lenguaje, de situarse más allá de esos mismos límites, lo que podemos teorizar como un encorsetamiento de las formas perceptivas y de su tránsito a lo cognoscitivo y a la vez la más grandiosa de las aventuras de la vida en el planeta: la posibilidad de conocimiento canalizada por la facultad lingüística permite al humano preguntarse por el sentido de la vida, lo que ha venido siendo teorizado filosóficamente como una pérdida de la ‘conexión natural’ según la idea de E. Morin, o sea de la dimensión de animalidad que no necesita preguntarse su lugar en el mundo, y como la ganancia de la racionalidad. Tiene mucho que ver con la pérdida del Paraíso y la Teoría de la Caída, en el sentido de que el hombre ha perdido sus rasgos de animalidad (la pérdida del paraíso natural) en beneficio de la peculiaridad de su propia naturaleza humana, el hecho absolutamente diferencial, lo absolutamente humano que defendía Heidegger, dispuesto, además, a urgir a sus congéneres en la asunción total de esta nueva naturaleza. Es exactamente el mensaje de Wittgenstein con respecto al dominio humano de la lengua, las formas en que racionalizamos vienen dadas o se producen únicamente en los cauces lingüísticos. Austin abre con su teorización sobre la dimensión performativa del lenguaje

---

<sup>40</sup> En su libro imprescindible, *La condición posmoderna*, Jean-François Lyotard traza las perspectivas teóricas de término aplicadas a las ciencias sociales

un enorme campo para el avance en esta línea de las ciencias sociales: sus apreciaciones sobre el lenguaje moral y sobre el lenguaje jurídico son claves en la apertura de ese campo que como todos sabemos trabajaron extensamente Lyotard y Derrida.

La preocupación que lleva a J. Austin a teorizar la idea de performativo era necesaria en su percepción de la naturaleza de los lenguajes moral y jurídico, lo que, si tenemos en cuenta el giro de las disciplinas humanas hacia el entendimiento de las claves de la comunicación, algo que existía como superespecialización fundamental de la semiología, nos hará encontrarnos con que en la actualidad, cuarenta años después de la obra de Austin, resulta para estas disciplinas indispensable instalarse teóricamente en este orden de cosas. De manera que, al describir Austin sus impresiones sobre la dimensión significativa de lo performativo y de lo ilocutivo, recuperando así zonas del discurso que habían sido excluidas del logicismo de los neopositivistas, lo que hace también es abrir una puerta a nuevas extensiones de las teorías comunicativas, que como ya hemos podido ver han tenido correlaciones muy brillantes en la filosofía y en el pensamiento franceses, entre cuyos autores destaca Roland Barthes y que aquí añado gustoso a los dos arriba mencionados. La idea que pueden proyectar las teorías de Austin a los nuevos terrenos de pensamiento entre los que, aunque hasta ahora no haya sucedido abiertamente, hay que incluir con pleno derecho, y más aún con absoluta relevancia y pertinencia, la reflexión antropológica, no es otra que el hecho de que tanto el lenguaje moral como el jurídico poseen significado, construyen acciones y constituyen formas de comportamiento, en definitiva, concibe los actos de habla de estos lenguajes como ‘actos de habla’ que afectan de manera primaria a nuestra vida. No hace falta demostrar lo próxima y querida que resulta a la ciencia antropológica esta dimensión, que evidentemente ha sido teorizada desde otros ángulos, con otras terminologías y bajo otras coberturas teóricas.

No se trata ya en Austin de un discurso recomendativo, no es lo que la gente debe hacer tanto como lo que la gente hace cuando habla acerca de lo que debe hacer. La ética, la moral y la jurisprudencia tienen, a efectos que lo que estoy intentando desentrañar, una extensión próxima y equitativa a los discursos que obtenemos cuando los antropólogos ‘pre-paramos’ nuestro campo y nuestras referencias de información. Desde una búsqueda de una pragmática del lenguaje moral, el autor de *Cómo hacer cosas con palabras* advierte que no es posible reducir las expresiones de la ética, de la estética y del derecho a

expresiones descriptivas, aunque estuviesen revestidas por el mismo disfraz o forma gramatical paradigmática. En su tiempo, Austin creyó advertir lo que denominó ‘falacia descriptiva’: “Creo que los gramáticos no han visto lo que hay dentro del disfraz, y los filósofos, en el mejor de los casos, sólo lo han hecho en forma incidental” (Austin, 1982), nada acerca de los antropólogos si no es porque el autor los confunde con el saco de los filósofos, pero yo me permito apuntar que a los que verdaderamente les interesa el entendimiento de esta cuestión es directa e inevitablemente a ellos. El paralelismo entre la intención teórica pragmática de lo performativo y las formas discursivas que los antropólogos obtenemos en la mediatización de las técnicas del trabajo de campo es claro. Quizás sea oportuno destacar que Austin insiste, en su línea de teorización sobre los actos del habla en el lenguaje moral, en que hay acciones que llevan a quien la cometió a ofrecer una excusa o una justificación. La primera está mediatizada por la voluntariedad en la realización de la acción, no así la segunda; la primera conlleva, en sentido implícito, la promesa de la no realización de una acción igual, no así la justificación. En el terreno metodológico de la antropología vendría a ser lo que expresa esa llamada de atención: muchas veces nuestros informantes nos dicen lo que a nosotros nos gustaría escuchar; el no establecer, según la idea anterior, diferencias entre ‘excusa’ y ‘justificación’ ha llevado a muchas confusiones tanto en la comunicación cotidiana como en el ejercicio profesional del derecho, de igual manera que el no diferenciar entre el discurso provocado por la misma situación contextual de la entrevista y la expresión espontánea –que como reconocemos no es sólida e inalterable sino susceptible de cambio- llevaría a confusiones en el ejercicio de los procesos de la antropología. Según mi forma de ver esta cuestión, se trata de la diferencia entre obtener datos o información y entender la clave comunicativa. Lo ideal en nuestros informantes, siempre bajo mi punto de vista, es el lenguaje performativo, es decir el habla, que vuelvo a caracterizar por la espontaneidad, de alguna forma el que se hace a la vez que se piensa y que se habla. En esta forma, el propio informante aprende y se certifica a sí mismo un pensamiento hecho habla, en ese sentido en que se informa y se produce comunicación y conocimiento a la vez. Lo siento por lo tópico que pudiera parecer, pero no encuentro mejor ejemplo explicativo que el consabido verso de Machado “se hace camino al andar”. En nuestro campo hemos de aprender a diferenciar esas dos dimensiones de la comunicación: una próxima a los recursos de la transmisión/tradición oral y otra a la forma

óptima comunicativa, la expresión conversacional del habla. Al fin y al cabo en la naturaleza de nuestro objeto de estudio no sólo existe información cuantificable y de cierta seguridad disciplinar, que es lo que hasta ahora ha venido teniendo más solidez ‘científica’, sino que nos encontramos ante un territorio en el que la fuerza de lo no cuantificable está instalada como parte sustancial.

Los hechos sociales musicales –es decir los actos, rituales o momentos con contenido musical y baile-, sobre los que yo he trabajado más extensamente, son un ejemplo clarísimo del sentido performativo de la comunicación. En este campo sí que la terminología anglosajona se aproxima con más posibilidades de éxito nocional con el término *performance*, que como todos sabemos tiene el sentido de algo que cobra existencia a la vez se produce; no es, en esa dirección, repetitivo, preparado, *pret a porter*, y vuelto a utilizar las veces que se quiera, sino que en su naturaleza adquiere forma por el hecho de producirse. Los músicos, los ‘bailaores’ y ‘bailaoras’ y los participantes en el ceremonial musical comprenden perfectamente el paso de lo pautado, ritualizado, en cierto modo repetitivo y en cualquier caso protocolario, hacia las formas que nacen cuando ese estado queda roto y superado, y cuando en adelante se produce socialidad al margen de cualquier pretensión, de manera espontánea, ineludible... desordenada (en el sentido natural de la palabra). Desde luego los performativos tal y como los estoy utilizando están vinculados fundamental y exclusivamente a contextos de expresión empírico sociales, ahora bien, la búsqueda de un marco siempre lógico, de dilucidaciones propias de un ‘lenguaje ideal’, de criterios claros o de principios morales es ociosa.

Se ha considerado que casi de manera exclusiva el lenguaje es el instrumento que sirve para transmitir nuestros pensamientos, ignorando cómo el ser humano en la vida cotidiana hace uso del lenguaje para sanciones o ejecutar acciones y no solamente para transmitir información. Inclusive el sujeto hablante muchas veces cree que está transmitiendo información, siendo que realmente está ejecutando acciones en el instante en que está hablando. El performativo es entonces un acto del habla que por el simple hecho de ser pronunciada, en ciertas condiciones, realiza una acción. Evidentemente enfatizo y hablo de ciertas circunstancias y condiciones, aspectos que no son parte de las expresiones lingüísticas mismas, pero que son necesarias para que la dimensión performativa sea posible, o sea, que en la realización del habla se cumpla inherentemente la acción. Por otra

parte, si como bien han señalado los lingüistas la realización locutiva es condición necesaria para la ejecución del performativo, también debemos decir que no es condición suficiente, ya que son necesarios la intencionalidad en sus diversos matices, el contexto conversacional, el contexto de situación, la comprensión; ingredientes que permiten la realización efectiva del performativo en cuestión. En esto tiene mucho que decir obviamente la antropología en su dimensión metodológica, pero lo que verdaderamente me interesa remarcar en esta extensión del sentido de lo performativo que intento argumentar no es sólo su valor estricto en un marco conversacional, locutivo, específico como puede ser el de la entrevista etnográfica, sino que mucho más allá aún esa forma de otorgar sentido a ese terreno psicológico que se produce entre la expresión y la comunicación es algo más relacionado con la propia capacidad comunicativa humana, con todos sus resortes puestos en práctica, que no de manera única una simple circunstancia de la locución o de la conversación. Se trata de una dimensión, como digo, que a fuer de la atención prestada siempre en la aplicación del método etnográfico, a través de sus técnicas, al aspecto más informativo y positivo de la expresión, no se ha caído lo suficiente en la enorme importancia del hecho de que la comunicación no se restringe sólo a la información transmitida, sino que ahí, en el momento comunicativo, se ponen en juego continuamente rasgos de esa capacidad de la condición humana. Por ejemplo, en los mecanismos y resortes de la comunicación es necesaria la otra parte, esto es, dos partes que se interdepositan, se intercambian información, intertextualizan, tiene una reciprocidad a veces asimétrica pero siempre obligada para que exista, de lo contrario no estamos hablando de co-municación, sino simplemente de expresión, y aún así la expresión, como siempre han señalado los lingüistas, no es nada sin recepción.

### **Comunicar/informar**

Pongámonos a pensar por un momento en esa necesidad, absolutamente imaginaria, por la que en los balbuceos de la lengua había que inventar alrededor de una



idea/palabra central todo el abanico de posibilidades expresivas complementarias. Se trataría de ‘poner en práctica’ esa dimensión suficientemente evidenciada de lo que podemos invocar como el poder demiurgo de nombrar, de designar las cosas (Foucault lo trajo al terreno del pensamiento), eso que en realidad encierra en sí mismo todo lo que se puede decir de la naturaleza humana: la posibilidad de lenguaje que tiene su génesis en nombrar las cosas y las ideas, es decir jugar a ser dioses, alterar el orden del universo para que se convierta en adelante en un domino humano. Al nombrar las cosas y las ideas estamos en condiciones de poder hablar de ellas al margen de su simple existencia ¡esa es la grandeza humana! Como digo es un juego imaginario y evocativo, con seguridad las cosas no fueron así; sin embargo espero que este juego me ayude a explicar una idea de etimología léxica.

En este momento que digo, la tarea habría sido proponer un verbo –la denominación de una acción- que encerrara y significara la exigencia de acto sobre la idea de ‘común’. Es decir, bajo el campo semántico o conceptual de común (o sea, aquello que nos separa y une, esos lazos invisibles que portan la esencialidad de la naturaleza humana, la certeza y la verdad de nuestra propia condición, el síntoma, el primer y único síntoma necesario para entender esa naturaleza: común (conformado hoy por la serie de semantemas colectivo, social, aglutinante, cohesionante, grupal, gregario, conjuntivo, humano...). Por pura lógica lingüística llegaríamos posiblemente a proponer comunar, quizá acomunar o puede que al conocer un término primitivo como *communis* pudiéramos incluso sugerir comunisar o comunicar. No encuentro en los diccionarios etimológicos un origen cierto para co-municar, excepto el que lo hace derivar del latín <communis>, pero nada de los étimos de este último. Todo parece indicar que tenemos un compuesto de co- (con ese matiz significativo, también en castellano, de ‘entre varios’, ‘por o con participación’, ‘juntos’...) y algún componente de la familia léxica latina en la que encontramos, por ejemplo, el verbo munio, que significa hacer una obra o edificar; el sustantivo neutro munus -con genitivo muneris- que significa oficio, funciones, obligación, tarea, obra; o también el neutro plural munia –con genitivo munium-: deberes, cargos, funciones, ocupaciones. Tendríamos entonces algo muy parecido a realizar o cumplir juntos una tarea, función, obligación, deber... El término ‘común’ ya se usa en los albores de la lengua castellana con Gonzalo de Berceo, por ejemplo; otra cosa distinta sucede con la utilización

de ‘comunicar’, que tiene más bien un uso culto y se hizo derivar tardíamente (ya en el siglo XV, documentado en Hernando del Pulgar) del latín <communicare> y que significa ‘compartir’ ‘tener comunicaciones (con alguien)’.

El tradicional descompromiso de la antropología, vista como práctica empírica y positiva, con las versiones teóricas en torno a la comunicatividad, la significación y el sentido, y en general con todo el campo conceptual de la semiología intuido por F. de Saussure y puesto en solfa desde W. Dilthey hasta las brillantes aportaciones de la escuela francesa, entre R. Barthes y J. Kristeva, pasando por el esfuerzo nivelador y de más carácter divulgador de U. Eco, ha inclinado la balanza hacia la cuantificación de la información; aunque hay que reconocer que esa inercia quedó invalidada, no sin cierta tensión y resistencia de las corrientes más pragmáticas, por las aportaciones de la hermenéutica y la fenomenología, y a la vez, empañada por esa especie de burla que son las derivaciones que hemos dado en llamar posmodernas. El uso particular disciplinario de la oralidad y de sus recursos, esto es de la fuente oral y de la tradición oral fundamentalmente, nos ha privado de una clara dimensión antropológica que es irresumible e irreductible, en la que se convocan y convergen todos los matices que hacen posible la comunicabilidad (utilizo aquí este término no admitido en el mismo sentido en que M. Maffesoli utiliza ‘socialidad’ frente a ‘sociabilidad’. En este caso se quiere marcar una diferencia de matiz significativo muy importante entre social y sociable –de ahí socialidad o sociabilidad-).

### **Una digresión sobre oralidad.**

Sencillamente en el panorama de las ciencias del hombre hacía falta una dimensión disciplinar que intentara llevar a cabo ese requisito civilizatorio que consiste en establecer mediante la escritura, llevar al terreno del registro escrito aquello que percibimos y, más concretamente, que percibimos a través de la oralidad. Así, de la misma manera que las ciencias naturales son un intento de describir, explicar y registrar lo que percibimos de la naturaleza, y de igual forma las ciencias sociales a imagen de aquéllas lo hacen con la

naturaleza de las relaciones sociales; la historia oral y la etnografía en buena parte van a ser las encargadas de registrar mediante la escritura aquello que nos es dado percibir o lo que nos procura información y conocimiento a través de lo que hablamos, los sonidos de la lengua, la materia de la comunicación más elemental y espontánea.

En esa forma en que somos escribas, el resultado de nuestra tarea intelectual consiste en nombrar o convertir en “tradicción” aquello que obtenemos como información sobre una actuación (una experiencia), aunque esta sea actual y presente.

En esta vertiente de lo oral como campo, como en tantas otras de la etnología (y la antropología), se nos puede transmitir la impresión de una complejidad inabarcable. Desde el orden que nace de la “confianza” en la ciencia positiva para explicar nuestro mundo se nos instruye en la certeza de que esas explicaciones científicas son realmente “la verdad”, la versión que interesa a nuestra curiosidad innata (tal y como se explica el espíritu de conocer). Es muy común entre nosotros zanjar un debate con el consabido “eso puede ser demostrado por la ciencia” o por el contrario “eso no está demostrado científicamente”. La validación de las propuestas viene dada entonces de manera exclusiva por la explicación y por la demostración científica. El desconcierto viene producido cuando no es posible una reducción a una sola fórmula explicativa o sencillamente cuando son diversas las miradas posibles, cuando es imposible una definición sola. La materia en que nace y se resuelve la reflexión antropológica (y etnológica), el objeto de su pensamiento, es en sí complejo, imprevisible, inabarcable, incuestionablemente dinámico y contradictorio. Acaso hay algo más paradójico que la existencia del hombre sobre la tierra y en especial su forma de habitarla y sus propias representaciones de la realidad. Desde el momento en que hemos de explicarnos el mundo desde una representación verbalizada de las cosas y de los fenómenos y los hechos, y además de la repercusión en ellos de nuestras formas, maneras y modos de actuar, no hay más remedio que aceptar la complejidad y la paradoja, esa ambigüedad de la que tanto han hablado los filósofos. El hecho de pensar sobre el hombre y las formas en que representa y ordena la naturaleza y habita la tierra significa que su ejercicio entra de lleno en el objeto de su estudio. Es decir, el objeto de estudio de la antropología es las propias formas en que nos hemos pensado.

La costumbre académica de tomar la oralidad y lo oral como una referencia técnica, casi como una sustitución de lo que no pudo ser o darse como escrito (por sus propias circunstancias de existencia que la ponen en relación a un antes y un después de la escritura) ha limitado en buena parte una visión amplia de este fenómeno, que encierra en sí toda la complejidad y la potencialidad de la expresión y la comunicación. Se trata de la más patente de las dimensiones de la condición humana y a veces la única que nos es dada practicar y conocer. Encierra en sí mismo las formas de trasmisión y adquisición de conocimientos y en él se dirimen la posibilidad y la existencia de lenguaje y por tanto de pensamiento.

Inevitablemente la oralidad remite a una temporalidad, excepto en el más espontáneo de sus usos cuando precisamente es presente puro, y por tanto efímero; pues el presente sólo tiene sentido si su naturaleza es efímera y se desarrolla y pierde su categoría si no está instalada en ese tránsito imperceptible entre lo que ya es pasado y lo inmediato por venir.

La antropología puede definirse como una reflexión sobre el hombre que atiende a sus particularidades representacionales, a las formas en que ordena su vida y le da sentido e intenta explicársela; que tiene la dimensión inherente de poder derivar y contrastar la certeza de sus proposiciones en la cotidianidad, es decir en aquellos marcos donde se producen las relaciones más elementales y espontáneas, donde anidan los rasgos seminales de sociabilidad; y que traspone a un orden intelectual lo que es aprehendido –u observado– de ese campo eventual, impreciso, evanescente... pero trascendente, existencial, presente. Ese campo se deja ver en muchos aspectos del comportamiento pero fundamentalmente en esa dimensión comunicativa que llamamos oralidad. Pero porque no podría ser de otra manera. Es como decir que el pensamiento se resuelve se produce y existe en el lenguaje, el hecho de la tardía y no obstante oportuna llamada de atención wittgensteiniana no resta verdad a esa aseveración; o sea, puede que no se hubiera verbalizado esta relación en términos entendibles para la modernidad, pero eso no quiere decir que en sí no existiera. De la misma forma, puede que el campo de la oralidad no se haya explicado más que como una fuente de suministro de datos y de información, o de establecimiento de una norma de la tradición, incluso como deseo y expectativa, pero este sesgo no significa que esa relación no existiera de otra manera más substancial, en el sentido en que es el campo de la oralidad

el que propicia epistemológicamente la propia existencia de la disciplina antropológica. La oralidad en esas muchas dimensiones de las que hablamos aquí es el teatro de operaciones de antropología. Y, esto, aunque exista la posibilidad de que no todas las consideraciones teóricas se den en una dependencia estricta y directa del juego conversacional (conviene aquí poner en relación la noción de conversación con la de diálogo, pero para nuestro interés disciplinar también con las de encuesta, entrevista, interrogatorio... y la especificidad de cada una de estas relaciones), verdadera medida de lo oral, y puedan surgir de una reflexión alejada de la práctica, o mejor de la experiencia intersubjetiva que es la conversación, porque siempre esta nueva fórmula tendrá un referente ineludible de esa relación insustituible para la antropología (es aseverar la necesidad de la etnología para la antropología, salvando la eventualidad de que la primera reflexione sin el elemento presencial de la segunda). Intentando ser más claro, no todas las conclusiones de la antropología y por tanto su nutrición teórica, se extraen del juego metodológico de la encuesta (en el sentido general en que lo utiliza J. Copans: encuesta como etnografía), hay otras formas de observación que se nutren de todos los recursos perceptivos posibles: lo que dicen otras disciplinas, lo que aporta la presencia y el contacto físicos, las formas comunicativas sutiles... hasta el hecho de compartir existencia.

Las potencialidades expresivo-comunicativas de la oralidad no se limitan estrictamente al campo fonético, al habla como significante y tampoco a los significados lingüísticos, no se trata sólo de una serie de sonidos transportadores de un mensaje que busca un destinatario -un receptor-; no se agotan en ese trámite explicativo esas potencialidades de comunicación, pues la oralidad exige presencia física de los interlocutores y ello supone unas formas interperceptivas que trascienden claramente el mensaje hablado -ahora habría que pensar qué pasa con las formas de oralidad que no requieren esa presencia física y que son las propiciadas por los nuevos medios de comunicación-.

El marco que aglutina estas potencialidades es el de la conversación. Por lo pronto es el término que mejor define la idea y el hecho de intercambio comunicativo, y sus étimos refuerzan la idea de que el conocimiento que siempre genera la comunicación es en su primer sentido recíproco, superando así a otros términos -y a otra idea- que presupone

roles o posiciones distintos en el intercambio: uno pregunta y otro responde, uno observa y otro es observado, uno dirige y otro sigue... pero también uno quiere conocer y otro nota que quiere ser conocido, uno entra y el otro está.

La antropología ha construido sus relatos a partir de un uso de lo oral que, sometido a los parámetros analíticos de la observación tenida como método, le permitía darles validez de verdad científica. Hay pues una conducción, una predisposición; es decir, se hace del modelo comunicativo oral un uso particular. Este uso se ve reflejado fundamentalmente en dos variantes: en principio, esa disposición para su utilización disciplinar le confiere una dimensión discursiva que rompe y desvirtúa lo que pudiéramos denominar la espontaneidad comunicativa. En otras palabras, si existe intención de responder a una pregunta (y si esto además como sabemos se realiza en un contexto de disposición y de clarificación de los roles establecidos en la entrevista –y más aún en la encuesta-) la expresión comunicativa adquiere un carácter discursivo, frente, por ejemplo, a las características distendidas de la conversación. Esto es, interviene en el que responde -ya tenemos un rol señalado- una cierta transversal de temporalidad porque ha de contar algo que lógicamente tiene que ordenar y narrar: ahí está el discurso. Esa remisión a una especial temporalidad que se da en el discurso fomentado desde ese cuestionar que supone la entrevista, añade al mensaje matices ineludibles que participan de esa extraordinaria complejidad que es en sí misma la expresión oral, pero en ese momento muy posiblemente las que tengan que ver con una visión acomodaticia de los asuntos; es decir cortés, ponderada, en sintonía con lo que se cree que se quiere oír, ocultando, o bien disimulando, digamos que entreteniéndose en los mil vericuetos del habla, la idea más personal y más desnuda, y por eso la más necesitada de pudor, la que más se sujeta a un momentáneo estado de ánimo. Y he aquí una de nuestras claves, la remisión a una temporalidad y el hecho de rendir en ella la esencialidad del presente, del momento vivido único e irrepetible, que participa de esa naturaleza doble y paranoica de algo que mientras se produce y existe es ya pasado (es el presente efímero y sublime –real- de Ch. Baudelaire; o el incesante parpadeo, la momentaneidad de W. Benjamín; y en general el de toda la preocupación del arte moderno especialmente desde la ruptura de Manet y Cezanne)<sup>41</sup>. No se trata sólo de

---

<sup>41</sup> Muy interesante para la cuestión el libro de Félix de Azúa *Baudelaire y el artista de la modernidad*.

una aspiración de rabioso presente sino de actualidad en su acepción primigenia: que se produce, que está en el acto, en lo que se hace, se da y es acto puro.

En las extensiones disciplinares de la antropología caben, como venimos viendo, distintos usos de lo oral, y todos ellos vienen marcados por la transversalidad de una especial temporalidad: de la fuente oral porque esperamos un relato de experiencias de algo que ha sucedido o viene sucediendo y más concretamente de lo que dicen aquellos a quienes hemos señalado como relatores, como testigos, como informantes; de la tradición oral porque lo que esperamos es una versión del mito, una retrocomposición del pasado, pero esta vez el discurso está previamente construido, se conoce la trama, digamos que funciona con un argumento previo. Sin embargo, si admitimos una capacidad de observación para la antropología y la posibilidad de que a través de esta observación puedan emitirse juicios sobre esa complejidad inabarcable que son las relaciones entre personas no podemos contentarnos sólo con la obtención de datos o de neta información sino que se ha de intentar ver en qué rasgos, desnudos de premeditación discursiva, se resuelven estas relaciones. Es decir, las que son presente puro, acto espontáneo, natural e intuitivo. Tanto es así que puede perfectamente abogarse por una observación de las conversaciones sin protagonistas establecidos (de otros, entre otros, de quienes sean, incluyendo perfectamente al que observa), como limpia inercia actuante, sólo presente, absolutamente actual.

Hemos dicho que el campo comunicativo (y expresivo) oral trasciende en mucho lo que pudiéramos suponer un escueto mensaje hablado. Y decíamos que la propia presencia que exige lo oral dotaba a la intención comunicativa de una serie de recursos expresivos más allá de los sonidos y los significantes. Pero es la naturaleza misma de lo oral –esa especial unión que se da entre la presencia, lo fonético, la intención de comunicar, la necesidad expresiva, la recuperación de nexos con el todo (incluso cósmico), la inercia instintiva, la inevitabilidad perceptiva, el amparo de la sensibilidad, la obligación de reflejar sentimientos, la verbalización del conocimiento...- lo que propicia un desbordamiento del caudal comunicativo a través de lo oral, es en definitiva la demostración inconsciente e inevitable de la condición humana, la existencia del animal hablante, la forma de nuestros pensamientos. Las cosas expresadas no son sólo significado, se constituyen de otros

sentidos; forman parte de los mecanismos intelectivos naturales, hasta tal punto que es creíble que en el hombre la percepción absolutamente intuitiva y sensorial no opere intelectivamente si no es por una posterior verbalización de sus efectos.

En un primer debate, la antropología tiene que preguntarse por la naturalización de la facultad de lenguaje articulado y de los órganos que en el cuerpo humano han evolucionado, de manera particular, para que sea posible ese fonetismo articulado. Como todos sabemos, los órganos que posibilitan la pronunciación han evolucionado sólo en el hombre y además en un lapso de tiempo insignificante en relación al tiempo evolutivo de las formas vivas complejas en el planeta. Eso significa que la facultad de hablar también se ha desarrollado exclusivamente en el hombre y por decirlo de manera coloquial “en un tiempo record”. Esa es nuestra manera comunicativa (y expresiva) natural y espontánea, y puede pensarse incluso que funciona en detrimento de las formas perceptivas sensoriales con que nos dotó la naturaleza. Es decir, según las ciencias humanas, nuestras maneras de conocer son intelectivas más bien que perceptivas, lo cual no quiere decir que no operen en nosotros las recepciones sensitivas, sino que éstas están en un plano de desventaja frente a las formas intelectivas. Este funcionamiento hace que conozcamos mayormente a través de una verbalización de las cosas y de los hechos, es decir a través de una imagen verbal – símbolo o representación- de lo que se da en el mundo real. La oralidad es pues el campo comunicativo donde se producen estas verbalizaciones, y por ello según hemos visto el campo intelectual natural. La secuencia, aunque en realidad más compleja de lo que pudiera parecer a primera vista, sería: facultad oral, expresión, comunicación, capacidad intelectual y conocimiento. Vista como la facultad comunicativa e intelectual natural, la oralidad ya interesa a la antropología, como todas las facultades inherentes al ser humano, pero es que además, y aquí viene lo importante de nuestro tema, la oralidad es el teatro de operaciones de la antropología en esa dimensión intelectual de ésta que es registrar en los órdenes científicos –esto es, en la escritura- lo que ‘ocurre’ en ese desorden comunicativo natural que es la oralidad. Es entonces un ‘uso’ de lo oral lo que la antropología hace en su propio beneficio que no es otro que la intención de desentrañar y explicar la naturaleza de las relaciones entre las personas –en su más inabarcable complejidad (comunicativa, expresiva, representacional, simbólica, imaginativa...)-, y ese uso tiene su referente en los marcos en que se resuelve la oralidad: la conversación, el discurso, el coloquio... la



entrevista, la encuesta... Estos referentes del uso antropológico son la observación, la fuente oral y los recursos de la tradición oral.

La preocupación disciplinar por obtener significados de las distintas formas en que se resuelve lo oral introduce una dimensión discursiva y una transversal temporalidad. La fuente oral, predispuesta como tal en la investigación, y las disposiciones metódicas en torno a ella sugieren la aparición de un modo discursivo en su uso. O dicho de otra manera, la preparación de la entrevista y una predisposición a ser informado a través de ella provoca entre la forma discursiva y la expresión espontánea una relación de inversa proporcionalidad, cuanto más crece uno de esos extremos más mengua el otro, de ahí la eterna crítica a lo que en otra época de la actividad etnográfica se ha llamado 'informante privilegiado'. Si la intención investigativa es la obtención extensiva de datos como referentes de información, entonces tiene perfecta lógica la disposición de ese informante y su forma discursiva de comunicar; si por el contrario el intento es intelectual -si se trata de entender más que de ser informado- la forma discursiva es limitada y juegan otras formas comunicacionales más espontáneas. Y, por otro lado, en toda predisposición al uso disciplinar de lo oral se introduce una transversal de temporalidad en el sentido de que actúa una referencia al pasado que proporciona supuestamente datos e información. Aquella vieja aspiración de presente nato que fue sugerida en los poemas en prosa de Baudelaire y retomada por Benjamín en su idea de 'continuo parpadeo' sobre esa naturaleza inaprensible por efímera de presente, solo se contiene en el momento vivido y expresado por la palabra desprovista de dimensiones de premeditación o de temporalidad.

Intentemos ordenar mínimamente un esquema explicativo: En el horizonte expresivo-comunicativo, al que llamaremos plano lingüístico o del habla y distinguiremos de otro horizonte plagado de claves perceptivas más allá de lo estrictamente verbal, el lenguaje oral se sitúa frente al lenguaje escrito y despliega sus características frente a él. Podremos reflexionar así sobre todo el juego de tensiones históricas de uno y otro modos de lenguaje (lo oral como forma comunicativa y lo escrito como establecimiento del saber, y por tanto ejercicio de poder). Este juego se condensa, según la idea de Raffaele Simone<sup>42</sup>, en el hecho civilizatorio de que la escritura abrió por sus características una nueva forma

---

<sup>42</sup> Raffaele Simone 1999 *La tercera fase, formas de saber que estamos perdiendo*

intelectiva (por el hecho de percibirse por el sentido de la vista, pero poniendo claramente otros mecanismos intelectivos en marcha, lo que supone a su vez una modificación sustancial en el orden jerárquico sensorial). Entre esos dos campos –el oral y el escrito– situados uno frente a otro se instalan una serie de campos intermedios: el lenguaje icónico, el gestual, el simbólico, el representacional, el alegórico, y fundamentalmente el campo expresivo de la imagen. Todos ellos, pero sin duda el de la imagen operan en las formas comunicativas de la misma manera que habíamos sugerido para la lengua escrita frente a la oral o sea provocando una convulsión en las maneras intelectivas. Ya no conocemos tanto a través de los cauces orales como por influencia de todo el mundo expresivo de la imagen. Para cerciorarse de ello basta con recapacitar sobre nuestra cultura cinematográfica y la forma en que ésta nos ha procurado un conocimiento del mundo.

Si ya es perfectamente detectable el último giro de la antropología (los continuos giros de la antropología no hablan de una inseguridad científica como hubieran querido muchos de los que cuestionan un lugar del conocimiento antropológico en la tarea de pensar al hombre y sus obras, sino que manifiestan una tentativa legítima de sospechar que los intentos de explicación no pueden ser estáticos, no pueden darse con pretensión de eternidad, antes bien han de ser por fuerza de la misma materia que su objeto, el hombre mismo, su fragilidad existencial y la complejidad inabarcable de sus formas de habitar y de explicarse el mundo) que es el que la acerca a desentrañar la naturaleza de las relaciones entre las personas y como reflejo y extensión de ellas sus obras sus representaciones sus aspiraciones e intentos de ordenar su vida, lo que, a su vez, la aparta de quedarse en el desentrañamiento de modelos de esas explicaciones, los grupos humanos, en sus muchas acepciones: colectivos, comunidades, sociedades, tribus... Resumidamente, la antropología se pregunta por la naturaleza de las relaciones que rigen las distintas posibilidades de vida antes que la estructura y la razón de los grupos constituidos según alumbra cada tipo de esas relaciones. Es según Carles Salazar<sup>43</sup> la ciencia de la comunicación más que el análisis de los modelos sociales con los que intentamos explicarnos la ‘realidad’ social. Si, como digo, ya es visible ese giro, en el teatro de operaciones de la oralidad ha de manifestarse un

---

<sup>43</sup> Carles Salazar, *De la razón y sus descontentos. Indagaciones en la historia de la antropología*, 1996, ed. Espai/temps.

nuevo sentido, aquel que supera los informes sobre los mitos fundacionales y la estructura del grupo y se empeña en abrirse a otro entendimiento que prima los deseos frente a la obligación, la disidencia frente al encasillamiento, lo intuitivo frente a lo formal, la experiencia frente a la necesidad, lo eventual frente a lo eterno, lo presente frente a lo representacional; que se ve los pies y no las raíces, que prefiere pasear a identificarse...

### **Performativo, espontáneo, discursivo**

Los campos conceptuales de esa específica dimensión del habla que hemos resuelto disciplinalmente como oralidad y el de performativo están muy próximos, como es posible deducir de estas páginas. Ambos son muy útiles y recurridos, y tienen como es lógico una gran repercusión en los terrenos científicos citados. Aún así, en mi tentativa por diseñar un mínimo itinerario conceptual de 'performativo', intentaré trascender el plano expresamente lingüístico para ubicarme en el más genérico de comunicación.

A modo de resumen y recordatorio puede decirse que la noción de performativo ocupa como concepto un señalado lugar en la brillante y oportuna aportación intelectual de Jean-François Lyotard en su todavía imprescindible *La condición posmoderna*. Para el filósofo francés se trata, de manera excesivamente resumida, de que si el objeto (o los objetos) de atención, observación o estudio de las ciencias sociales y del hombre en general es de naturaleza ambigua, dinámica y proteica, las estrategias de su tratamiento, esto es, los procedimientos metodológicos de esas ciencias, no pueden tener carácter estático y estanco, no puede ser una torre inafectable. Muy al contrario, la observación y la disposición de sus herramientas, y éstas mismas, han de compartir naturaleza con su objeto de atención. No puede pensarse en una reflexión sobre la naturaleza de las relaciones intersubjetivas vistas desde la inamovilidad de los grandes axiomas científicos. Esta es una línea suficientemente evidenciada por autores como G. Deleuze y su idea del 'pensamiento nómada', frente a la vocación sedentaria de las operaciones científicas, y hasta M. Delgado con su sugerencia de 'observación flotante', para hacer frente a los retos de una prospección que carece, al

contrario de lo que se había venido manteniendo, de un suelo empírico contundente. Lyotrad se inspira para esta propuesta más en los ‘juegos del lenguaje’, y en general en las teorías derivadas de las obras filosóficas de Wittgenstein, que en los análisis formales desde Durkheim hasta Lévi-Strauss.

Toda modernidad, en su sentido performativo, supone una alteración o descomposición del orden. El orden es lo moderno –*l’ancien regime*-. Veo la modernidad en mi observación como un desmembramiento de las partes del orden (porque además el orden participa plenamente del sistema intelectual humano que ‘prefiere’ la partición del absoluto, esto es, la compartimentización del conocimiento y sus formas reflejadas en el saber, la sistematización es en sí una atomización o una parcelación de lo que nos es dado conocer de manera inteligente y no sólo intuitiva) y las exteriorizaciones en las que con más contundencia se evidencia son las relaciones con el viejo orden del trabajo, no sólo como redención sino como realización personal, dormitorio de la conciencia y escenario de la puesta a prueba de los valores fundamental pero no únicamente masculinos: el subsidio social al desempleo, la imposibilidad de riqueza dependiente sólo del trabajo, el cambio del valor en la propiedad privada. En el enfrentamiento soterrado que produce el nuevo papel de la mujer en la vida social y no tanto así en la vida familiar, si es que pudiera llegar a hacerse esta diferenciación, se vuelve a evidenciar esta relación de la modernidad como alteración, incluso aniquilación del orden. La modernidad según yo la entiendo, y como he dicho al comienzo de este párrafo, en su extensión performativa, actúa corroyendo los cimientos morales de los más recios valores con los que hasta entonces se ha vivido o se ha tenido la certeza de vivir de acuerdo con algún orden superior que, además siempre se ha depositado en la esfera religiosa, pero que incluso esta última certeza tiene claramente un sentido más vital y si cabe más ontológico que es ese espíritu religioso humano con cuya existencia estoy perfectamente de acuerdo. Claro que la personificación que la religión hace de esa idea inaprensible y etérea de lo divino o de la innegable espiritualidad que tiene claramente un sitio en el alma humana -una cuestión de grandeza pero al alcance de la mano-, o sea, la religión, aunque investida de sobrenaturalidad, lo que crea es hacer posible y cercana la sensación absolutamente abstracta y telúrica de espiritualidad, y aun investida y rodeada de sus fórmulas mágicas, sacrificios simbólicos, transmutaciones y sortilegios, lo

que hace en realidad es procurar un asidero de ideas entendibles –personalizadas- para cerciorar otra que no es inteligible, la de la espiritualidad sin referente terrenal ni humano.

Es evidente que la contundencia histórica adquirida por la dimensión espiritual religiosa, al menos en nuestros contextos culturales –*hic est*, en todo el ámbito cultural que llamamos occidental-, ‘sustituye’ la búsqueda de esa espiritualidad inaprensible y exterior a la posibilidades de la inteligencia y de la que sólo tenemos el testimonio como algunos casos muy singulares de la mística. Estos recios valores son los que todos conocemos y en alguna que otra ocasión hemos versionado. Llamemos así a ese tradicional empleo de la palabra dada como garante de honor, a la que hoy sólo residualmente se puede dar el grado de valor que tenía, y no precisamente por una cuestión de pérdida de credibilidad de la personalidad moral, digamos individual, sino fundamentalmente porque el estado actual de todo el sistema comercial y transaccional impide esas viejas formas de compromiso basadas sólo en la palabra empeñada como un alto valor. La palabra de honor a la que todavía hoy, como digo, muy residualmente, podemos asistir en alguna escenificación moderna de los viejos mercados de ganado y bestias ha perdido su fuerza en aras de la modernidad. En la misma línea tenemos que analizar también el convencimiento religioso y el reconfortamiento producido por él.

Es el sentido de performativo lo que continuamente impide una fijación clara de la naturaleza dinámica del lenguaje y de cómo los significados pueden diluirse y aparecer difusos cuando las palabras tienen esa dimensión performativa. El ejemplo del que me voy a servir es ‘moderno’, en sus dos acepciones: una histórica y otra actual. Así, en la polémica que mantengo (a modo de *sparring*) con algunos colegas sobre el hecho de que las construcciones históricas, ideológicas, culturales, civilizativas, efectivamente son construcciones, interpretaciones de la ‘realidad’, una recreación de lo que creemos ver, percibir... Añado mi idea de que esas construcciones se fundamentan en algo que ya es, que existe por sí, que se da de forma espontánea y objetiva en la naturaleza. Es decir, se trata de elaboraciones ideológicas, efectivamente determinadas por la historia, la ocupación del mismo territorio, la participación o el conocimiento de la costumbre, etc., sobre hechos naturales. Toda la enorme aportación emotiva, simbólica, imaginaria, intelectual, alegórica, científica... cosechada, por ejemplo, sobre la muerte; sus infinitas interpretaciones y todo el mundo simbólico, imaginario y ritual desplegado en torno a ella, son ‘construcciones’ para

abordar el misterio de un hecho cierto: la degeneración y consunción de los organismos vivos por la acción del paso del tiempo. O todas las construcciones ideales sobre el cuerpo y el alma, la construcción del sujeto, el individuo, la persona y otras denominaciones, que no son sino fórmulas para nombrar la evidencia de la existencia disgregada de los organismos vivos.

**Performativo en arte, poesía y teatro. La actitud y la actividad creativa. La actividad cotidiana como performativo. Las posibilidades performativas de la observación**

Voy a apoyar estas notas a manera de mano temblorosa de ciego sobre el hombro a veces seguro e veces esquivo de un lazarillo. El lazarillo abandera la teoría sobre el espacio público, lo que a pesar del sonido rancio de sus dos términos principales – espacio y público- es una de las re-conceptualizaciones de más relevancia en la actualidad de nuestro ámbito intelectual. Manuel Delgado es un sorprendente lector de los clásicos sobre el tema, a los que ha sabido conciliar con otras teorías más actuales y, pronto, también posibles clásicos. Sobre todo ha leído con gran éxito y con iguales frutos para la actividad intelectual en España a Michel de Certeau, que es, a mi entender también, el primer autor que ‘prescinde’ de la dimensión físico-empírica de la noción de espacio como geometría o geografía. De Certeau es, en la teoría social, un *alter ego* de Wittgenstein en la filosófica. La lectura de Delgado viene a decir que la naturaleza de las relaciones humanas, que tienen su realización en un espacio y en un tiempo, está por encima de esa coyuntura empírica: Durkheim abre ese camino teórico, como abrió también los otros con los que más ha trabajado la ciencia social, los estructurales.

Desprovisto de ese suelo empírico –la geometría y la geografía (*hic est*, la estructura social, el territorio, las instituciones y todas las otras categorías positivas del análisis social)- la primera evidencia es la que sirve a De Certeau: el usuario del espacio

público es en primer lugar un hablante eficiente<sup>44</sup>. Visto así, la ciencia del hombre no puede hipostasiar una visión de lo social –para los autores citados, uso del espacio público- que se base exclusivamente en el análisis estructural de un grupo de hombres y mujeres ligados a un territorio concreto, porque eso ni los asocia ni los diferencia de otros más que coyunturalmente. Después del entierro de la dicotomía rural/urbano que tanto ayudó a los análisis de lo social en épocas anteriores, esta nueva visión viene a confirmar que las circunstancias coyunturales no pueden proyectarse como diferencias sustanciales; el uso público y el carácter urbano de las relaciones no es exclusivo de los habitantes de la ciudad y aunque son matizables sus rasgos fisonómicos no hay diferencias sustanciales. Cuando hablamos de esos haces de “miles de micropoderes” y “astucias combinadas hasta el infinito e irreductibles a cualquier manejo”<sup>45</sup>, o cuando teorizamos sobre ese cruce de experiencias y expectativas que caracterizan el uso del espacio público, nos referimos a las ‘operaciones’ que conforman el entramado de la vida cotidiana allí donde ésta se desarrolle, y que se ve modelada por las circunstancias habitacionales, territoriales, lo que no significa que el territorio determina la naturaleza de esos haces, al menos no en la sociedad compleja moderna.

El objeto de una teoría de la cotidianidad que se convierta en soporte epistémico de las disciplinas de observación de lo social no es el estudio de la interdependencia del hombre con su medio cultural, social y territorial, sino cómo estos elementos que constituyeron el ‘suelo’ del análisis de la estructura social pasan a relativizarse como determinantes en la sociedad compleja y ocupan un lugar de modeladores de las ‘operaciones’ que fluyen en el uso del espacio público. De ahí la importancia de la lengua como ‘sistema’ comunicativo y del acto del habla como realización porque ahí es donde vamos a tener los referentes de la nueva observación en este mundo que reduce distancias, elimina fronteras y difumina territorios.

La prospección etnográfica se convierte muy a menudo en un ejercicio descriptivo de actos o de hechos previsibles; siempre parece poco el margen para la sorpresa, como si hubiera una especie de guión escrito de antemano. Las teorías, los

---

<sup>44</sup> Las obras de Michel de Certeau no han logrado gran difusión en ediciones españolas, sin embargo es uno de los autores fundamentales en el análisis de la cotidianidad. Una de sus aportaciones de más calado es la que teoriza sobre el concepto de ‘uso’.

<sup>45</sup> Los entrecomillados son frases de M. Delgado en un artículo titulado “Tránsito y poesía”, publicado en la revista electrónica *Auna* (1999).

axiomas y los grandes tratados antropológicos o de filosofía social cierran las puertas al asombro de que cada día es absolutamente nuevo e irrepetible. La antropología urbana, además, acentúa la sensación de que fuera de lo rabiosamente impredecible de los espacios inauditos de la gran ciudad, el resto es quietud, y la historia se fija con preferencia en esas instantáneas fáciles de conseguir: la inmovilidad cadenciosa de lo que no cambia frente al movimiento desconcertante de lo que está vivo. Frente a la literatura, que crea imágenes en movimiento, aunque sean verbales, que no puede resignarse al estatismo, aparece devaluada la escritura científica que necesita lo contrario: ‘dejar sentado’, detener una secuencia de la vida. Hay una periferia social, una más entre las innumerables que el mundo moderno genera, que parece anclada, inmóvil, dormida en un sopor de siglos. Predecible y quieta, curiosamente ofrece poca resistencia a los cambios pero los ralentiza. Eso no quiere decir que sea armónica, y que pueda ser vista como un espejo en el que se refleje el ideal de la humanidad; de ninguna forma es anacrónica y externa o ajena al resto. Los cambios, sin embargo, tienen más eco, actúan con más repercusión sobre el entramado de operaciones cotidianas, de forma que lo constituyen como un observatorio aceptable. Porque al final lo que interesa al observador no es la naturaleza y el aspecto de los cambios sino el efecto que produce en el teatro de operaciones que es la cotidianidad. A la manera en que Kafka, en su “paseo repentino”, proponía que el hecho cotidiano y vulgar, habitual y repetido era en realidad un movimiento hacia la libertad, los hechos, los actos o las ‘operaciones’, en el lenguaje de De Certeau, son cada vez recargadas de la posibilidad creativa, y bajo su aspecto reiterativo y desprovisto aparentemente de movilidad, cada puesta en escena social es un momento creativo, como he dicho antes único e irrepetible.

Los analistas de las claves comunicacionales lo teorizan de esa manera cuando hablan de los enunciados del habla, que nosotros podríamos versionar como ‘lo que se dice en una conversación’, cómo se dice y por qué se dice, y se dice de una manera y no de otra. Ernst Tugendhat, que ejerce desde hace décadas como catalizador de las teorías de Heidegger sobre tiempo y existencia en su reflejo en la reflexión antropológica, pliega su visión a la tradición aristotélica para reafirmar que la diferencia entre los humanos y las otras especies no reside en la conciencia sino en el lenguaje articulado en oraciones y proposiciones, que dota al ser humano de una dimensión de profundidad que le permite razonar, separar el deseo de la creencia, y elegir entre opciones distintas; y para eso, las



esferas superiores del ordenamiento de la vida social, el ejercicio del poder, tiene que estar en consonancia con una serie de actitudes que permitan esa ‘libertad de elección’ (E. Tugendhat, 2002).

Todo circunda en torno a algo que hasta ahora ha venido siendo considerado como una eventualidad: los impulsos que generan el acto del habla –según yo sostengo, la dimensión performativa de las palabras-, en las infinitas opciones del enunciado, y en cómo se produce la acción enunciativa. Y no estoy alimentando una teoría lingüística como las en apariencia desconectadas de las demás ‘operaciones’ de la vida pública (en el sentido de ordinaria), creo más bien que en esas actitudes del lenguaje reside la verdadera naturaleza del ‘encuentro’ imprevisible, ingobernable, entre los elementos que hacen posible la existencia de la socialidad: las personas, las vías comunicativas (el lenguaje, los gestos, la afinidad), los espacios –geográficos y mentales-, el tiempo en el que transita la existencia (el presente, ese parpadeo benjaminiano que es como un juego virtual entre la presencia ineludible siempre del pasado y la incertidumbre del futuro, ese futuro cuya dudosa presencia se suele conjurar con un “si Dios quiere” o “Dios mediante”). De Certeau escribió un extraordinario tratado sobre esta dimensión de la práctica comunicativa de la palabra, *L’énunciation proverbial*, que en la traducción al español en su edición mejicana tomo el sugerente título de *La toma de la palabra*. En ella explica la idea germen de lo que después desarrolló en su teoría de las ‘prácticas cotidianas de oposición’, que yo creo que hubiera podido llamarse simple y llanamente las claves co-municativas de la conversación como generativa de la práctica social.

Viene a decir De Certeau en su más que ejemplar definición de ‘uso’, donde como sabemos trasciende las formas encorsetadas a las que la etnografía demasiado pendiente de la descripción neta había relegado esa cuestión, que éste debe analizarse “en sí mismo” y no en dependencia de las ‘cosas’ que se usan. Hay un momento en su teoría en que las ‘prácticas cotidianas’ aparecen como sinónimo absoluto de ‘uso de la lengua’. La ‘enunciación’ se convierte en acto garante de la práctica cotidiana, recobrando la importancia que tiene por encima del propio ‘enunciado’, pues una es acto puro y el otro es el resultado de esa acción, es la facultad de lo performativo en su ilimitada extensión.

Los ‘contextos de uso’ que articula la pragmática del uso de la lengua, ponen suelo a esta teoría, al plantear el acto en su relación con las circunstancias, la eventualidad

del momento y las contingencias, que remiten a su vez a las características que especifican el acto de decir (o práctica de la lengua) y a las que son sus efectos (M. de Certeau, 2001). Los heremas más presentes en la relación social no son siempre los más evidentes, por ejemplo las formas de reciprocidad, las relaciones de vecindad o parentesco, los actos de obligada presencia –la fiesta, la ceremonia y el rito-, las transacciones, los encuentros... son los actos creativos, el principal de ellos la conversación performativa, la que, en palabras de Manuel Delgado, tiene que ver con la realización de la lengua y contrasta con la competencia (lingüística) que es su virtualidad. Uno de los momentos de más tensión comunicativa, y por ello de más enjundia relacional, es la trascendencia de las fórmulas huecas de la conversación convencional. A los primeros escauceos en las relaciones de pareja se les llama ‘hablar’: “fulanito y menganita se están hablando”, que viene a querer decir que han emprendido una relación de noviazgo. Cuando en un contexto determinado se dice “he ido a hablar con fulano” o “tengo que hablar con mengano”; “éste y yo tenemos que hablar”, “ya hablaremos”, se barrunta un horizonte creativo, trascendente y trasgresor. A tenor de que la competencia restringida en el uso de la lengua es proverbial en estas zonas –rurales, de estancamiento dialectal muchas veces, anacronismos y usos incorrectos-, la conversación creativa adquiere una importancia desmesurada. Esa es la razón de las famosísimas fórmulas de honor como ‘dar o empeñar la palabra’, que se han estudiado en algunas monografías de comunidad<sup>46</sup>.

Esta relación entre la competencia lingüística restringida y la creatividad actual en el habla es de enorme interés antropológico, y a la vez de difícil aprehensión etnográfica. La adecuación sintáctica especial que se produce en una disputa de palabras, es decir en una discusión, es una prueba fehaciente de la flexibilidad del lenguaje y de su clara vocación comunicativa por encima de la expresiva. El discurso, que es la intervención de los hablantes en y sobre el lenguaje, la apropiación que éstos hacen en su propio beneficio comunicativo transgrediendo los órdenes del sistema, la transformación momentánea, eventual que se produce en beneficio del momento y de la situación, demuestra así que no es una estructura rígida sino flexible, y fundamentalmente que el código, los códigos, se someten a la eficacia del mensaje, trascienden incluso las palabras, operan en otros órdenes,

---

<sup>46</sup> Un ejemplo paradigmático de estas fórmulas y su relación con el honor es la monografía de Julian Pitt-Rivers sobre Grazalema.

en los gestos, en las miradas, los actos. Se puede decir que el código, que hace posible la comunicación porque determina y modula el mensaje, se imbuye, se llena de las maneras y los modos comunicativos, que están siendo difuminados, disgregados en otros canales que no son siempre los verbales. Aunque parezca paradójico todos los modernos medios de comunicación en lugar de estrechar el cerco sobre lo simbólico, no hacen más que enfatizar esa dimensión y aunque nos parezca lo contrario la metáfora y el símbolo se apropian del terreno comunicativo, de sus canales y de sus códigos. Cuando M. Delgado se apoya en la teoría comunicativa social de De Certeau y a su vez invoca los conceptos de L. Hjelmslev y su glosemática, de E. Benveniste y la transformación que los hablantes hacen del discurso en beneficio de la situación, de la gramática generativa de N. Chomsky, etc., no hace más que retomar una veta de estudios no agotada y que no ha sido puesta en relación suficiente con las nuevas características de la comunicación hoy.

Al respecto habría que anotar la propuesta de L. Bloomfield según la cual la significación de una unidad lingüística no es otra cosa sino la situación en la que el hablante la enuncia y la respuesta que provoca por parte del oyente, lo que viene a ser reflejo de la fórmula de Wittgenstein sobre el asunto: “Una palabra no tiene significados, sólo tiene usos”; plataforma que lleva a De Certeau a la elaboración de su teoría de los ‘usos’ contenida en su obra *L’invention du quotidien*, en la que, por fin, aplica los conocimientos teóricos sobre la naturaleza de la comunicación a un campo de operaciones sociales de la cotidianidad. Todo lo que permite a M. Delgado una afirmación de enorme alcance: “los usos paroxísticos del espacio público por parte de los transeúntes equivaldrían a esa función de uso o realización física que reciben los signos habla, uso, discurso, proceso, *performance*, mensaje, operación por la que los hablantes ‘okupan’ el lenguaje, práctica concreta de la comunicación de la que se deriva, en última instancia todo significado” (M. Delgado, 1999).

Hace unos años [1997] decidí aceptar un puesto de trabajo eventual y específico, mitad por necesidades laborales mitad por interés prospectivo, que consistía en la finalización de un proyecto de alumbrado en zonas rurales de la provincia. El plan, financiado por la UE, tenía por objeto llevar luz eléctrica a todos los rincones habitados que todavía a finales del siglo XX no tenían. Una empresa de la zona arrendó parte de los trabajos y la necesidad de

peones con algunas ideas rudimentarias en instalaciones eléctricas hizo que yo tuviera cabida en los trabajos. Permanecíamos en los cortijos, casas rurales o aldeas por un tiempo de varios días lo que me permitía apreciar el ensanchamiento de los círculos comunicativos y la ruptura de encorsetamiento en beneficio de códigos ágiles, eventuales y operativos. En una de esas cortijadas, La Balsa de los Aliagas, compuesta de varios conjuntos de dos o tres casas separadas entre sí por alguna cañada hasta un número de cuatro pequeños núcleos, estuvimos trabajando aproximadamente una semana. En uno de los núcleos vivía Antonio “el Compadre”, un hombre con cierta movilidad social que funcionó de introductor con los habitantes de las otras casas, recelosos al no comprender bien que todo aquel trabajo se realizara gratis para ellos (como he dicho se trataba de una subvención de la UE). Muchas de las mañanas, temprano, al comenzar la tarea, Antonio hacía un comentario sobre otro de los vecinos, un hombre joven, de unos treinta años, pastor, amable y educado, llamado José y al que todos llamaban Joseíco. El comentario era todos los días muy parecido: “Ahí va mi Joseíco con su ganado y aquí se queda el cortijo, pobrecillo”, “Bueno, ya traspone José con sus ovejas y aquí se queda lo demás...”. Antonio hacía su comentario con la puntualidad y persistencia de una oración matinal, y desaparecía después entre sus quehaceres ordinarios. Por nuestra parte notábamos la intención de comunicar algo, había un mensaje no descifrado en aquellas frases de apariencia insustancial, no sabíamos bien a qué se debían, ¿nos faltaba dominio del código utilizado? Pasado el tiempo, ni escaso ni demasiado, pues estos juegos del lenguaje operan también con la estimación del factor tiempo, descubrimos (por otros conductos) que se trataba de una cuestión de infidelidades conyugales.

Muy a menudo, durante mis conversaciones con la gente, echo de menos el dominio de los códigos, que son una clave particular que se adapta y que viene determinada por el marco geográfico, temporal, conversacional, interpersonal, contingente. Una prueba evidente es el uso de las formas expresivas que dan a entender la situación de las peleas

personales, las enemistadas y las discusiones entre dos o más personas. La fórmula más corriente para estas expresiones es la de “no me hablo con fulano” o, en una puesta a prueba más cabal del código, “estoy disimulado con él” o viceversa “está muy disimulado conmigo”. Los heremas sentimentales, emotivos adquieren una extensión metafórica inmediata. Evidentemente no siempre, pues como todos sabemos abunda también el lenguaje directo adornado de palabras malsonantes y de ‘tacos’ o blasfemias que ponen bien a las claras qué es lo que se quiere decir. Pero los giros “me está buscando hace tiempo”, “tenemos un atranque”... No estoy haciendo ningún descubrimiento novedoso poniendo una vez más de evidencia el poder comunicativo del lenguaje metafórico, pero si alerta sobre el hecho de que la transmutación, la metamorfosis continua a que el código de entendimiento está sometido por las circunstancias sociales madre de los referentes comunicativos puede coger desprevenido al observador, y desde luego la forma más coherente y eficaz de situarse en los códigos momentáneos, rápidos y mutables es la conversación, el manejo prolongado de los referentes. Recuerdo que no hace mucho se comentaba la vacuidad de un trabajo de campo que uno de nuestros colegas llevaba a cabo en ambientes marginales en pos de un estudio de la delincuencia y la prostitución, vulgarmente ‘los chulos de putas’, y los comentarios jocosos, despectivos y hasta condescendientes a veces que el investigador despertaba en los protagonistas –sus informantes- del medio elegido. Llegó a decirse que fue utilizado como elemento de despiste y disuasión de otros investigadores que también vigilaban de cerca la situación: la policía.

Matizar rasgos que caractericen en qué consiste eso tan sutil que llamamos performativo (en el mejor de los casos, porque como ya se ha visto existe un gran vacío en su teorización) es una tarea, al menos, delicada. En realidad todo uso de la lengua –es decir, en lenguaje saussureano, el ‘habla’- es en sí mismo performativo, en el sentido en que cobra existencia a la vez que se produce; tiene vida cuando se dice, si bien su naturaleza es tan efímera –el sonido- que a la vez también se desvanece y desaparece. Lo performativo tiene sentido pleno sólo en el lenguaje oral, en la práctica del habla; y no tanto, como es lógico en el escrito. De la misma manera, y como trasponemos los planos estrictamente lingüísticos a los sociales, lo performativo tiene pleno sentido sólo en los actos

espontáneos. Ahora bien, en el primer caso hay, de manera contundente, escritos que gozan de ese carácter de espontaneidad, y no sólo eso sino que, al contener y desarrollar la dimensión creativa, cumplen uno de los requisitos fundamentales para ser considerados como performativos. En su trasposición al campo social, son performativas claramente todas las acciones espontáneas, que en las últimas tendencias de las ciencias sociales y del hombre suele asociarse a los mecanismos de la vida cotidiana, las contingencias ordinarias, el funcionamiento de lo vulgar, en su más noble acepción.

A la necesaria abstracción que hay que hacer desde estos dos planos para conseguir una definición de alcance de qué significa performativo, responden los intentos de J.-F. Lyotard, J. Derrida, G. Deleuze y algunos otros. Y sucede que, al trabajar sobre esa materia tan difícil de matizar y porque, como digo al inicio de este párrafo, en realidad toda acción lingüística, como toda acción social, son en sí mismas performativas, los intentos teóricos no han venido ocupando un lugar revelador en el seno del análisis social.

Digo que toda acción lingüística, como toda acción social, son en sí performativas porque en realidad existen, o mejor, cobran existencia cuando se producen. Es pues una característica en ningún modo diferenciadora. Hay necesariamente que echar mano de la metáfora para proyectar una imagen que sí sirva para esa diferenciación de matices entre lo performativo y lo que no lo es: Los minerales y la materia inerte existen, incluso en manifestaciones naturales distintas, como los ‘cuerpos’ gaseosos y el estado líquido; pero hay otra existencia que llamamos animada, que no sólo se caracteriza por el movimiento, puesto que algunos de los cuerpos inertes mencionados también comparten esa característica, sino que hay algo –una especial coincidencia de los elementos de la naturaleza (aire, tierra, fuego y agua)- que les da una existencia singular. Así, todas las palabras, las ideas, los hechos, los acontecimientos, las representaciones mentales, las percepciones convertidas en conocimiento, los símbolos, las intenciones, las aspiraciones, las instituciones, los ritos, las ceremonias... existen, y por tanto, en virtud de esa existencia son performativos: literalmente, adquieren forma (no en sentido de forma física, sino en el propio de existencia)<sup>47</sup>. Pero, a la vez, puede establecerse una cualidad (o una serie de cualidades) por la que la relación entre forma y existencia se renueva continuamente, sin

---

<sup>47</sup> La idea cartesiana de forma más allá de la existencia física, que después, y bajo mi punto de vista, ha desarrollado con gran credibilidad Michel Maffesoli a lo largo de su obra, pero especialmente en *El conocimiento ordinario*.

espacio para que se produzca una retroexistencia, una inercia de lo que es. Digamos que forma y existencia se necesitan mutuamente y en cada momento, y eso es lo que llamamos performatividad.

Hace unos años (en el inicio de la década de 1980), en plena efervescencia de la construcción de referentes identitarios regionales o en el lenguaje político de la época, de comunidades, Luis Díaz Viana, precisamente en el marco de uno de los Congresos de Folklore Andaluz, que por cierto todavía se siguen celebrando [2003], habló sobre la idea de *performance* y del estado de la cuestión en los estudios que sobre esa temática se sucedían en Estados Unidos. Hoy es una auténtica moda intelectual, fundamentalmente porque en su campo convergen a la perfección la ciencia social, las humanidades, las teorías sobre arte, la filosofía y la historia; y porque además dota de una enjundia teórica especial a los marcos tradicionales y canónicos del folclore, la ‘cultura popular’ y la etnografía (dichos éstos como deudores de trayectorias ideológicas particulares).

La respuesta general del auditorio fue de estupefacción. Se notaba demasiado que buena parte de los asistentes no había leído a Lyotard, y que no les sonaba de nada el término ni su uso. Lo más desolador fue comprobar después el silencioso vacío que sobre el término y el concepto se daba en el diccionario de la lengua española, en los manuales de gramática o en el arsenal teórico de las ciencias sociales.

La propuesta, entonces, era bien sencilla: íbamos a llamar *performance* o performativo al nuevo carácter y a la nueva fisonomía que gran parte de los ritos y ceremoniales (como fiestas, por ejemplo) de signo tradicional estaban adoptando en su reproducción en la actualidad. Esa nueva fisonomía se debe fundamentalmente a que la justificación social que hace posible su reproducción ha cambiado radicalmente; es decir, los motivos que llevan a la repetición pautada de esos ritos y ceremonias son otros muy distintos a los que operaban en otro tiempo. Es fácil entrever, pues, el enorme caudal reflexivo que esta conceptualización abre en torno al análisis de lo social: puede incluso llegar a decirse que la naturaleza moderna de la reproducción de pautas es esencialmente su nuevo carácter performativo. Toda la teorización desde Durkheim en adelante (sin obviar a M. Weber, G. Simmel y C. Marx) que se propone desentrañar el tránsito de comunidad a sociedad –es decir, prácticamente toda la literatura disciplinar sobre el significado de

modernidad- puede en buena medida resumirse en la apreciación de la cualidad de performativo.

Estoy convencido, además, de que la explicación más clarificadora del fenómeno religioso en la actualidad; esto es, del porqué la aparente contradicción que significa que en este tiempo moderno caracterizado por la secularidad siga perseverando la manifestación religiosa con tanto ímpetu; de la razón de una nueva percepción de ese mismo fenómeno como elemento patrimonial, identitario y en definitiva como algo más social que devocional, es precisamente su carácter performativo.

Los escasos estudios aplicados de la dimensión performativa en ciencias sociales han estado dirigidos, en su mayor parte, al análisis del teatro. Las obras de Richard Schechner y de Victor Turner empezaron abordando temas directamente relacionados con el teatro –en su sentido más social que literario- y acabaron por desarrollar teóricamente la dimensión social de lo performativo. Si bien, conviene matizar que más que sobre el sentido de performativo, ambos autores lo hicieron sobre la acción performativa en sí, esto es, *performance*. Es evidente que el campo semántico se abrió a partir de estas propuestas que podemos considerar el embrión teórico que se desarrollaría después intentando abordar el sentido performativo más allá incluso de su patente ‘presencia’ en los actos, ceremonias, representaciones, etc.

Como ya se ha apuntado más arriba, en España los estudios son escasos (pero casi de igual forma en que también lo son en otros países) y también están dirigidos, en su mayor parte, al análisis de los *performances*. Es decir, a “una serie de distintos hechos sociales en donde no es fácil con los análisis sociales convencionales deslindar claramente los elementos que tradicionalmente se han venido a calificar como festivos, lúdicos, rituales”<sup>48</sup>. Se trataba de superar el hecho de que las viejas estructuras de análisis de los rituales y ceremoniales no dispusieran de perspectiva suficiente para abordar el estudio de otra serie de actos o hechos sociales que no venían caracterizados como tales; y los que, aun compartiendo esas características incorporaban otras que les daban una naturaleza social distinta. Las fiestas de nuevo cuño, las concentraciones deportivas, musicales, de

---

<sup>48</sup> Sacado del texto de la propuesta de trabajo para el taller “Mediaciones culturales y *performances* como expresiones para la acción política”, desarrollado en el IX Congreso Nacional de Antropología y dirigido por A. del Campo, A. Mandly y A. M. Nogués (septiembre 2002)



ocio, la asistencia a los conciertos y a convocatorias de políticas ciudadanas, los usos de espacios urbanos de interacción, entraban en este nuevo conjunto de ‘encuentros’ que no se sometían fácilmente a un análisis clásico al haber alterado y metamorfoseado sus elementos característicos.

Pero claro, este estado de cosas llevó inmediatamente a la necesidad de considerar también en el plano performativo otra serie de circunstancias, sucesos, contingencias, que aun no conteniendo el aspecto ceremonial o siquiera un elemental esquema ritual, parecían cumplir muchos de los rasgos descriptivos de lo performativo. El encuentro espontáneo, las inclinaciones creativas más o menos intencionadas y conscientes, la tendencia expresiva grupal desorganizada y eventual, la interacción simbólica y su gemela el encuentro de presencias físicas... En efecto, la nueva perspectiva que, después de los primeros intentos de sistematización teórica, va a ser abordada en el seno de las propuestas de análisis de la dimensión performativa deriva hacia las propuestas de interacción y presencia física, que pueden seguirse desde las propuestas de P. Bourdieu del concepto de *habitus* como comprensión integra de la interacción (otorgando el rango de antecedente a las de M. Foucault en este sentido) y que literalmente se desbordan en las numerosas nuevas proposiciones sobre género, cuerpo, acción directa. La cobertura conceptual de performativo se extiende de manera directamente proporcional a la extensión nocial de comunicación. A medida que consideramos la comunicación como un campo por encima de lo estrictamente lingüístico, como superación de la verbalización; a la vez que admitimos una generalización del concepto de comunicación hasta límites prácticamente ontológicos, es decir cuando asimilamos las nociones de comunicación y condición humana, performativo deja de ser una peculiaridad de función gramatical y se convierte en expresión misma de la naturaleza humana.

Las tendencias que más en cuenta tienen, hoy por hoy, esa dimensión son las que pretenden entender y contextualizar la concepción de la identidad de género como algo no sustancial sino hipostasiado en dependencia de un orden, el heterosexual. Si J. Austin, desde un análisis pragmático del lenguaje (es decir, en términos de contexto e historicidad), llegó a la conclusión de que cada vez que se emite un enunciado se realizan al mismo

tiempo acciones o ‘cosas’ por medio de las palabras utilizadas; y estableció<sup>49</sup>, literalmente, esta clasificación:

- Constatativos: enunciados que describen la realidad y pueden ser valorados como verdaderos o falsos.
- Performativos: actos que producen la realidad que describen. Estos a su vez se pueden dividir en:
  - Locutivos. Producen la realidad en el mismo momento de emitir la palabra (lo que les dotaría de un poder absoluto). Por ejemplo, la declaración de matrimonio de un sacerdote.
  - Perlocutivos. Intentan producir un efecto en la realidad, pero ese efecto no es inmediato sino que está desplazado en el tiempo (y, por tanto, existe una posibilidad de error).

Derrida duda de la naturaleza ontológica de los actos performativos que plantea la teoría de Austin, en la que la fuerza del lenguaje para producir la realidad parece proceder y depender de una especie de instancia teológica (de una voz originaria anterior al discurso). Para el autor de *Márgenes de la filosofía* la efectividad de los actos performativos (su capacidad de construir la realidad/verdad) deriva de la existencia de un contexto previo de autoridad. Esto es, no hay una voz originaria sino una repetición regulada de un enunciado al que históricamente se le ha otorgado la capacidad de crear la realidad. En este sentido, la performatividad del lenguaje puede entenderse como una tecnología, como un dispositivo de poder social y político. Como se ha visto a lo largo del texto, yo no me planteo una decisión drástica en un sentido u otro y mi intervención no se decanta por ninguna de las dos, si bien es cierto que considero afortunada la sugerencia de J. Austin.

En antropología una de las nociones más próximas a la de performatividad es sin duda la de ‘representación’. Ésta es una de esas palabras cuyo significado atraviesa las ciencias del pensamiento y de lo social, y cuyos usos variados y diversos –a veces hasta

---

<sup>49</sup> En su obra ya citada *How To Do Things With Words* (1953), traducida al castellano con el título *Cómo hacer cosas con las palabras. Palabras y acciones* (1982)

contradictorios- escapan al encorsetamiento de una definición. En torno a él debaten las teorías del lenguaje, de la semiótica, de la literatura, del teatro, de las artes visuales, de la música, de la historia, de las ciencias sociales, de la política... el campo es vastísimo y es tarea de la antropología establecer un itinerario que ligue estas perspectivas tan diversas a las dimensiones del comportamiento humano. En su acepción más amplia, la representación supone algo que viene a ocupar el lugar de otra cosa: un objeto, una idea, una persona. Esa presencia, que se suscita así por una ausencia está lejos de suponer un simple desplazamiento o una sustitución en términos igualitarios. Arrastra más bien la certeza y la consciencia de no tratarse de un original, ya aun así ‘sustituir’ el sentido de aquello a lo que sustituye. Desde la idea platónica de la representación como copia de las cosas (ideas) “en sí mismas” y, entonces, con su extensión ilusoria, hasta su uso en la literatura, en tanto que representación de la vida, el concepto es equiparable al de actividad simbólica en su más amplio espectro conceptual. Para Aristóteles, no sólo las artes eran formas de representación, sino que ésta alcanzaba el estatuto de un ‘instinto’ humano, un rasgo diferenciador del resto de las criaturas.

La mimesis aristotélica ha podido ser interpretada como una mera ‘copia’ de la realidad por un grave contrasentido –a criterio de P. Ricoeur-, ya que la referencia a lo real que conlleva es inseparable de la dimensión creadora: la *mimesis* es *poiesis* y viceversa. Lo que resulta ser la idea central que se desarrolla a lo largo de las páginas en las que trato de desentrañar la dimensión creativa de los ‘actos’ cotidianos. Así lo dice P. Ricoeur: “En nuestro análisis el concepto de mimesis sirve como índice para la situación del discurso. Recuerda que ningún discurso puede abolir nuestra pertenencia a un mundo [...]” (P. Ricoeur, 2001). Desde la visión clásica, la representación está íntimamente unida a la concepción del lenguaje como nomenclatura, como imposición designativa a las ‘cosas’ o a las ‘ideas’ (que ya estarían investidas de sentido *a priori* de toda nominación), y esos sentidos eran los que la palabra, en plenitud y adecuación de su ‘esencia’, venía a nombrar. Hasta los escolásticos de Port Royal no se rompe con ese solipsismo clásico, para definir el lenguaje como una estructura universal, de la cual las lenguas son casos particulares (una teoría en todo convergente con las apuestas nocionales de Noam Chomsky en la actualidad). La representación pasa así a ser constitutiva de una teoría del conocimiento, como contenido mental o como el objeto intencional del acto de representar. El dilatado

campo de las representaciones (individuales, sociales) se abría así como objeto de la investigación científica. Para B. Russell, Wittgenstein y para los positivistas lógicos de la Escuela de Viena la idea de representación se opone a su vez a las concepciones ‘convencionalistas’, defendiendo que el sentido no sólo no ‘preexiste’ al lenguaje, sino que sólo es definible en los usos y en contextos específicos de situación. Para Austin, en este sentido, existían cantidad de expresiones en el lenguaje que no ‘representaban’ nada, y por tanto no respondía al principio de verificación, expresiones tales como, bautizar, prometer, jurar, ordenar, que cumplían la acción que enunciaban sólo por el hecho de su enunciación (“qué es jurar sino decir ‘sí, juro’” J. Austin, 1971). A estas expresiones las llamó performativas y en un segundo momento descubrió que, en verdad, toda enunciación cumple una acción más allá de lo que ‘diga’. Esta performatividad, esa ‘fuerza ilocutoria’ del lenguaje lo convertían en una dimensión constructiva y transformadora de la experiencia humana, una forma de acción y no simplemente un medio de representación.

Esta dimensión, que nosotros de forma menos abstracta podemos llevar al campo de la relación social, esto es, la intención representativa frente a la acción espontánea, nos va a alejar de un persistente error de interpretación: donde siempre hemos querido ver un reflejo, imitación o correspondencia, uno a uno, entre prácticas significantes y mundo real, tendremos que admitir la autonomía y la dimensión creativa de aquellas expresiones aunque se produzcan en contextos que creamos forzados a la repetición, a la ritualización. Como vengo sosteniendo, la música de inspiración popular, por ejemplo, puede ser de carácter reproductivo (en cuanto que versiona formas desprendidas de una ‘tradición’) pero al ser enunciada/reproducida ya es también expresión creativa y acción social; del mismo modo la expresión espiritual proyectada en contextos religiosos. Y, de igual manera, los actos de la cotidianeidad que nos parecen manoseados y repetitivos – como son las tareas diarias del campo, los animales, las domésticas-, con su cansina reiteración, son igualmente creativas y de acción, esto es, son performativos.

Entre las pocas aportaciones que podemos contar en nuestro ámbito nacional hay dos que merecen ser reseñadas.

Una es la propuesta de Grupo de Trabajo “Mediaciones culturales y *performances* como expresiones para la acción política”, presentado entre los actos

constitutivos del IX Congreso de Antropología (FAAEE), del que fueron coordinadores Alberto del Campo (de la Universidad de Sevilla), Antonio Mandly (de la Universidad de Sevilla) y Antonio Miguel Nogués (de la Universidad Miguel Hernández), celebrado en septiembre de 2002.

Y otra, el curso organizado bajo el título “Retóricas del género/ Políticas de identidad: *Performance*, performatividad y prótesis, por la UNIA (Universidad Internacional de Andalucía), del que fue directora Beatriz Preciado y contó con la colaboración de María José Belbel, Azucena Vieites, Fefa Vila, Judith Halberstam, Marie-Hélène Bourcier, Myriam Marzouk (se celebró entre el 17 al 23 de marzo de 2003)

## CAPÍTULO IV

### LOS PROCESOS HISTÓRICO SOCIALES DE SECULARIZACIÓN

### **Sobre la noción o las nociones de secularización**

Los llamados procesos de secularización del mundo moderno –quizás esta misma noción de mundo moderno sea precisamente eso, la identificación de los procesos de secularización- son en realidad lo mismo que el proceso ideológico-histórico de establecimiento –para otros de invención- del individuo histórico, esto es, del sujeto tal como lo entiende toda la corriente de pensamiento que desemboca en Foucault y Derrida (también en Baudrillard y especialmente en Deleuze), y que claramente tiene sus engarces conceptuales y su hito filosófico en Nietzsche como portador de una larga tradición que concita nombres como Spinoza, G. Vico, y más próximos a nuestra época Husserl y un largo etcétera. Cuando hablamos del afianzamiento histórico de la idea de individuo nos estamos refiriendo, implícita y paralelamente, a lo que se viene teorizando como procesos de secularización. Cuando Foucault discurre sobre lo que él llama el ‘sueño antropológico’, lo que verdaderamente intenta es desentrañar cómo se ha producido este ‘descubrimiento’ moderno del individuo hacedor, el que toma decisiones, el que tiene albedrío. En principio, la noción utilizada por el filósofo francés –‘sueño antropológico’- que se asocia y confunde

en su obra con la de ‘dogmática antropológica’ (Foucault, 1966 [ed. esp. 1968]), no tiene absolutamente nada que ver con la Antropología como disciplina de las ciencias humanas (y sociales, que yo considero dentro de ellas), ni siquiera con lo que pudiéramos llamar la reflexión antropológica. El ‘sueño’ al que se refiere Foucault es el especial ensimismamiento que viene producido al depositar la ‘confianza’ en una explicación de sentido de la existencia (humana) por las posibilidades que el hombre tiene de entender su mundo, y que desbanca al referente teológico, de mecánica irracional, como única versión del sentido del mundo y de la vida (humana) en él. Los dos términos que definen esta apreciación son ‘dogmática antropológica’ frente a ‘dogmática teológica’. Lo denomina sueño con mucho acierto, pues se trata de un desprendimiento del estado de vigilia propio de la obediencia instintiva y mecánica, ese espacio donde el hombre todavía no se cuestionaba el sentido de su existencia y lo depositaba en una dimensión –que no explicación- sobrenatural. Es más bien un deseo que una posibilidad real, aunque toda la historia del pensamiento, del conocimiento y del saber se basa en que esa posibilidad exista.

La filosofía entera es considerada por Foucault como análisis de las ‘condiciones de posibilidad’ de la experiencia, la forma en que la filosofía es un ejercicio de ‘crítica’, pero además, y esto es lo importante para mi argumento, cree que esas condiciones no son de carácter trascendental sino de carácter histórico (A. Campillo, 2002). Aquí es donde difieren la idea foucaultiana y la que yo intento que alumbre estas páginas, pues yo me sumo a estas dos declaraciones de E. Morin:

“... soy de aquellos para quienes el mito, el imaginario no es una simple estructura, menos aún una ilusión, sino una realidad humana, profunda.” (Morin, 2001, p. 17)

“Soy de los que creen en la profundidad antrosocial del mito, es decir, en su realidad. Diría incluso que nuestra realidad siempre tiene un componente mitológico...” (Idem)

Ese mito que para Foucault no existe fuera de un parámetro histórico, que lo conforma y modela, es para Morin, como vemos, constitutivo de la naturaleza humana, inmanente.

Para mi, como vengo diciendo, los teorizados ‘procesos de secularización’ no son más que todo el proceso histórico de modernización en cuanto individualización, invención o propuesta del sujeto. Evidentemente se trata, tal como previó tempranamente Kant, de una revolución con dimensiones parecidas a las de la llamada ‘revolución copernicana’. Pues si ésta trastocó radicalmente la concepción del mundo y su lugar en el universo, como una muestra de la ‘preferencia’ de Dios por este ser al que crea a su imagen y semejanza y ubica en un mundo a su medida, aquélla trasciende ese estado de vigilia parecido al del animal que no tiene que preguntarse su lugar en el mundo porque le viene dada la respuesta, sin hacerla, en esa armonía comunicativa cósmica, y se sume en el ‘sueño’ de la autonomía, la emancipación del dogma teológico, la autocomplacencia... Es a la vez un despertar y un sumirse en el sueño. Aunque muy a menudo nuestras propias explicaciones lo han proyectado de una manera distinta: aquél no pensar amparado en la directriz teológica, natural instintiva, sin explicación, era catalogado como sueño de la razón; y éste de ahora, amparado en el poder explicativo de la razón y de la ciencia, es el despertar del hombre a su tarea en la tierra. Por eso es por lo que Foucault dice que en verdad no es tanto una sustitución como una continuidad.

‘Despertar a su tarea en la tierra’ es verdaderamente el ‘sueño’ foucaultiano; la eterna paradoja humana que espera entender su propia explicación de las cosas analizándose a sí mismo como un ser trascendental desde unas herramientas empíricas de conocimiento. Como cabe pensarlo como un olvido paulatino –que es en sí la modernidad– de los ‘lazos’ naturales de la socialidad como desencadenamiento del ser, de la existencia del animal humano, que se singulariza precisamente por ese lazo de socialidad que le procuró supervivencia y adaptación –en el lenguaje darwiniano– puede ser dicho como también como revolución por lo que tiene de despegue de la naturalidad social del hombre.

Eso es el pensamiento moderno, que desde Descartes y Hobbes hasta Rousseau y Kant trató de remitir el fundamento de la verdad (el conocimiento) y de la autoridad (el ejercicio del poder) no ya a Dios, como había venido sucediendo en el ‘*ancien régime*’, sino al hombre, es decir, a un sujeto a un tiempo universal e individual, fundador de toda ciencia y de todo derecho (A. Campillo, 2002, 65).



Conviene anotar, llegados a esta punto, que la explicitación de esta evidencia histórica no se debe sólo a la posibilidad pedagógica de las ciencias sociales, sino que puede encontrarse inmersa en otros discursos, fundamentalmente en el artístico y en el literario. Esa es la razón por la que los grandes tratadistas de esta cuestión –en buena medida, irreductible- se refieren y se apoyan constantemente en uno y otro discursos para afianzar sus proposiciones, pudiéndose establecer como un logro de la ciencia la posibilidad crediticia que deposita en la acción creativa literaria o plástica. De ahí, el papel explicativo fundamental depositado en esas dimensiones, cuya fuerza expuso J.-F. Lyotard bajo el concepto operativo de performativo. La nómina de referentes de esta tendencia es inacabable: Baudelaire, Mallarmé, Duchamp, Kandinsky... (muchísimo antes Maquiavelo, Pico de la Mirandola, Piero da la Francesca, pero también El Bosco...), y los que se ‘refugian’ en esos referentes, innumerables: todo el pensamiento considerado posmoderno puede considerarse en esta línea. A modo de ejemplo, anoto un comentario a propósito del texto de G. Bataille, *La oscuridad no miente*, (uno de esos referentes mencionados) cuya obra sobresale como una latente y patente refractariedad a toda sistematización, entre la literatura y la expresión de ‘verdad’ al gusto científico, demasiado apartada a veces de los cánones antropológicos pero a mi entender necesario para comprender algunos de los retos de nuestro tiempo, y especialmente en lo que a la idea de lo religioso concierne. Refractariedad que se debe a lo que el propio autor ha considerado siempre la misión esencial del pensamiento: mostrar ‘la parte maldita’, esa otra dimensión ingobernable de la existencia que la humanidad ha tratado de domesticar estableciendo normas de convivencia, pero que retorna con ansia transgresora, sea en la vivencia festiva, en la experiencia amorosa o en los deleites del arte, y evidentemente en la dimensión espiritual, que en nuestro universo cultural –lo que otros han llamado universo de sentido<sup>50</sup>- cristaliza en la naturaleza religiosa de una esfera de la condición humana. Me refiero al ‘milagro’ de que una obra de creación literaria o plástica condense todo lo que cientos de tratados han intentado expresar. Es lógico, en el sentido de que la verdadera dimensión performativa se contiene con mayor legitimidad en la acción creativa.

---

<sup>50</sup> Fundamentalmente en los escritos de F. Braudel.

### Otras secularizaciones

En la historia de las ideas estéticas se ha debatido –y se sigue debatiendo– en profundidad en qué y cómo han afectado las sucesivas y cambiantes percepciones de arte y la idea que a lo largo del tiempo hemos tenido del significado de esta dimensión humana que es la creación plástica. La teoría moderna del arte, desde B. Croce hasta Paul Virilio, pasando ineludiblemente por Ernst Gombrich, ha puesto de manifiesto estos cambios, a veces vertiginosos y en la mayoría de las ocasiones desconcertantes. Podríamos resumir esta preocupación en los llamados ‘procesos iconoclastas’, que, al igual que los ‘procesos de secularización’, no son cronológicamente detectables, es decir, no se producen en un tiempo concreto e ininterrumpido, no suceden linealmente, con un principio y un final advertibles. Ambos fenómenos procesuales saltan de unas épocas a otras, se sumergen y emergen en determinadas circunstancias, o digamos que pueden ser avistados en unos momentos históricos más que en otros. Esa es su característica principal, luego no podemos trazar su historiografía a la manera canónica y tradicional. En uno, en el primero, se trataría de un gran proceso histórico, oscilante y serpenteante, como hemos visto, por el que estaríamos en condiciones de teorizar sobre un cambio percibido que consistiría, a grandes rasgos, en que las grandes explicaciones del mundo avaladas por la teología dejarían paulatinamente paso a las explicaciones venidas desde la preponderancia de la razón, desde la confianza del hombre en sus propias posibilidades de explicación del mundo, desde lo que Foucault llamó el ‘sueño antropológico’. Pero entonces ¿cómo debemos explicar la enorme proliferación de religiones o de sectas religiosas, de creencias y de fes distintas de nuestro tiempo? O más allá aún ¿cómo dar una versión convincente de la radicalización y del giro hacia los extremos que representan los integristas y los fundamentalismos religiosos, hoy, en apariencia, más presentes que nunca? En el primer caso hay una respuesta sencilla, a mi modo de ver. La proliferación de religiones modernas no son una explicación teológica más del sentido del mundo, sino que son una explicación antropológica que recurre al recuerdo de la cobertura teológica para ganar a sus adeptos.

Y en el otro, el segundo proceso que llamo de iconoclastia, podríamos decir que en la proyección que el arte hace de la inmanencia humana se dan los mismos términos: hay una explicación de la naturaleza del alma humana que viene dada por la teología, y el proceso de iconoclastia no es otra cosa que traspasar esos términos: si hay unos momentos en que la representación del arte es teológico, existen otros que rompen a veces violentamente esa cadencia para reivindicar la autonomía y la posibilidad de explicación humana para las conductas y procederes humanos. Ninguno de los dos procesos hay que confundir con el ‘anticlericalismo’, que es una cuestión totalmente distinta aunque a veces elementos de éste se entremezclen en los análisis históricos que se hacen sobre aquéllos. El anticlericalismo puede darse desde un sentimiento profundamente religioso.

En uno y otro caso, procesos de secularización y procesos de iconoclastia, hay un hito histórico que se señala como fundamental. El gran universo filosófico-histórico conocido por Ilustración y su desembocadura en los principios de la Revolución Francesa van a cambiar algo que ya nunca será igual: en adelante la religión se ubica en la esfera privada del comportamiento y su influencia se restringe, pues, a lo personal, dejando que la vida pública se rija por una moral laica en la que prevalezcan los valores cívicos sobre los religiosos y que instaure la máxima expresión del orden social.

Los primeros actos de iconoclastia artística pura, no vinculada a reivindicaciones o actos de índole político, coinciden con el periodo histórico en el que se crean los primeros museos y se definen conceptos como ‘patrimonio artístico-histórico’ o ‘bien cultural’. De este modo, las instituciones sociales buscan la producción de mitos propios, la configuración de nuevos modos de vivir y relacionarse. El mito da sentido y confianza, nos sitúa en la sociedad y nos proporciona una visión panorámica de la realidad, y al mismo tiempo propicia la comprensión de la experiencia individual como algo que forma parte de una historia colectiva, de un espacio social determinado. Los mitos han sido (y siguen siendo) los principales vehículos para la producción de sentidos sociales, nos permiten reinterpretar el pasado y encontrar fórmulas lógicas para abordar el presente, nos proporcionan referencias en las que fijarnos. Son como la argamasa que mantiene unida a la sociedad. No es lo mismo una comunidad unida por lo que contempla pasivamente en alguna pantalla mágica, que otra reunida en torno a lo que hace; no es lo mismo una

comunidad con ritos y formas complejas y flexibles de intercambio simbólico que otra que no puede echar mano más que de los tribunales. Y lo que sucede en estos ‘márgenes’ a los que he aludido anteriormente es que en ellos esta diferencia se dirime en la actualidad con más claridad que en otros sitios.

Esta producción de sentidos debe enfrentarse a un obstáculo muy difícil de sortear. La lógica capitalista se ha infiltrado en todos los campos de la experiencia colectiva (tanto la excepcional - ritos de paso, celebraciones,... - como la cotidiana) a través de un flujo invisible que atraviesa las redes de intercambios simbólicos que dan vigor a una comunidad. En su vertiginoso proceso de expansión se ha apropiado también del ámbito de la intimidad que cada vez es más dependiente de unos medios tecnológicos conectados a las bases de datos de grandes multinacionales que vigilan y orientan nuestro consumo. Por ello, los moldes tradicionales donde se reelaboraban experiencias de vida (la familia, la escuela, la ciudad, la religión, los partidos,...) han entrado en crisis. El capitalismo salvaje del nuevo milenio ha hecho desaparecer las fronteras entre lo privado y lo público, entre el tiempo de ocio y el tiempo de trabajo. Estamos ante una situación que nos obliga a replantearnos los lugares (y los medios) desde los que se puede llevar a cabo una resistencia al Capital, representado claramente hoy por el poder mediático y fascinador del Mercado. Pero vuelvo a llamar la atención sobre el hecho de que estos márgenes sociales histórico-ideológicos, como el que yo propongo en este estudio, son un observatorio ideal para captar las diferentes velocidades de estos cambios y de las situaciones que éstos provocan.

Pero, ¿por qué *mitopoiesis*?, ¿por qué y para qué producir narraciones? El conocimiento racional nos ayuda a conocer la realidad pero no nos impulsa a cambiar el mundo. Cualquier proceso de transformación social requiere la implicación de la dimensión emocional y afectiva del ser humano. Por ello es necesario la producción de mitos que ofrezcan un lenguaje para articular las aspiraciones colectivas más profundas y nos ayuden a comprender y combatir nuestros miedos y fantasmas. Y cada tiempo, como cada cultura o cada comunidad, necesita sus propios mitos.

¿Y qué mitos podemos utilizar los habitantes de un mundo manejado por un sistema económico que no nos deja tiempo para pensar y crear, que nos somete a una precariedad existencial tan sutil como totalizadora? ¿Cómo podemos representarnos esa precariedad de modo que nuestros anhelos más elevados no pasen por las seguridades

subalternas que venden hoy los nacionalismos, los integristas, etc.? ¿Hay una posibilidad de pensar que las formas míticas y simbólicas ya construidas y reificadas pueden solucionar estos problemas?

### **Genealogía de la incertidumbre**

Giordano Bruno es uno de los personajes clave para entender algo sobre los procesos de secularización, que no son, como se defiende en estas páginas, procesos históricos lineales, que no arrancan con exactitud de un sitio o de una situación y se desarrollan linealmente, hacia delante, hasta otro punto en el que se cumplan, según nuestros criterios, sus objetivos y aparezca así un carácter nuevo de las cosas. La secularización del pensamiento y de los comportamientos frente a la vida, las formas de entenderla y pensarla, son siempre poliédricas, se componen de partes unas veces contradictorias entre sí y otras complementarias; son siempre, lo vuelvo a repetir, procesos proteicos, con multiplicidad de caras y de presencias y por tanto con una pluralidad incontable de maneras de ser vistos, de perspectivas distintas. Y ni siquiera las formas en que aparece en esta multiplicidad de ángulos son seguras, no son en medida alguna objetivas ni objetivables. Son más bien reflejos, iluminaciones de la historia que pueden indicarnos una tendencia –o mejor, podemos entender de su existencia una tendencia- que pueden transmitirnos una relajada certeza de que el tiempo histórico (el tiempo benjaminiano más que el tiempo heideggeriano) mueve y cambia a los hombres y sus acciones, en perspectivas de mediana distancia, a la medida propia del hombre, que no es la del universo ni la del tiempo cósmico. Paradójicamente puede entenderse, como digo, la figura de Giordano Bruno, clave para entender estos procesos. No digo que el sabio Nolano fuera un constructor o un impulsor de procesos seculares: creo haber dejado claro que eso no es posible por la naturaleza del objeto al que así llamamos. No; en la figura intelectual, religiosa y rebelde de Bruno podemos obtener un espejo de la realidad de su tiempo, y en

virtud de esa perspectiva temporal, observar qué puede considerarse secularización de nuestro tiempo moderno.

Un dato elementalmente sustancial: un siglo antes del nacimiento de G. Bruno existían menos de treinta mil libros, escritos a mano y custodiados en conventos y en bibliotecas reales. Pero cuando Bruno empezó a enseñar y a recorrer Europa, a finales del siglo XVI, ya existía un canon formado por unos sesenta millones de libros. La imprenta de Gutemberg se había convertido en una realidad imparable. Según cálculos de Michael White, tres años después de la famosa Biblia de Gutemberg, producida alrededor de 1445, había un taller de imprenta en Estrasburgo y veinticinco años más tarde, en 1480, más de una docena de impresores trabajando en Roma. A finales de siglo, cuando Bruno cayó en las manos de la Inquisición en Venecia había allí al menos cien impresores (M. White, 2002).

La historia, a través de sus personajes clave, se ha encargado de poner de relevancia los puntos de inflexión del pretendido trayecto secularizador. Otros personajes históricos pueden añadirse al caso de Giordano Bruno, entre ellos los hombres de religión que se enfrentaron a la Iglesia, mediante cisma o esgrimiendo teorías enfrentadas al canon eclesiástico. Cuando Erasmo de Róterdam reclama el libre albedrío y sitúa el sentido religioso, en su proximidad a la espiritualidad, en un ‘campo de libertad’, acentúa más estos supuestos procesos de secularización que cualquiera de las acciones antirreligiosas e iconoclastas de su tiempo, o incluso de cualquier otra época. Pero hay que tener en cuenta como siempre los contextos, sociales, culturales, políticos... *El Elogio de la locura*, fue lo que hoy podríamos catalogar como un auténtico *best seller*, en toda Europa, y sus consecuencias todavía no han acabado de medirse con absoluta exactitud. El libro de Marcel Bataillon, *Erasmo en España*, es claramente una exposición teórica y documental de los procesos históricos de secularización.

Los humanistas del siglo XV colocan al hombre en el centro espiritual del universo poco antes de que la teoría copernicana desplace a la tierra de su posición central en el cosmos. Este nuevo énfasis sobre la posición *espiritual* más bien que física es precisamente lo que permite concebir y aceptar eventualmente una posición heliocéntrica. Pico de la Mirandola afirma que la grandeza del hombre no se debe a su posición física, sino al poder que tiene de definir su propio papel y su función en el mundo; Copérnico,

dentro del mismo espíritu, sostiene que el mundo fue hecho para el hombre, no tanto como sostén físico, sino como objeto de comprensión intelectual.

Estas evidencias, pues ambas posturas pueden ser consideradas como dos cúlmenes de la propia definición de secular, nos indican fundamentalmente dos extremos en cuanto a los estudios de los procesos que yo intento aquí: la atemporalidad, o mejor el ‘desorden’ diacrónico de estos procesos, en el sentido de la imposibilidad de verlos como una linealidad evolutiva; y, a su vez, la no especificidad, es decir no podemos referirnos bajo la cobertura significativa de secular a unos determinados procesos caracterizados por unos especiales o singulares resultados. Los procesos de secularización son en este sentido ambiguos y extensos y no se limitan a la designación de un acontecimiento o un resultado histórico. Estamos de acuerdo en que su utilización más aceptada es la que pone en relación la religiosidad o la sacralidad con el paganismo o la laicidad; en general se refieren de manera preferente a denominar aquellas tendencias históricas que consisten en una pérdida de referente religioso y su sustitución por un referente humano para la explicación del sentido de la existencia. Decimos, por ejemplo, que la Ilustración y el siglo XVIII suponen la culminación de un proceso secular que arranca del medioevo y que viene a caracterizarse por el apartamiento de la explicación teológica de sentido y de origen por un acercamiento paulatino a las posibilidades humanas de explicar este sentido y origen. Sin embargo, en aras de aclarar esta ambigüedad y extensión de la que hablo tendríamos que preguntarnos por el origen del arte rupestre como primer síntoma de la humanidad de confianza en sí misma y en sus posibilidades de explicación de sentido; las relaciones histórico psicológicas entre el politeísmo y el monoteísmo como dos momentos fundamentales en los procesos de humanización; el papel de toda la producción intelectual; las obras gigantescas y monumentales del ingenio humano; el retorno continuo a los reconfortamientos de la dimensión sobrenatural, espiritual o sagrada, que lo que evidencian es su pérdida cíclica y secuencial; lo pudiéramos llamar espiritualidad laica –o incluso secular-, intemporal; la existencia del suicidio, la certeza de la muerte como explicación de la vida, las distintas imágenes, ideas de Dios... Los procesos de secularización, o lo que ya podríamos llamar con todo rigor secularidad, son absolutamente inidentificables, en el sentido en que pueden ser vistos como la propia trayectoria del hombre en la tierra y que todavía más allá pueden ser definidos como todo el proceso de hominización –en términos paleoantropológicos- o

bien como los procesos naturales a través de los que en una determinada criatura se sustituye la naturaleza animal por la humana. Para otras corrientes de pensamiento más inclinadas a la dimensión esotérica estos procesos tendrían que ver con la adquisición de la conciencia, que para ellas no es más que la sustitución de la armonía cósmica o la naturaleza animal –incluso el instinto- por la ecuación mente/alma humana como nueva naturaleza adquirida.

Ni siquiera lo que históricamente pudiéramos apreciar como respuestas de contención de lo religioso y sus estamentos para frenar la tendencia secular puede ser visto como contracorriente de los procesos de secularización. A veces –yo creo que todas las veces-, la misma resistencia de las instituciones religiosas no es más que la evidencia rotunda de esa tendencia innata en el hombre. De esta forma justificaré uno de los pilares teóricos de esta tesis, pues contra lo que cabe pensar, la espiritualidad no corresponde exclusivamente a la parte sacra de esa aparente lucha entre lo sagrado y lo profano que pudiéramos pensar que caracteriza a los procesos seculares históricos, sino que es también y propiamente una característica de la dimensión secular –en este último sentido ambiguo y extenso que estoy dando al término-, es decir todo lo que justifica la gran batalla librada en su obra por Hannah Arendt.

Qué, si no, puede significar la comparación que Platón –preferido de papas y jerarcas- hace de la mente y del sol: uno, centro espiritual y otro, físico, del universo. Incluso cuando la teoría heliocéntrica se vio en dificultades, prevaleció su significado espiritual.

Mientras que lo celestial incluyó los astros fijos y los planetas, la revolución cosmológica continuó recibiendo una completa aprobación por parte de las autoridades espirituales. La aparente inmovilidad de los astros indicaba tan sólo la inmensidad del universo en el cual los movimientos cósmicos no son perceptibles. De aquí la conclusión de Giordano Bruno de que habría un universo infinito y eterno, ocupado por incontables sistemas, del cual el sol y los planetas ocupan una parte infinitesimal. El espectáculo de la infinitud abre para Bruno reflexiones abiertas sobre las posibilidades ilimitadas de sentirse el hombre en el universo. Si nada es fijo en él, el hombre, su centro espiritual, puede adoptar cualquier perspectiva que elija (L. Dupré, 1999). En Bruno se resume la lección magistral sobre la idea de secularización y abre la posibilidad de desmitificar el sentido



moderno del concepto puesto que su propuesta es espiritual y secular a la vez. En su descripción de cómo Dios ha dado al hombre las manos y el intelecto para permitirle que produzca por sí mismo otra naturaleza y se asemeje de esta forma a Él, Bruno no sólo se adelanta prodigiosamente a las últimas teorías sobre el papel primordial de las manos en el proceso de hominización y en la adquisición por el hombre de su verdadera naturaleza y condición, sino que construye los cimientos de toda la filosofía y la teoría sobre la secularidad. Para el monje veronés la infinitud no es una mera negación o limitación, sino un espacio sin límites para la creatividad humana. La aceptación de la dimensión espiritual en el hombre no significa un receso en los procesos de secularización sino su confirmación.

Bajo la tendencia moderna excesivamente dualista de ordenar el mundo sensorial –real o irreal- en parejas opuestas (blanco/negro, real/irreal, físico/mental...) la dicotomía religioso/secular ha venido ocupando el lugar reflexivo sobre el que han convergido toda la serie conceptual en torno a esas nociones, lo que ha supuesto en buena parte el ocultamiento de los conceptos tenidos por secundarios, frente a estos principales de religiosidad frente a no religiosidad o lo que ha sido tenido como la misma cosa: secularidad. Espiritual no es igual a religioso ni secular a laico, aunque admitamos que podemos utilizar el término de manera operativa para dar a entender uno de sus significados, que es el de derivar de lo religioso a lo laico, pero ni siquiera ese uso más extendido que cualquier otro es el conceptualmente más eficaz.

La etimología puede nuevamente alumbrar el sentido en que utilizamos los términos y su extensión conceptual, porque el enfoque etimológico es iluminador y en su estimación de la metamorfosis a la que necesariamente los procesos del habla someten a los términos/conceptos, es decir, a las palabras, nos proporciona una versión que tiene en cuenta la evolución de sentido sin que la mayoría de las veces tenga que cambiar también la forma. Secular, secularización y la nueva propuesta de secularidad en su enorme amplitud conceptual son deudoras de un sentido primigenio de su raíz léxica, de sus étimos. Todos los términos proceden del latín <saeculum-i>, que en su significado más corriente es generación, época, siglo, centuria. Pero, según K. Vossler es posible que la palabra latina proceda a su vez del verbo <saco> que significa ‘separar las partes que estaban unidas’, o en todo caso de <sequor> ‘echar tras uno, ir en fila, perseguir’ (de ahí el sentido primitivo

de ‘generación’ como ‘unos que van detrás de otros’). A criterio de otros etimólogos<sup>51</sup>, lleva más razón Freund al hacerlo derivar de <secus> ‘sexo’, porque según este especialista le palabra <seculum> tuvo primitivamente el mismo significado que <genus> y que <soboles> ambas ‘género, raza, generación, descendencia’. Lucrecio lo utilizó siempre en este sentido, *muliere seculum* para significar sexo femenino. Otros autores, como Tácito, significa directamente ‘mundo’, como cuando *seculum sic est*, ‘tal es el mundo en que vivimos’. El sentido por el que se produce esta aceptación general de significado que hoy es hegemónica es el de la vida secular como algo que por propia definición –secular- se acaba, es finita y se contrapone en esta a lo eterno, a la infinitud de lo divino; es pues su significado de ‘tiempo’ el que prepondera en la herencia conceptual, y lleva según la argumentación anterior a relacionar secular con ‘profano’ puesto que ya estaba enfrentado a ‘divino’. Plinio lo usa con pleno significado que después ha sido moderno, ‘secular, seglar, del siglo o relativo a éste’ y Horacio en sus escritos redondea definitivamente el significado transferido a la modernidad, y lo hace al realizar un encargo de Augusto sobre un *carmen seculare* ‘canto secular’, para cantarlo con ocasión de los juegos seculares, ya con sentido de separación de la liturgia religiosa. Durante el tardo imperio romano y la alta Edad Media en los propios medios eclesiales empieza a usarse *seculares homines* ‘seglares’, por oposición a monjes; o *secularia exempla* ‘ejemplos profanos’, que podían ser utilizados en los debates y dietas de la Iglesia para ejemplarizar e ilustrar los argumentos. La primera utilización documentada en español es la de Berceo en *seglar* al que da el significado de perteneciente a la vida terrena.

Tiempo o temporal, sexo, genes o generación, terrenal, finito, profano, separar, secuenciar, mundo... son suficientes pistas para entender la ambigüedad, la dispersión de sentidos y significados y la enorme amplitud de los conceptos en torno a esta familia léxica, y a nosotros nos ayuda a establecer la imposibilidad de referirnos con ella a un aspecto histórico concreto. Y cuando digo que nada tan secular como las propias instituciones religiosas me refiero a esa misma inabarcabilidad, y ahí están para demostrar esa superación de los límites conceptuales encorsetados la famosa *per secula seculorum*, fórmula que antes de la Iglesia en sus salmos ya había utilizado Virgilio en sus *Églogas*.

---

<sup>51</sup> Como el encomiable trabajo de don Raimundo de Miguel en el siglo XIX (se cita en el capítulo de bibliografía)

Cuando la institución religiosa construye esos edificios sacros tan pegados a la existencia cotidiana y terrenal aunque busquen una sublimación del alma, ahí coinciden las dos dimensiones, por otra parte inseparables. La prodigiosa construcción de una catedral gótica, por ejemplo, es a la vez un reconocimiento del plano espiritual, en el desbordamiento del orden natural y su aproximación a lo sobrenatural, y una declaración de secularidad inmanente. Todo lo relativo al hombre, que son todas las esferas que podemos imaginar, es en sí mismo secular. No puede ser de otro modo, es una exigencia de nuestra naturaleza finita; y el hecho mismo de que seamos capaces de pensar en una trascendencia, en una divinidad, es sólo la evidencia de que la contraponemos a una idea de infinito contraria a nuestra propia naturaleza, que es secular, temporal, sexuada, pasajera... Desde otras esquinas se ha teorizado esta inmanencia humana como la tendencia innata a la idolatría.

Ahora bien, los grandes procesos de evolución y crecimiento del pensamiento y del saber son impersonales, no es fácil señalarles protagonistas, sino cuando sus aportaciones se convierten en fenomenales empeños, directos y relevantes. En la época que llamamos Renacimiento –con cronología desigual en las distintas partes de Europa (no es lo mismo ni se produce al mismo tiempo el Renacimiento en Italia que en España, por ejemplo)- se da claramente uno de estos empeños fenomenales, y hasta podría decirse que se trata claramente de la época en la que eclosionan movimientos de directa repercusión en la secularización del pensamiento y de la sociedad. La institución eclesiástica reaccionó poniendo en marcha, o afilando si ya existían, las armas de control y de represión pertinentes. Sería muy largo y tedioso volver aquí sobre las ‘víctimas’ de esas medidas, sobre todo porque se trata de una cuestión muy estudiada y documentada. No obstante, en la memoria de todos está la ‘limpieza’ llevada a cabo por la Santa Inquisición, o por otro lado la enorme importancia del movimiento Contrarreformista en España, que pone de evidencia el desmesurado peso histórico de todos los procesos de regeneración religiosa que culminaron en el Concilio de Trento. Personas entregadas a la nueva concepción de la dimensión espiritual individual o personal que sufrieron en sus carnes las contradicciones históricas son, con G. Bruno, Fray Luis de León, Miquel Servet, los hugonotes, Juan de Yepes, y cientos más. Galileo Galilei tenía 36 años cuando G. Bruno fue quemado vivo en el Campo dei Fiori romano, y René Descartes, cuatro, faltaba poco para que naciera Isaac

Newton. Para todos ellos, según aclara M. White, Bruno era por igual el héroe mítico, del que no se podía hablar, y el elegido como símbolo de un escarmiento que a veces, como es el ejemplo de algunos de los mencionados, dio resultado. El conflicto, aquí, no se entabla tanto entre religión canónica y cismática como entre verdad científica y verdad revelada o teológica. Lo supo unos decenios antes Nicolás Copérnico porque su *De revolutionibus orbium coelestium* pudo costarle la vida, los vivió después Galileo que tuvo oportunidad de retractarse a tiempo y consiguió salvarse de las llamas, y lo sintieron todos los que padecieron prisión y martirio por sus ideas, cuando además sus ideas eran demostrables y después se convirtieron en axiomas científicos. Bruno eligió una gloriosa tozudez, se resistió a renunciar a la verdad y aceptó la hoguera a la que tuvieron que llevarlo con la lengua empalada en una paleta de madera para que no pudiera seguir hablando. La herejía de Bruno era de matiz. Había puesto a la tierra en su sitio, en línea con Copérnico, y antes y más allá que Galileo. Intuyó la existencia de otros mundos, predicó el poder de la memoria y otorgó al hombre la posibilidad de bondad razonable, por libre albedrío, la posibilidad de escoger, de deliberar: la modernidad absoluta. La verdadera fuerza de Giordano Bruno no eran estrictamente sus ideas –aunque lógicamente nada hubiera sucedido sin ellas- sino su capacidad de viajar, de divulgar su pensamiento a través de la escritura.

No puede confiarse, llegados a este punto, en que los procesos de secularización tengan protagonistas históricos, en que hayan sido personas, de pequeño o de gran significado histórico, las que hayan conseguido esa decantación social por una explicación global de sentido antropológico, pero si puede constatarse que algunos casos individuales (con anterioridad se citan algunos de ellos) han precipitado momentos de gran significación dentro de esos procesos generales.

A la casi olvidada creación de Stefan Zweig debemos una recreación espléndida de uno de estos casos. El gran autor austriaco, muerto en 1942 y como digo injustamente olvidado en los cenáculos intelectuales de la actualidad, destacó por lo que podríamos llamar la biografía ensayo (como prueba están los insuperables dedicados a Dostoiewski o Nietzsche), y por fortuna escribió dos que resultan de gran interés al argumento de estas líneas: *Triunfo y tragedia de Erasmo de Róterdam* y *Castallio contra Calvino o conciencia contra violencia*. En éste último Zweig, en el estilo abierto, erudito y libre que le caracteriza nos enseña cómo ‘combatieron’ el más fanático integrista y el más

llano y razonable sentido común en la Europa de un tiempo de gran inestabilidad, que muchos autores, entre ellos el propio Zweig, han atribuido precisamente a la lucha real entre el poder religioso y la progresiva laicización de la sociedad.

Después del magnífico relato del enfrentamiento intelectual entre el culto y pacífico Erasmo, cosmopolita y aristocrático, y la basta figura de un intransigente Lutero, quien, aunque vociferante y autoritario, estaba llamado a dominar media Europa con sus ideas de reforma, y, aún más allá, a tener una repercusión histórica cuyos límites todavía trazamos; el ensayista austriaco publicó esta ponderada y bien trazada obra sobre esa lucha sempiterna entre razón y sinrazón que ha caracterizado la historia de la humanidad, y particularmente los siglos de la Europa moderna. Este tiempo, caracterizado por la creación y adopción de lo que llamamos Humanismo, es en sí mismo el proceso histórico de secularización. Y podemos ir mucho más allá, en el sentido de que esta edad de la humanidad pone de relieve la externización de la dimensión sobrenatural o espiritual en el hombre y la separa por ello de la concreción física, escatológica de la existencia. Así, hoy, concebimos la dimensión espiritual como eventual (o educacional) pero no inmanente en el hombre, como si sus manifestaciones se produjeran en un plano –el íntimo, el interior- que no tuviera que ver con el de las ‘cosas tangibles de la vida’, vistas estas como el sentido práctico, la vida cotidiana, etc., o sea, el plano exterior, público. La obra de Zweig actúa aquí como una metáfora de los procesos de secularización, y proyecta además su propia preocupación y la de su tiempo, pues el ensayo está escrito en el momento en que Hitler afianza su triunfo y su poder en Alemania. Zweig nos propone una obra de dos extremos arquetípicos irreconciliables, un trasunto entre la eterna batalla entre la sinrazón fanática y las posibilidades humanas puestas en la razón como posibilidad vital. Cuenta en su obra cómo un extremista religioso, Calvino, autoproclamado “siervo de Dios”, instaaura una dictadura teocrática en la que no cabe el más mínimo atisbo de libertad personal, aterrorizando con su poder a la ciudad de Ginebra. La terrible figura de aquel gran inquisidor –frío, calculador, incapaz de goce alguno- es dibujada con precisión sobrecogedora por el autor. La obra resulta de una actualidad alarmante, habida cuenta de los últimos sucesos de lo que en Occidente hemos dado en llamar ‘terrorismo islámico’. Calvino se parece demasiado al *mulah* Omar y a sus secuaces talibanes: prohíbe toda manifestación de alegría, el canto, las tabernas, la exteriorización del gozo y por supuesto el

amor... y al igual que éstos acaba con los símbolos que representan otra fe u otra vida anterior. Este retrato perfecto del fanático intemporal acaba de confeccionarse con la muerte, que parecer ser siempre el hecho que otorga categoría de incuestionabilidad a cualquier causa: Calvino, en posesión de una influencia determinante y de un control absoluto del poder civil –que es otra de las claves de provocación entre las dos dimensiones que explican los procesos de secularización-, enfatiza sus desmanes inquisitoriales seleccionando a sus víctimas, y así consigue en el colmo de la infamia segar la vida del médico valenciano Miquel Servet, no sin antes redondear el simbolismo de esa muerte quemando con el cuerpo de Servet parte de sus escritos, porque lo verdaderamente importante para el tirano no era la persona sino lo que ésta era capaz de crear y divulgar. Castellio fue capaz de levantar la voz ante estos actos terribles, ocultados bajo la ‘única salvación posible’. Zweig lo retrata como un ‘intelectual comprometido’, el arquetipo imprescindible para acabar de entender el fundamento de los procesos históricos de laicización, pues al final sólo se trata de enfrentar a la fe irracional la posibilidad de la razón como explicación del sentido mundo.

Hay autores que se han visto obligados a admitir que en cierta medida los procesos de secularización no son otra cosa que los propios procesos de generación de conocimiento. La ciencia, tal y como es concebida en la modernidad por Descartes, es exactamente eso: la sustitución de una explicación teológica del sentido del mundo por una explicación que nace de las posibilidades antropológicas de entender el mundo y el sitio que en él tiene el hombre. Cuando Copérnico, Galileo y Keppler desarrollan las teorías de los cuerpos y las esferas terrestres no hacen más que subvertir el orden teológico, que sin embargo y a su vez tiene que aceptar –a regañadientes de siglos- la evidencia de la demostración científica. Se trata de una edad adulta del conocimiento, una maduración del freno laico al orden teológico, pues como sabemos la teoría de las órbitas planetarias se conocía –digamos que se intuía con enormes garantías de verdad- desde épocas muy antiguas, si bien esos conocimientos siempre fueron considerados esotéricos, ubicados en el reino de lo mágico, de los conocimientos ancestrales revelados. Al hecho filosófico –en su acepción literal y primaria (amor al conocimiento)- de la ampliación de saberes se une aquí necesariamente el avance tecnológico. Los laboratorios que reconvierten paulatinamente la

alquimia en química; los experimentos físicos como los relacionados con la óptica y los sistemas de lentes (para la observación astronómica), esa misma derivación de la astrología, mágica e intuitiva, a la astronomía, científica, observable y conmensurable; las técnicas de arquitectura e ingeniería; a la vez de los grandes ingenios, los rudimentos mecánicos y las máquinas; los sistemas dinámicos de poleas y palancas; los aparatos de medición del tiempo, de las distancias, de los volúmenes; y fundamentalmente la invención de la imprenta y los artilugios de artes gráficas, que abrieron ese desbordante mundo de la comunicación escrita, del saber y del conocimiento propagado por los libros en cuya era nos encontramos plenamente, a pesar de los embates de la cibernética y las redes virtuales de comunicación virtual (R. Simone, G. Vattimo, G. Marramao). Y, finalmente, al hecho filosófico y al tecnológico hay que añadir el de la expresión artística y creativa.

Hay una especie de percepción, muy generaliza, por la que se asocian los grandes hitos históricos que alumbran los procesos de secularización con los determinados hechos históricos de planteamientos científicos o filosóficos que chocaron diametralmente con los dictados de las instituciones eclesiásticas. El caso paradigmático de este especie de confusión lo representa Darwin y su teoría de la evolución de las especies por selección natural o, lo que es lo mismo, por adaptación al medio. Los descubrimientos de las teorías darwinianas no se produjeron, nunca mejor dicho, ‘por generación espontánea’; todo venía fraguado en esa sed científica por conocer que cristaliza en la Ilustración dieciochesca y tiene sus cimientos en los descubrimientos de la centuria anterior. Fue en realidad Erasmus Darwin, el abuelo de Charles, el que noventa años antes de la fecha que nosotros conocemos había hablado en términos muy parecidos a los que después expuso su nieto en *El origen de las especies*, verdadero arranque de la biología moderna. La verdadera importancia de ese hecho histórico y su enorme incidencia en los procesos de secularización es mental, y se debe sin duda a su gran significado procesual, alargado en el tiempo, que combina elementos científicos demostrables con una derivación social hacia encontrar explicaciones de dimensión humana no sobrenatural. Si no lo miramos como un verdadero proceso no entenderemos su verdadera dimensión. Ahora bien, una cosa distinta es el efecto iconoclasta y antieclesiástico que supone la publicación de la tesis darwiniana,

en el sentido de suponer un enfrentamiento con los dogmas expresos de la doctrina eclesiástica cristiana.

Para entenderlo cabalmente tendremos que ir justo donde etimológicamente convergen ‘proceso’ y ‘progreso’. El primer término –‘proceso’- viene utilizado en Gonzalo de Berceo, por derivación del latino <procesus-us> (‘proceso’ es sustantivación del participio de ‘proceder’); el segundo –‘progreso’- deriva de <gressum-i>, participio a su vez de <grado>, una de las voces con una familia léxica más rica, compleja y extensa en las lenguas romances. Para M. Moliner la primera acepción es la de “progreso (marcha hacia delante)”, y “transcurso de cierto tiempo que se expresa” o “desarrollo o marcha de una cosa”. Corominas le otorga el significado de “progreso”, “progresión”. Tiene pues el sentido de una cosa que procede de algo anterior que da lugar a eso mismo, y que progresa, evoluciona, se desarrolla. Las familias léxicas, tanto de un término como de otro –‘proceso’ y ‘progreso’- son enormes y hay en ellas términos que proporcionan una idea absolutamente gráfica, como ‘procesión’ o ‘progreso’.

## CAPÍTULO V



## **LO SOBRENATURAL Y LO TERRENAL: ESPIRITUALIDAD Y RELIGIOSIDAD**

Toda la producción intelectual de todos los tiempos gravita en torno a una disquisición que ya se ha convertido en esencial de nuestros propios procesos de conocimiento. Los clásicos dos planos coincidentes en la condición humano, la dualidad en que se ha fundamentado esa producción: el cuerpo y el alma, mente y cuerpo, animalidad y racionalidad. Toda la historia del conocimiento, como digo, no ha sido más que un intento, un maravilloso intento en el que se resume la trayectoria humanística, de ordenar y de aclarar si nuestra forma perceptiva en su trascendencia de lo sensorial no nos deja absolutamente huérfanos de sentido. En el tránsito desde la percepción sensorial hasta la elaboración intelectual de conceptos, nociones, términos, representaciones, significados... – para unos, neta operación neurológica; para otros acumulación experiencial, y aun para otros y otros más, que pueden entenderlo de formas diferentes- se resuelve y concentra la historia de la mente humana. Las teorías han sido abundantísimas y muchas veces divergentes; sin orden diacrónico, superpuestas, desencadenadas; pero en ellas anidan las

propuestas de conocimiento, esa sustitución de los procesos naturales o instintivos por los cognoscitivos y comunicacionales.

Mi reflexión nace de una especie de desconfianza en que la dimensión práctica de las modernas ciencias sociales no hayan tenido suficientemente en cuenta la sutileza de esta 'sustitución'. Una inseguridad de que en nuestro afán de ser útiles, prácticos, aplicados, no hayamos obviado estas dimensiones inexcusables de la condición humana, de la naturaleza que nos hace ser como somos. Gran parte de la historia de la ciencia ha consistido en soslayar continuamente las llamadas de atención sobre la frágil naturaleza de lo humano, para procurar una especie de reconfortamiento proyectado por nuestras propias posibilidades de crearnos felicidad, por la gran quimera y a la vez consuelo que hemos convenido en llamar progreso. En esa secular batalla entre el alma y el cuerpo hemos dotado de mayores y mejores armas al segundo: las de la tecnología, las del sueño antropológico, incluso las religiones y los sistemas políticos; la primera se ha conformado con unas cuantas teorías filosóficas.

La teoría de que la mente humana nace como una *tabula rasa*, como un espacio vacío que hay que formar y educar desde el principio, que hay que modelar en cualquier sentido por la cultura, la moral y las normas de comportamiento hunde sus raíces, a pesar de su claro sabor ilustrado y por eso mismo, en la filosofía aristotélica, adquiere su estatus filosófico moderno en Locke y la Ilustración y en gran medida sigue hoy vigente en las ciencias sociales. Tiene pues una probada y rotunda trayectoria intelectual que posibilita que cualquier atisbo de cuestionamiento de esta gran teoría está, por decirlo de alguna manera, condenado al fracaso. Cualquier sugerencia de que la herencia y los dispositivos innatos del cerebro tiene alguna relación con el intelecto tiende a ser aplastada bajo la acusación de anatema científico.

Sólo desde que Noam Chomsky formuló alrededor de los años cincuenta del anterior siglo su teoría generativa de la facultad lingüística, y de su corolario de que esa capacidad es un órgano cerebral innato, se ha podido batallar con dignidad 'científica' en el campo de la neurociencia. A partir de esa idea, enfrentada claramente a la teoría saussuriana de la dimensión absolutamente cultural, convencional y adquirida de la lengua, el reto estribaba en encontrar los 'lugares' cerebrales en los que anidaban las facultades tenidas hasta entonces como arbitrarias.

La neurobiología tenía la última palabra. Personajes como L. Cavalli-Sforza con sus teorías sobre genética humana y su relación con las civilizaciones, S. Jay Gould y sus descubrimientos en el campo de la evolución de la mente, y ahora la refrescante entrada en el panorama divulgativo de estas teorías de Steven Pinker<sup>52</sup>, están provocando un cuestionamiento profundo de los grandes paradigmas con los que han venido funcionando las ciencias sociales. La conclusión que podría sacarse de estas aportaciones y como es lógico de otras muchas que se producen a socaire de las grandes teorías ‘deterministas’ es la de que la mente humana nace equipada con todo tipo de circuitos especializados y gracias a ellos podemos no sólo hablar sino también pensar, sentir, imaginar predecir y formarnos una teoría del mundo, lo que en plano filosófico no es ni más ni menos que las posibilidades de encontrar a través del conocimiento el sentido de la existencia. Estamos entonces ante el principio del fin de una de las entelequias humanas que más pensamiento ha concitado: la inmanencia del alma y su ubicación neurológica en la mente humana. Ya no es aventurado ni exclusivamente simbólico hablar de una dimensión espiritual congénita.

Los deterministas, o lo que trasladado al campo de la lingüística no hace mucho llamábamos generativistas, creen que hay un fundamento genético de las cualidades humanas, incluso un fundamento genético de la estética. Dice Pinker que el hecho de que unas especies animales encuentren más placenteras ciertas pautas visuales y auditivas conecta con la evidencia de que en la especie humana hay reacciones comunes a todas las culturas, lo que en antropología siempre hemos teorizado como ‘universales’: las pautas visuales que revelen simetría, regularidad o repetición, la claridad de las oposiciones binarias, el ritmo musical, el olor de las flores, etc. Todas estas nuevas versiones sobre la condición humana de tanto sabor clásico –la inmanencia aristotélica- están enfrentadas a las propuestas más racionalistas que siempre han propuesto la idea filosófica de la ausencia de una naturaleza humana; en realidad la naturaleza humana como pura plasticidad, como recipiente vacío que llenan poco a poco las enseñanzas morales, estéticas, cognoscitivas, intelectuales, idea ésta que puede arrancar perfectamente de los primeros renacentistas italianos –desde Pico de la Mirandola y Dante- que tienen su máxima expresión en las

---

<sup>52</sup> Steven Pinker es un joven neurólogo formado al amparo del departamento de neurociencia del Massachusetts Institute of Technology que dirige desde hace décadas Noam Chomsky, y que trabaja en la identificación de las facultades lingüísticas, expresivas y comunicativas, en las zonas cerebrales.

grandes corrientes filosóficas que consideran al hombre pura libertad y determinación, es el paradigma histórico de la noción de secularización. Según esas explicaciones antropológicas, conductistas y existencialistas, la dimensión espiritual es el resultado de unas vivencias especiales, y su afloración más evidente, la religiosidad, es circunstancial y adquirida; y según también esta evidencia histórica, la pérdida de esa perspectiva restaría carácter secular al proceder humano, en el sentido de no admitir el libre albedrío: ¿estaríamos pues ante una negación de ese carácter secular si aceptamos las teorías de E. Morin o incluso de M. Heidegger cuando expresan la existencia de una naturaleza humana?

La disputa no es nueva, quizás ahora los genetistas juegan con la ventaja de los nuevos y sustanciales avances en el campo de la neurología y del genoma, pero muchos científicos del XIX, decían lo mismo cuando hablaron del peso determinante, a veces ‘determinista’ de la naturaleza humana, de la materia de la que estamos hechos, sobre nuestra vida. Ratificar la importancia de la ‘naturaleza humana’ no es en sí escandaloso. “El barro del viejo Adán, que nos constituye, no se distingue del aliento divino que lo ha animado; lo que llamamos impropriamente ‘cuerpo’ y ‘espíritu’ es una indisoluble unidad psicofísica, que la Biblia llama ‘carne’ y que no es lo contrario que el espíritu, sino una misma cosa...”<sup>53</sup>, algo parecido a la famosa realidad bio-psico-cósmica que propone E. Morin como definición del ente humano. Dice Claudio Magris en un artículo de internet que las grandes religiones se distinguen por su robusto materialismo, en la misma línea en que yo afirmaba anteriormente que en realidad la religión como encauzamiento de la dimensión espiritual supone claramente una secularización, que cuando articulan sus referentes simbólicos (pongamos por ejemplo que el Verbo se hace carne) no hacen más que una pura sinapsis, una forma de integración de mecanismo complejo y perecedero. Y añade que no hay antítesis entre espíritu y materia; que el temor y el temblor ante un rostro amado son también reacciones de los vasos sanguíneos y de las conexiones nerviosas, fisiología del cuerpo y del alma. Esto no implica ninguna reducción despoetizante de los valores espirituales, sino que es la certeza de que existen en cuanto que se encarnan, que son realidad concreta. El extremo de esta certeza es la mística, los versos y la experiencia

---

<sup>53</sup> El entrecomillado se debe a alguien tan ajeno y poco sospechoso de ‘espiritualismo’ como Claudio Magris, que tomó parte en el debate genetista entre E. Pinker y otros intelectuales con algunos artículos en *Il Corriere*, *El País* y en otros medios escritos [noviembre 2002].

hecha literatura de Juan de Yepes, y la posibilidad de imaginarlo entre un éxtasis y la mecánica agotadora de la fundación de un convento de carmelitas.

Reivindicar la capacidad de la historia y de la actuación humana para modificar la naturaleza, algo que subraya la libertad de hombre y su posibilidad de no estar del todo condicionado por la herencia genética, debe de convertirse en un ejercicio intelectual integrador que despeje las construcciones ideológicas nefastas y que antes de oponer un muro radical que no admita ni hablar de los determinismos genéticos concilie pensamientos encontrados y sobre todo admita de una vez por todas la existencia de una 'naturaleza humana'. De lo contrario tampoco explicaremos nunca con suficiente solvencia el amor, el odio, la envidia, la mística, el poder de los sentimientos y la poesía.

A la sazón, acaba de aparecer en Francia el primer volumen<sup>54</sup> de una trilogía titulada *Sphères* en la que su autor, Peter Sloterdijk, abunda sobre la polémica desatada entre él mismo y otros filósofos, fundamentalmente J. Habermas, en torno a problemas como la eugenesia, y que ambos filósofos habían tocado ya en varios de sus escritos.

La descripción que P. Sloterdijk hace de su interesantísima 'teoría de las esferas' es absolutamente pertinente al pensamiento antropológico actual. Se refiere al hallazgo de una intuición psico-topológica, esto es, la idea de que los hombres no 'encuentran' el mundo que habitan sino que lo producen. Puede decirse que se trata de una 'revuelta' contra la banalidad en la topología, o al menos contra la banalidad del concepto de espacio en la percepción ordinaria. Podría decirse que es una nueva posición frente a la representación topográfica de la cartografía vulgar. O dicho de otra manera, frente a la forma clásica en que las ciencias sociales han descrito la 'posición' del hombre en su medio, las ideas canónicas de espacio, territorio, geografía, zona, región... las percepciones físicas del entorno y del hombre en relación con él, que son las que a criterio del filósofo 'explican' su existencia. A criterio del filósofo, Heidegger fue el iniciador de una meditación sobre la existencia humana como enigma topológico, como un enigma de la habitación del mundo, mostrando cómo proceder si se quería interpretar el espacio como un elemento esencial más allá de su percepción moderna como relación psíquica, geofísica o

---

<sup>54</sup> Se trata de *Bulles* (traducida al francés por Olivier Manonni y publicada por la Editorial Pauvert); así mismo es de reciente aparición *La Compétition des bonnes nouvelles* (Ed. Mille et une nuits)

turística. En realidad es la puerta a las nuevas consideraciones de percepción del espacio público, un ente que se sitúa más allá de lo estrictamente físico o geográfico<sup>55</sup>. A rebufo de la propuesta heideggeriana (y casi parafraseando al sabio alemán) hoy se puede hablar de ‘cuerpo y espacio’ como sustitución conceptual de todos sus sinónimos conceptuales e ideológicos correlativos: individuo, sujeto, persona o territorio, hábitat, nicho. M. Merleau-Ponty dice, en su obra *Fenomenología de la percepción*: “El cuerpo no está en el espacio, lo habita”. Para P. Sloterdijk, ‘habitar’ es una actividad esencialmente ligada a la producción de ‘esferas’ y, más allá, no se puede habitar sin producir co-municación, en su más puro sentido etimológico (desarrollar o realizar lo común). Ésta es, según mi propuesta, la esencia misma de los heremas, o dicho de otro modo, la imposibilidad de que el hombre ‘habite’ sin que genere a su vez comunalidad. Es algo que no puede concebirse más que como una coexistencia, habitar es ‘estar junto con’, y eso no es físico sino existencial, y por lo tanto abordable no sólo desde la observación de la ocupación física del espacio sino también, y preferiblemente, desde una poética del espacio común.

Es el tema crucial de nuestro tiempo porque, en algo, las gentes necesitan construir un suelo cultural que les permita implantar el dominio técnico del individualismo metafísico sobre el cual se funda nuestra cultura desde hace al menos dos mil años. Hoy, el concepto de individualismo metafísico es concebido como algo que se puede concretar sobre una forma de individualismo sociológico y urbano. La metafísica del espacio, o la teoría antropológica del espacio, puede empezar a pensarse como una sustancialización en encuentro permanente con la necesidad de coexistir en el hombre. Todo lo que no es más que el restañamiento de la ruptura entre el mundo interior y el mundo exterior que ha reificado el concepto moderno de existencia, y al que hemos denominado de infinitas maneras. Debemos considerar al hombre como una criatura de ‘relación’ (con lo que ello supone de específico frente a la idea de gregario) y hacerlo de una manera que vaya más lejos que las teorías anteriores de la relación como un ‘acuerdo’ interpersonal.

Los discursos religiosos históricos, bajo sus formas codificadas, han acaparado la explicación de esta ruptura interior/exterior, el mundo interior y la existencia

---

<sup>55</sup> Algo sobre lo que vienen trabajado N. García Canclini, Gómez Cárdenas, Martín-Barbero y un buen número de nuevos pensadores iberoamericanos y una de cuyas propuestas de más alcance es la de ‘heterotopía’

física, pero carecen de un lenguaje adaptado al discurso secular; pero ello porque han intentado, precisamente a través del discurso, una explicación racional y pedagógica de tal hecho moderno, renunciando así a la dimensión intuitiva y visceral, esto es, espiritual, del hombre autopercibido en su medio, que como hemos visto no es sólo medio físico sino coexistencial. La religión, como también la poesía y el arte, son los cofres del tesoro del lenguaje del alma humana. Esta tríada no es una necesidad, es una expresión de talento; las personas de inclinación religiosa, así como artística o poética, no son gentes que tengan la necesidad de la religión, el arte o la poesía, están simplemente dotadas para ello. Yo estoy en que lo espiritual en el hombre no está separado de lo físico, ni siquiera en lo que a la percepción respecta, no hay dos marcos actuacionales con todo su séquito de pequeños detalles. La esfera espiritual (por utilizar ya la sugerencia de P. Sloterdijk) no es una abstracción del estado físico, opera con él a la vez y paralelamente; no necesita proponerse una actuación diferenciada, está en él, en la existencia física, es consustancial a ella. Si acaso, los procesos de secularización sólo han enmendado el error de considerar a la religión como único depositario de la espiritualidad, aunque ello desencadenase un itinerario de carácter eminentemente físico de la existencia que ha caracterizado la edad moderna de la humanidad. La existencia no es física por un lado –o en una esfera- y espiritual por otro, la existencia es una coincidencia de ambos, sólo y precisamente eso, una ‘coincidencia’. Los grandes filósofos es justamente eso lo que vienen diciendo, incluso los que nos han parecido más virulentos con la idea de espiritualidad (Nietzsche y su muerte de Dios), que en la existencia alternan los dos planos, es más que no hay distinción de dos planos; pero nosotros tenemos que entender con un sistema opositivo maniqueo que tranquilice nuestra mente binaria.

Las ideas en torno al ‘tránsito de la modernidad a la modernidad avanzada’ (Wittgenstein *dixit*) son extraordinariamente relevantes de este último sentido de secularización que intento argumentar. Dice J. Barriain: el nuevo marco de referencia ‘posmoderno’ enfatiza las tendencias centrífugas de las transformaciones sociales actuales y su carácter disgregador (*hic est*, en un lenguaje ya clásico en antropología, los cambios o el cambio); y en este sentido, supone una radicalización de los procesos de integración por diferenciación que ya habían caracterizado a la modernidad. Considera al ‘sí mismo’ de la

modernidad avanzada como suelto o desmembrado por la fragmentación de la experiencia. Interpreta el ‘desconcierto’ pero a la vez la ‘seguridad’ que padecen los individuos en el seno de las tendencias a la globalización o hacia las formas urbanas homogéneas, el mercado que nos hace iguales, como nueva voz revolucionaria. Advierte del ‘vaciamiento de sentido’ de los contextos de acción de la vida diaria como un resultado de la intrusión de sistemas abstractos, yo diría ‘novedosamente abstractos’. Critica, por fin, el pretendido universalismo del racionalismo universal. La Razón, la representación y la Historia han sido elementos constitutivos de la modernidad, que se han desplegado como fundamento raíz, como límite del conocimiento y como devenir social histórico (J. Beriain, 2000).

### **La confusión ‘moderna’ de espiritualidad y religión**

En la diferenciación entre religión y espiritualidad para que se aclaren qué direcciones históricas ha seguido lo que llamamos procesos de secularización, cabe matizar que éstos, que representan la esencia de la idea moderna de lo sobrenatural adquieren distintas formas y fisonomía dependiendo de su ubicación histórico ideológica. Los intentos representacionales y simbólicos desde el prisma de la religión buscan una asimilación perceptiva de la dimensión espiritual a la religiosa acudiendo al impacto –lo que Lévi-Strauss llamaría ‘eficacia’- que mas allá de los mecanismo de raciocinio produce el símbolo de conexión sobrenatural. Alta eficacia tienen, en este sentido, los símbolos que proyectan imágenes cósmicas.



Pero la religión, como domesticación de esa dimensión inexplicable y universal a la vez que es la espiritualidad, identificada y teorizada de mil modos distintos, comprende que los procesos de secularización son un desperezamiento de ese dormitar de la humanidad –como hemos visto sin tiempo y sin espacio definido- que se contentaba con la explicación de sentido teosófico. Lo secular no se enfrenta cara a cara, directamente, con la dimensión espiritual, es más, el carácter secular versionado en el ‘sueño antropológico’ no desdeña que el hombre es un compuesto entre cuyos elementos destaca de manera especial esa dimensión espiritual. No estorba a la realización de una disposición –una explicación- del mundo enteramente en manos y en la voluntad de los hombres esa dimensión espiritual, al contrario: el hombre no viene a asumir su ‘tarea’ de convertir el mundo a su medida sólo con armas materiales, estimando como única su condición telúrica de animal humilde (en sentido etimológico) que puebla la tierra y al final, convertido en polvo se disolverá en ella como materia; muy al contrario el hombre se dispone a cumplir su misión porque precisamente confía en ser portador de una naturaleza específica, la humana, y sabe que su condición supera la materia y esa naturaleza es espiritual. Comprenderse como hombres solos en busca de sentido para la existencia y el orden cósmico fuera del cauce teológico es admitir con complacencia que se es de naturaleza espiritual, o sea la certeza del alma. El alma no es un descubrimiento religioso sino la primera certeza secular.

El esfuerzo de Hannah Arendt no es otro que hacernos entender este extremo, y toda su teoría sobre el alma y la dimensión espiritual es un intento de armonizar la idea de una espiritualidad laica. El secuestro que la religión lleva a cabo con la dimensión espiritual para su uso exclusivo ha proyectado históricamente la idea de que una y otra son la misma cosa. De la misma manera, la idea desprendida de los procesos de secularización está sumida en la misma cadencia.

Todos conocemos el sentido etimológico de religión (<re-ligare>), que expresa un significado de algo así como ‘volver a atar lazos’, ‘volver a ligarse’, y que claramente lo acerca a la intención, a la voluntad humana de crear instituciones que se conviertan en el canon ético, o más extensamente, en el canon de comportamiento. Institucionalizar siempre significa ordenar, lo que a su vez conlleva la idea de jerarquizar, y eso no es ni más ni menos que establecer un poder. Este ordenamiento del sentido

sobrenatural innato –lo que yo estoy llamando, en alianza conceptual con H. Arendt, espiritualidad- a los esquemas de institucionalización religiosa conlleva la creación de una jerarquización que va a obtener su legitimación en base a un referente genérico al que los correligionarios se adhieren por medio de la fe y la doctrina.

La fe y la doctrina son pues ‘requisitos’ para la institucionalización del sentido de lo sobrenatural o metafísico en la religión. Esta relación necesaria y evidente entre fe y religión es uno de esos fenómenos intemporales de difícil ubicación cronológico-histórica, pero está obviamente ligado a la idea de institución religiosa; y salvando las grandes religiones de la antigüedad, puede decirse que fe y doctrina son una construcción social ‘reciente’, que sobre todo se ha reificado en el seno del cristianismo y más genéricamente con el nacimiento de la idea de iglesia. Por debajo de esa sujeción histórica institucional religiosa del plano espiritual sigue fluyendo el caudal de espiritualidad, esto es, la certeza de la existencia de un plano no físico de la naturaleza. Lo cual hace retornar a un estado primigenio de la relación naturaleza cultura que es en el que tuvo su origen el sentido religioso.

Secularismo es una idea tardomoderna de las rupturas de institucionalización religiosa, y de su adherente la fe; pero en nada afecta a esa dimensión espiritual, que precisamente se desarrolla a partir de ese momento hasta límites nunca sospechados, si bien lo hace en otros órdenes de la experiencia que no son estrictamente religiosos: el arte, la literatura, el pensamiento, la filosofía...

A mi modo de ver, esto es lo que se contiene en las obras de los que encuentran una espiritualidad laica –como es el caso antes expuesto de Hannah Arendt, y mucho más cercano a nosotros el de Eugenio Trías-, pero, además, también podemos detectar fácilmente esta idea en textos de autores empeñados en una reconsideración sobre el alcance de la *legitimidad de la modernidad* (parafraseando el título de una de sus obras), como es el caso de Hans Blumenberg (muerto en 1996), cuyo texto, *Trabajos sobre el mito*, encierra reflexiones de verdadero interés para este nuevo derrotero del pensamiento occidental que se desprende lentamente de sus certezas del ‘triumfo’ humano sobre la naturaleza y mira con ansiedad otras explicaciones en su propia naturaleza. Con su teoría de la ‘inconcepuabilidad’, esto es, la imposibilidad de reducir el sentido del mundo exclusivamente a conceptos, Blumenberg expone que la referencia del hombre a la realidad

en la que se encuentra inmerso y que se le impone en su absoluto nunca es directa, plenamente transparente y unívoca, según pretende la lógica racionalista, sino plural, diferida y cambiante, tal como sólo aciertan a expresar algunas ‘metáforas absolutas’ que son en sí mismas irreductibles a concepto. El autor las llama ‘metáforas decisivas’, en las que la existencia humana se desgrana sin concluir nunca en una versión definitiva: la metáfora del naufragio, la de la ‘caída’, el mundo como libro..., y las considera explicativas de cómo mucho antes de que la modernidad ganara su legitimación novedosa y diferente del mundo medieval al concebir al hombre como un ser libre y autónomo en un cosmos emancipado de la tutela divina, el hombre quiso replicar a la mudez de la noche primigenia del mundo, a ese inexplicable “absolutismo de la realidad”, y para ello ingenió la palabra, y con ella construyó la forma proto-racional de responder a la condición de inseguridad vital de ese animal huidizo y extraño que era el ser pre-humano, en su lucha desesperada por explicarse el sentido de una existencia que se escapaba a lo puramente instintivo, y esa forma es el mito.

Como componentes de esa memoria ancestral, los mitos no desaparecen, ni su función tampoco. Al contrario, perviven en todos los intentos humanos de seguir entendiendo el sentido de la vida, incluso en los modernos, avalados por la ciencia o por las mecánicas del *logos*, que también son, en ese sentido, continuas reelaboraciones sobre el mito. La cesura entre mito y razón que parecen caracterizar nuestro tiempo, y que al final es a lo que estamos llamando secularización, no existe. Pues, puede que repudiamos y nos alejemos de fórmulas y funcionamientos que pierden solidez como explicaciones del mundo y que se desvelan poco a poco como inservibles en tanto que instituciones obsoletas (por humanas), pero a la par el caudal subterráneo y persistente del mito, o de la certeza de que algo tenemos que explicarnos de lo que trasciende la realidad física, se irá colando por los intersticios del ser. ¿Qué diferencia esencial hay entre una manifestación religiosa admitida como tal y el estado de incertidumbre que provoca contemplar el mar o el cielo? ¿Acaso las grandes manifestaciones de gente –sea por un evento deportivo, musical, político o de otra índole-, aun admitida su naturaleza más espontánea y eventual, no buscan el mismo efecto que una re-ligión?

El fenómeno moderno –más bien, actual- de la proliferación de creencias no tiene, a mi entender, tanta relación con la incuestionabilidad de que en definitiva el espiritual y el secular no son dos planos conductuales absolutamente separados e inencontrables, como con este desasosiego del mundo moderno, que al hecho de no encontrar fácilmente explicaciones del sentido del mundo añade los resultados nefastos de la acción humana sobre el mundo físico. Los que se acercan a estas nuevas religiones esperan sobre todo consuelo, no grandes referentes sagrados ni misterios insondables. El mayor problema en esta serie de cosas nace del momento en que el hombre intenta una explicación humana, es decir racional, del sentido de la existencia y por tanto también de la muerte y empieza a prescindir del referente irracional, mítico y simbólico, con que la religión se había provisto para esta explicación acaparando para sí en exclusiva la dimensión espiritual, que a la sazón había quedado separada de otras experiencias por obra de la teoría perceptiva moderna.

### **Secularismo: Los intentos de síntesis**

Podemos llegar convencionalmente a una síntesis de los significados de secularización. Desde una vertiente conceptual se puede percibir que el debate pone en juego un conjunto de fenómenos heterogéneos, que aunque conexos –laicización, desacralización de la sociedad, iconoclastia, pérdida del peso social religioso...- muchas veces han sido tomados como equivalentes. Si, por el contrario, lo enfocamos desde una posición teórica que tiene que ver con el proceso social se percibe que éste alimenta la controversia entre los que prescriben la privatización de la religión y los que apuestan por el ‘reencantamiento’ del mundo.

Según especifica Paula Montero<sup>56</sup>, históricamente el término ‘secularización’ fue utilizado por primera vez durante las negociaciones del Tratado de Westfalia, en 1648, para designar el proceso de laicización de algunos territorios que fueron sustraídos al control episcopal. El derecho canónico incorporó el término para designar un tipo de acción legal en el cual el individuo deja el claustro u oficio religioso y vuelve al mundo (*saeculum*). Con el surgimiento de las ciencias humanas, durante todo su proceso de afirmación a lo largo del siglo XIX, el fenómeno de la secularización se vuelve el lugar privilegiado del análisis sociológico.

En el enfoque positivista de los tres estados de la humanidad, o incluso en las interpretaciones de Spencer sobre la evolución del pensamiento mágico en su derivación a la emancipación moderna, la secularización se presenta como un fenómeno a través del cual el campo científico se autonomiza respecto de la influencia ideológica religiosa.

Pero puede decirse que fue Max Weber quien definió los parámetros del concepto que, desde entonces, alimentan las controversias que sobre el tema se vienen produciendo en las ciencias humanas. En su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), Max Weber anticipa la hipótesis de la pérdida de plausibilidad del discurso religioso como sustento de la legitimidad de la acción social. El desarrollo de la racionalidad técnica se acompañaría de un proceso que él llamó ‘desencantamiento del mundo’, que apunta a la emancipación de las esferas de lo político y de lo económico respecto de las justificaciones de tipo religioso. De este modo, Weber establece la noción de secularización como categoría sociológica que concierne a la pérdida del peso político-social de la religión.

Desde entonces las ciencias del hombre han ido elaborando en su seno el desarrollo de teorías, que han de ser por fuerza sintéticas, para poder transferir una idea de la importancia de tales procesos. La producción en torno al esclarecimiento del fenómeno ha sido inconexa y se ha proyectado desde ángulos muy diversos y teniendo, también, intereses intelectuales e ideológicos bien distintos. El centro de esta controversia y, por tanto de la mayor parte de la producción, se ha constituido fundamentalmente en torno a la sociología de la religión, lo que en realidad no es más que una parte o una perspectiva

---

<sup>56</sup> Autora a la que corresponde la redacción de la voz ‘secularización’ en el libro *Términos de sociología de la cultura*, de Carlos Altamirano (dir.)

especial del problema, y esta es la causa por la que la línea ideológica preponderante en esta producción sea la religiosa y haya dado como resultado una impresión generalizada de que los procesos de secularización son particularmente aquellos, y sólo aquellos, que ponen en relación sociedad y religión. Y ello, como puede colegirse de otra parte de la producción más cercana a la historia del pensamiento, la filosofía o el arte, no es exactamente así. Los diversos autores que se dedicaron a establecer, de manera sistemática, los múltiples sentidos implicados en la noción de secularización terminan por acentuar tres grandes dimensiones del fenómeno: el proceso de racionalización y laicización de las actitudes que acompañan el desarrollo capitalista de las fuerzas económicas; la fragmentación del campo religioso que lleva al pluralismo de creencias.; la diferenciación funcional de las esferas política, económica, religiosa, etc., que induce a la retracción de la religión hacia la esfera de la vida privada. Pero esta apreciación no es otra cosa que la certificación final de que las propias ciencias sociales han impuesto, en un sentido muy específico, la idea de esa disyunción entre las vidas o esferas pública y privada.

La posición canónica en torno al problema es la de que secularización es una teoría que concierne al estatuto de la religión en la modernidad (O. Tschannen, 1992). En conjunto la serie de teoría que apoyan esta posición tienden a significar la decadencia de lo religioso y a reservarle un papel residual en la vida social. Desde este punto de vista, la idea misma de secularización no va más allá del enfrentamiento entre religión, considerada como un entorpecimiento del pensamiento científico, la modernización y la institucionalización de las sociedades democráticas modernas.

El problema de mayor calado entre las consideraciones que desde diversas laderas ideológicas se han vertido sobre la cuestión de la secularidad es el que deriva de la asociación conceptual entre religión y espiritualidad, o entre ésta última y sacralidad. Pero cabe señalar que, en el sentido en que la teorización sobre los procesos de secularización son en sí mismos una teoría de la modernidad, estos procesos trascienden en pretendido enfrentamiento religión/vida social y devienen portadores de características de esa modernidad, y no exclusivamente en el enfrentamiento dicho. Hay evidentemente otros aspectos al margen de lo religioso que sintomatizan los procesos de secularización.

En principio, la teoría de la secularización está tan intrínsecamente ligada a las teorías del mundo moderno que no es posible descartarla o restringir los fenómenos a que

se refiere sin perder la comprensión global de su significado (J. Casanova, 1994). La parcelación que el impulso moderno hace de los distintos saberes ha abocado a un aparente callejón sin salida que es el haber constituido como fundamento de la sociología de la religión la noción de secularidad, cuando realmente consiste en algo tan versátil que resulta imposible reducirlo a un solo sentido. En la base misma de la percepción del mundo moderno anida el sentido de secularidad, y se adorna, enriquece y sustenta de una diversidad innumerable de rasgos, entre los que, como es lógico, está el religioso, pero no de manera exclusiva aunque sí hegemónica.

La crítica de la religión como obstáculo para la modernización y la creencia en su inevitable decadencia histórica, han sido los paradigmas por los que ha circulado el concepto en la producción moderna. Los autores en la onda marxista han puesto de manifiesto la pérdida de las funciones públicas de la religión en beneficio de una idea laica de la sociedad.

Los malentendidos que tornan equívoco el debate sobre la secularización remiten a la confusión sistemática de dos ejes distintivos fundamentales que relacionan religión y mundo: por un lado, la oposición mundo/más allá que es propia de la visión religiosa del mundo; por otro, el dualismo secular/religioso, dominios que estructuran la vida social europea desde la Edad Media (J. Casanova, 1994). La secularización sería, para este autor, un proceso histórico que destruye la oposición del segundo tipo, produciendo un mundo único –el secular- dentro del cual la religión debe acomodarse como una esfera específica.

Desde la perspectiva de las teorías de la secularización, la Reforma protestante, la formación del Estado moderno, la expansión del mercado capitalista y la revolución científica son los principales elementos que contribuyeron a liberar la esfera secular, a lo que cabe añadir que en sociedades históricas particulares la sociología de la religión debería ocuparse de comprender cómo esos diversos movimientos se articulan y producen un espacio social específico para la esfera religiosa. O, como es nuestro caso, desentrañar a través de claves gnoseológicas cómo han influido en esas sociedad de trayectoria particular los procesos históricos vividos de forma específica, y si verdaderamente se ha producido la configuración de un plano religioso o de un espacio social religioso.

Sirva como broche de este capítulo, central para el sentido de este texto, unos comentarios, en dos direcciones, sobre la obra de Gianni Vattimo y la de Giacomo Marramao. En relación al primero y al texto por él coordinado *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, cabe aseverar que nos encontramos ante una propuesta fundamental para entender la relación entre el avance del conocimiento y su emancipación de la cobertura teológica y el proceso general de secularización. Y, desde este punto de vista, la constatación de que las disciplinas científicas, especulativas y filosóficas (heurísticas) que eclosionan al final de ese fructífero proceso intelectual y existencial que fue la Ilustración, son plenamente laicas.

Respecto al segundo caso, G. Marramao, a mi modo de ver, el pensador que más intencionadamente se aproxima a una definición disciplinar del significado de secularización<sup>57</sup>, y sobre el que me extenderé más, puede decirse que su verdadero ‘descubrimiento’ ha sido el hecho de no considerar las grandes religiones monoteístas o panteístas, y en especial las llamadas ‘religiones del libro’, como específicamente devocionales (estrictamente religiosas, si se me permite la redundancia), y el haberles asignado una extensión civilizatoria, que si bien no era algo absolutamente novedoso, sí había sido un aspecto poco tratado en la historia de las religiones como proceso civilizatorio. Dice el autor, para fijar su tesis, que la conquista, la dominación y la conversión de la naturaleza tiene raíces teológicas, por más que la sociedad contemporánea haya dejado de ser religiosa o que a la ciencia se declare hasta la saciedad laica y aconfesional. En el fondo, y esto no es dicho por el filósofo italiano como una reivindicación ni mucho menos, las pasiones de la sociedad contemporánea son las del cristianismo, aunque como vengo diciendo ésta no sea religiosa. Es constatar, una vez más, el alcance matricial del cristianismo en la génesis de la cultura occidental.

Ya hemos podido intuir la enorme extensión semántica del término secularización, a lo que habría que añadir el grado de complejidad que le añade el apelativo ‘procesos de’. No es algo unívoco, ni siquiera es algo que pueda definirse con facilidad. Pero, ciertamente no puede ser considerado de otra manera; de la complejidad de su

---

<sup>57</sup> Lo hace en al menos dos de sus libros: *Tierra y cielo. Genealogía de la secularización y Poder y secularización* (ver capítulo bibliográfico)



significado, y en mayor medida de lo paradójico y contradictorio de su naturaleza, es de donde se puede extraer una idea de su dimensión. Las sucesivas metamorfosis semánticas y de uso que el término ha sufrido sólo nos informan de la ‘necesidad’ de ser constantemente invocado. El concepto tiene una amplitud que impregna diversos estados del saber, es un término de dominio del derecho religioso trasladado al campo jurídico y político, y que desde éste ha saltado a constituirse como central en la historia del pensamiento. Si sometemos su significado a un análisis intenso se nos agolparán los sememas y semantemas con una profusión incontenible: veamos si no, y valga como ejemplo, los haces de parejas como intemporal/temporal, eterno/transitorio duradero/efímero, religioso/laico, seglar/secular, sagrado/profano, espiritual/material, divino/humano... A partir de finales de la centuria del setecientos, la secularización ha cruzado los confines del derecho y la jurisprudencia para transformarse en categoría general indisolublemente entrelazada con el nuevo concepto de ‘tiempo histórico’. De este cruce (en el que la secularización se encuentra implicada con otras coordenadas simbólicas de la condición moderna: emancipación, progreso, revolución, racionalidad) se producen radicales redefiniciones y cambios o adaptaciones de significado del par espiritual/mundano. Puede decirse, con G. Marramao y H. Arendt, que hablamos de la condición humana, y de la especial manera en la trayectoria histórica occidental ha construido la percepción del individuo en ese marco general conceptual moderno de la relación naturaleza/cultura. Ya aparece tratado filosóficamente en Hegel con la idea de ‘mundanización’, esto es, el proceso dialéctico de ‘superación’ o, mejor dicho, remoción-mantenimiento del dualismo cristiano medieval ‘interioridad/exterioridad’.

La crisis de la teología secular, que no es exactamente la idea de espiritualidad secular en H. Arendt, que arranca del anunciado ‘desencantamiento del mundo’, introducido por M. Weber precisamente en el ámbito de una prolongación de perspectiva de la categoría de secularización, viene a evidenciar que el proceso de secularización no se resume y resuelve en dos caminos separados, uno para la religión y la dimensión espiritual, y otro para la mundanización y el plano laico. Antes bien, ese proceso civilizatorio afecta a los campos del comportamiento y la percepción humanos, en los que ambas ‘realidades’ históricas no están separadas, como después los modelos explicativos disciplinares han proyectado.

El desarrollo de la sociedad europea occidental moderna está representado – por primera vez explícitamente y de forma completa- por Max Weber como ‘proceso de secularización’ (*Säkularisationsprozess*)<sup>58</sup>. Weber enfatiza que precisamente y sólo en Occidente se ha producido una ciencia racional decididamente orientada a la aplicación y a la ‘productividad’ técnica, entre un conjunto complejo de fenómenos culturales que en su particular interrelación arrastran determinadas conductas de vida práctico-racional que llamamos secularización. Pero, para Weber, el aspecto decisivo de la secularización se conecta, más bien, con la preponderancia de aquella modalidad “racional respecto al fin” de la acción que ha encontrado su específica expresión histórico-social en la ética de la ‘renuncia’ y de la ‘ascesis intramundana’ típica del protestantismo; dejando claro, de esa manera, que es en la eclosión centrífuga que sufre la religión al contacto con la razón científica la que provoca ese nuevo ‘posicionamiento’ ideológico occidental, y que además puede intuirse hoy –aunque Weber no alcanzó a verlo en su tiempo- como de vocación global. Proceso de concienciación, éste, en el que lógicamente juegan un papel decisivo los medios de comunicación de masas, extendidos por todo el planeta. El proceso de desacralización del mundo puede considerarse, pues, global; si bien entonces hay que volver a analizar el alcance y los entresijos ideológicos de este enfrentamiento desde muchos puntos de vista desconcertante que es, inesperadamente, la principal característica del inicio del tercer milenio, me refiero al enfrentamiento entre el Islam y la civilización occidental. Uno, en un aparente y paradójico (quizá también real) robustecimiento del integrista religioso; aunque son muchos los países de este ámbito que han sido ‘capturados’ por la inercia secular occidental. Y la otra, debatiéndose, como siempre, en la contradicción del aparente también proliferación de todo tipo de fes, esa dispersión religiosa que los medios proyectan como generalizada, y la desaparición palpable de los referentes y las prácticas religiosas en la sociedad moderna. En la tesis que plantea este texto que presento, la pregunta obligada, llegados a este punto, sería El proceso caracterizado en el abandono del referente religioso ¿conlleva también la difuminación de la dimensión espiritual en el hombre?

G. Marramao destaca, en su lectura de Weber, que “se asoma a la posibilidad de una extensión también al mundo etnológico”, queriendo con ello aproximar esos dos

---

<sup>58</sup> Cfr. M. Weber 1904 y 1920, yo consulto la traducción española de 1969.

polos, a veces inencontrables, que son la gran historia, la historia de las decisiones de los grandes hombres del poder, y la 'otra parte' que es la vida cotidiana. Este punto es de gran importancia para el desarrollo de la tesis que yo propongo en estas páginas. Intentaré decirlo de manera escueta, simple y directa, aunque después en su capítulo pertinente me alargue más en su explicación: Hay un andar histórico paralelo entre la historia que se refleja en los documentos, la de las grandes decisiones, las medidas personales adoptadas en el ejercicio ostensible del poder, y la que se fragua, la que se produce performativamente en la vida cotidiana y vulgar. Aquélla, genera la pista positiva y conspicua de la Historia, la que como he dicho se 'conserva' en los archivos y en los libros, la que reproduce el saber y perpetúa el poder. Ésta, la que construye imaginarios que no son nunca fieles a la historia documentada, la que deja a una especie de suerte intuitiva y espontánea la naturalización de los hechos, la que sigue su propio camino a espaldas de las grandes decisiones, aunque éstas jueguen un papel determinante en la construcción de sus imaginarios.

Mi propia experiencia personal, reforzada más tarde con las observaciones del trabajo de campo disciplinar sobre la devoción mariana salentina y toda su periferia histórico ideológica, me lleva a una consideración drástica. Existen dos líneas totalmente ajenas la una a la otra que pueden rastrearse en el trayecto histórico del estudio del contexto devocional – religioso popular- que propongo, desde su instauración hasta nuestros días. Podemos denominar a la primera la línea 'oficial', y a la segunda la línea popular o, más acertadamente, antropológica. Claro que, ambas han sufrido interinfluencias una de otra, en mayor medida de la 'oficial' a la etnológica, pero su trayectoria ha sido de desconocimiento mutuo. Puedo decir, sin demasiado temor a errar, que en este sentido los presupuestos ideológicos – ideológico/religiosos- que movieron a la fundación del centro religioso y la intención de su proyección social han triunfado plenamente; y ese triunfo, evidenciado en la eficacia contumaz de los símbolos empleados, en la reificación absolutamente devocional de los milagros y aparición de la Virgen proyectados por la hagiografía de creación intencionada del XIX, en esa atmósfera conveniente a la fe construida de manera planificada y consciente, es en buena parte intención destacada de este estudio. Todavía en la

actualidad, después del hito clave del desvelamiento de todo este proceso de propuesta y reificación debido a los magníficos trabajos de historiografía producidos en el último decenio, este estado de cosas permanece apenas alterado. Pero, frente a lo que se pudiera pensar como cierta desprotección, incluso tendencia inconsciente de los ‘usuarios’ a ‘dejarse’ inundar por la eficacia de esos símbolos o por la candidez de la hagiografía ‘oficial’, he de apostillar que ésta no es tan inconsciente, y que verdaderamente se valoran y se conocen por el común de la gente más o menos bien esas contingencias o esos mecanismos intencionados de la línea ‘oficial’, pero claramente estos sectores de gente, que he denominado sin pudor ‘usuarios’, prefiere, literalmente, dejarse ‘engañar’ ingenuamente, aunque conozca perfectamente esa ‘planificación intencionada’. Las pruebas de esta posición son abrumadoras, pero especialmente una llamó mi atención de forma categórica. Cuando, a comienzos de la década del 2000 se ‘destapó’ el *affaire* del hermano Martín, todo aquello de una cantidad muy respetable de dinero oculto y sin duda procedente de las dádivas y donaciones al Santuario que apareció cuando la enfermedad amenazó muy seriamente al hermano Martín y fue él mismo quien dio la voz de alarma, yo esperé una reacción furibunda y drástica, incluso cargada de ira, más si cabe a tenor de que en la actualidad esos casos de corrupción son azotados sin piedad por la opinión pública y por los medios informativos. Sin embargo, la gente, no sé por qué extraño mecanismo, fue disolviendo en su seno todo aquel escándalo en ciernes, hasta hacerlo casi desaparecer. No fue una ocultación de información por los responsables del centro, fue claramente la acción reparadora y la voluntad de restañar el daño producido en beneficio de la invulnerabilidad del referente religioso, social, cultural, patrimonial y, sin duda de ninguna clase, espiritual.

Pero, como digo, los ejemplos de esta dinámica histórica son múltiples y pueden citarse algunos más, generalmente en torno a la actuación de los clérigos y también a los demás órganos de gobierno del Santuario; a las actuaciones sobre el edificio y el entorno; o a las concesiones de explotación de servicios, etc.

### **Fluir de la historicidad**

En una parte de este trabajo establezco un matiz civilizatorio entre la tradición griega y la latina que a mi me parece de gran calado ideológico y representacional<sup>59</sup>. He vuelto a encontrar la misma reflexión, aunque en otros términos, en Giacomo Marramao, que como digo es uno de los autores que de forma más directa y explícita ha abordado una teorización de los procesos de secularización. Dice el autor que para una concepción crítica de la historia habría que instituir una fundamental distinción entre “la actitud ‘ocular’, esencialmente estético-contemplativa, del mundo griego, la actitud ‘ético-operativa’ introducida en la cultura occidental por el cristianismo, y la actitud ‘constructiva’, dirigida al dominio técnico de la realidad, propia del mundo moderno” (G. Marramao, 1998). Wilhelm Dilthey, citado también por el autor, capta, en el despliegue de las facultades humanas iniciado por el Renacimiento, una mundanización de alcance mucho más amplio que la ‘secularización de los bienes eclesiásticos’; cuestión ésta sobre la que se ha articulado la idea histórica de secularización, esto es, el alejamiento progresivo de la vinculación de lo social con lo religioso. Sin embargo, mi idea, compartida lógicamente con los autores que me sirven para una lectura del fenómeno, no es esa. Digamos que la perspectiva es mucho más amplia, que tiene un horizonte en el ‘fluir de la historicidad’, o sencillamente que no se somete al encorsetamiento teórico de considerar estrictamente la secularización con el ‘abandono’ de la práctica religiosa como esencial de la vida social. Finalmente, se trata de identificar el proceso de secularización con la gradual imposición del concepto moderno de ‘experiencia vivida’. Y, precisamente, como he repetido en varios lugares de este texto, intentar que mi etnografía contemple rasgos fehacientes de esta

---

<sup>59</sup> Ver el capítulo “Estudio de las costumbres”

aseveración en la experiencia de vida cotidiana en la actualidad es uno de mis fines principales.

Así, pueden considerarse al menos dos motivos destinados a desempeñar un papel importante en el sucesivo debate sobre las relaciones entre religión y mundo moderno: una, que podría ser denominada la ‘secularización del individualismo religioso’ y que concita gran consenso entre los tratadistas de esta cuestión desde T. Hobbes y J. Locke en adelante; y otra, consistente en la consideración de la filosofía progresista de la historia como secularización de la escatología cristiana. La ‘confrontación’ (una vez más) entre posiciones ideales tan distantes en muchos momentos como la filosófica y la científico-social (bien caracterizadas en este orden de cosas entre M. Weber y F. Barth), ha venido produciendo la incongruencia de la paradoja sacro/profano para significar lo problemático del concepto de secularización. Zanzar esta cuestión sería más o menos llevarla a los siguientes términos: nada hay sagrado que sea puramente espiritual, pero tampoco hay nada mundano que no contenga una estimable dimensión espiritual.

Hannah Arendt, en su imprescindible *La condición humana*, habla de un umbral de la edad moderna que consistiría esencialmente en tres ‘grandes acontecimientos’. A saber: el descubrimiento de América, con el que comienza el proceso de globalización del planeta; la Reforma protestante que, a través de la estatalización de los bienes eclesiásticos y monásticos, da lugar al “doble proceso de la expropiación individual y de la acumulación de riqueza social”; y el nacimiento de la ‘nueva ciencia’ que, a partir de la invención del telescopio “considera la naturaleza de la tierra desde el punto de vista del universo”. A partir de aquí, y si fuera posible añadir un matiz diferenciador a la aseveración de H. Arendt, yo objetaría a esa tríada de razones históricas, el hecho histórico particular que se produce en la España de la época, que participa muy directamente y con un papel protagonista en el descubrimiento de América y, por tanto, sufre el impacto en los términos fijados por la filósofa; que en menor medida sufre también el impacto secularizador de la ciencia nueva que da lugar a ‘otro conocimiento y percepción del mundo’ y al que yo añadiría la revolución, de límites inconmensurables, provocada por la invención de la imprenta en ese mismo periodo histórico; pero que difiere sensiblemente en el establecimiento de la Reforma como paradigma de la secularización y se sustituye en el caso español por la Contrarreforma, pero que, además, en la zona que yo estudio se reviste

de unas características especiales. Éstas, *grosso modo*, son: la proximidad del fin de la Reconquista moderna, para diferenciarla de los hechos ‘medievales’ y en el sentido de denominar la guerra civil conocida con el nombre de Guerra de los Moriscos o Guerras de Granada, sucedidas a finales del siglo XVI y que conllevaron trágicas consecuencias sobre la población morisca española, en su mayoría, cristiana ya desde hacía siglos, y muy específicamente sobre los pobladores del antiguo Reino de Granada, y aún más singularmente sobre los pobladores periféricos –social y geográficamente- de este Reino que habitaron históricamente las zonas coincidentes con las de mi estudio. Esta guerra de características modernas –por influjo de la tensión internacional en el Mediterráneo donde se dirimían los intereses de España, Europa (o el Imperio Romano-Germánico) y el Vaticano- tuvo un final excesivamente violento y drástico que acabó eliminando o, en el mejor de los casos, expulsando a la mayoría de la población autóctona, obligando a los que quedaron y a sus descendientes a un especial sometimiento ideológico, político, religioso y económico del que todavía hoy calibramos sus efectos. A esto hay que añadir el ‘peso’ de la política religiosa regalista durante gran parte de la historia en nuestro país, que he intentado vislumbrar en un capítulo dedicado a ello. Y, finalmente, lo que podríamos denominar, aun a riesgo de resultar tópicos, el secular aislamiento de estos territorios con respecto a los centros de poder religioso y político a lo largo de toda la Historia.

Hay, al menos, dos posiciones intelectuales que preconizan: por un lado, un influjo patente de la historia en la configuración social, entendiéndose por ello no sólo la estructura y la jerarquización, sino también las dimensiones de psicología social, o dicho de otro modo, las representaciones mentales, las utilidades del espacio de la experiencia cotidiana, la diversidad de heremas que hace posible lo que en un lenguaje durkheimiano llamaríamos la ‘solidaridad’. Y por otro, una desconexión total entre los acontecimientos históricos y las configuraciones sociales actuales. Podría decirse que, en la primera de las opciones, la memoria histórica no determina un modo especial de comportamiento social; y que, según la segunda, parte de ese comportamiento se justifica en el hecho de un itinerario histórico común moldeador de un determinado ‘espíritu’. Mi tesis intenta ubicarse en una posición ecléctica respecto a esto. Existen una serie de hechos y de tendencias sociales que sería imposible explicar sin tener en cuenta el factor histórico, y por otra parte, hay claramente otra serie de experiencias sociales a las que intentar verles un antecedente

determinativo en el trayecto histórico estaría fuera de lo razonable. Y no me refiero sólo a la parte más evidente en esta serie de cosas, que vendría a ser la consideración de lo patrimonial. El patrimonio se define a sí mismo como una correspondencia herencial del presente con respecto al pasado. Ahora bien, la estimación de la repercusión del patrimonio en la conducta social es otro cantar; y desde luego algo extraordinariamente difícil de cuantificar.

Yo puedo decir, como de hecho digo en alguna parte de este trabajo, que la forma melancólica y desapasionada (en realidad, un tanto resignada) con que los hoy habitantes de la zona que estudio proceden en la reproducción de ritos y ceremonias social-religiosas, se debe a una especial configuración histórico ideológica. Pero puedo decir también, o al menos pensar, que determinadas respuestas sociales, como la servidumbre política o la disgregación paulatina de la cohesión familiar son debidas a una mentalidad estrictamente actual y desconectada de la historia. En ambos supuestos me colocaría enfrentado a una de las líneas intelectuales mencionadas, y estaría claramente en desventaja de la otra. Pero, aunque me sirviera de esa estrategia para no arriesgar por ninguna de las líneas, tendría que valorar muy seriamente hasta qué punto los elementos psicológicos y perceptivos que caracterizan los enormes cambios del mundo y de la vida moderna actúan en el imaginario y en el referente de conducta social a espaldas totalmente de un posible determinismo histórico.

Creo, entonces, que la tendencia religiosa que puede observarse de hecho como característica social de la ciudadanía de mi estudio viene condicionada por una cadencia devocional histórica, pero a la vez puedo considerar reflexivamente que esa 'respuesta' se ha acondicionado a una nueva forma de ver el mundo influenciada directamente por algunos de esos profundos cambios característicos de nuestro tiempo. Y ese acomodamiento de uno y otro influjo es un 'logro' de la sociedad —o de la parte social— que estudio, que yo no encuentro mejor manera de definir que como una espiritualidad laica o secular a la manera en que lo hizo Hannah Arendt, por cierto muy próxima a la que yo entiendo que mantuvo Julio Caro Baroja con las ideas de 'religiosidad profana', 'laicismo religioso' y otras. No estoy de acuerdo, en absoluto, con la perspectiva que ve el 'hecho religioso popular' como un residuo o una actuación mecánica de la tradición, como la expresión de un determinismo fanático y un tanto irracional; me decanto más bien por



considerarlo como una ecuación socio-histórica en la que se produce un nexo entre acción, motivaciones racionales y valores, viendo en estos comportamientos una ‘función compensadora’ de la pérdida de sentido, que la aceleración modernizadora introduce a través del desarraigo de las ‘formas de vida’ tradicionales. Dicho de otra manera, ese ‘cobijo’ buscado en la dimensión espiritual, que la gente en su mayoría deposita en la expresión religiosa, sería generado por la incapacidad de los grupos humanos inmersos en la ‘experiencia de la modernidad’ de soportar por mucho tiempo lo que G. Marramao llama la ‘profanidad’ del mundo. Pero no por ello podemos aplicar, sin más, el anquilosado modelo al que la investigación sociológica contemporánea ha recurrido frecuentemente al considerar la ‘secularización’ como si fuese una categoría analítica o un esquema hermenéutico de los comportamientos sociales y del modelo cultural dependiente de éstos. No es en los términos maniqueos de la dicotomía secular/sagrado en los que se resuelve esta dimensión social de la ‘religiosidad popular’ –por seguir utilizando esta terminología ya clásica–, sino en los límites existenciales, ontológicos, que se remueven por impacto del desasosiego de la vida moderna.

G. Marramao resume así la tipología de la noción de secularización: 1) secularización como ‘*ocaso de la religión*’ (cuyo máximo representante sería P. A. Sorokin); 2) secularización como ‘*conformidad del mundo*’ (inspirada en la relación entre ‘mundanización’ y extensión y racionalización de la estructura jerárquica de la Iglesia; y de alguna forma también en las tesis de Talcott Parsons de la secularización como proceso implícito en el cristianismo mismo, tesis que luego reelaboró en clave sistemática Niklas Luhmann); 3) secularización como ‘*desacralización del mundo*’ (en la estela de la noción de ‘desencantamiento del mundo’ de Max Weber, y hasta en los escritos de Mircea Eliade); 4) secularización como ‘*desinterés de la sociedad por la religión*’; y 5) secularización como ‘*transposición de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular*’. Huelga decir que mis apreciaciones, expuestas a lo largo de todo este texto, participan de manera compatible de las características de los cinco tipos contabilizados.

Cabe añadir, llegados a este punto, que son posiblemente los trabajos de P. L. Berger<sup>60</sup> los que más en sintonía se encuentran con lo aquí expuesto. La tesis sostenida por Berger, muy a grandes rasgos, sostiene que el proceso de secularización y modernización de los grupos sociales humanos se topa, cuanto más progresa, con límites insalvables; y no se refiere a límites creados por la resistencia de otras culturas a la expansión planetaria del modelo de vida occidental, sino a ‘límites internos’ (en el sentido en que yo aludía al término poco más arriba) derivados principalmente de la ‘necesidad de sentido’ de los individuos, que surgen como he dicho de las experiencias de frustración, de las crisis permanentes de identidad y de otros ‘deficiencias’ que la memoria histórica ha fijado como síntomas psicológicos sociales. La tesis de Berger no se aleja demasiado de otras –como las de la teología radical- que vaticinan que “lo que en un tiempo era destino, ahora llega a ser un conjunto de elecciones. El destino se ha transformado en decisión. Y esta multiplicación de elecciones la experimentan a nivel preteórico innumerables personas comunes, con escaso o ningún interés por la reflexión sistemática” (P. Berger, 1979, cit. G. Marramao, 1998). De igual manera, y para que sirva como aproximación a un estado de la cuestión, es importante mencionar la obra de J. Habermas, sobre todo en su exposición de la teoría de la acción comunicativa; N. Luhmann, y su desarrollo de la *Säkularisierungstheorem*, en el sentido de una teoría de la diferenciación evolutiva del derecho y de los criterios orientadores del orden social; hasta llegar a la muy significativa aportación, en este campo, de Reinhart Koselleck y su ‘semántica de los tiempos históricos’ (asentada en el par hermenéutico ‘espacio de experiencia’/‘horizonte de expectativa’) con el que especialmente se encuentra en sintonía lo expuesto a lo largo de este trabajo. Secularización es, por extensión, todo proceso que ‘quiere’ transformar el orden que se ha impuesto por otros procesos anteriores; secularizar es volver a ‘pegar’ a la tierra la abstracción que sostiene cualquier orden o poder.

En la modernidad se construyeron las expectativas situando la noción de ‘progreso’ frente a la de ‘devoción’; lo que equivale a toda la teoría de la sustitución del referente teológico como sentido del mundo por el ‘sueño antropológico’, y toda esa teoría

---

<sup>60</sup> Se trata de trabajos muy directamente relacionados con el tema, muchos de los cuales no han sido todavía traducidos al español. Entre ellos: *The Sacred Canopy* (1967), *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (1969), *The Heretical Imperative* (1979). Y en colaboración con T. Luckmann: “Secularization and Pluralism” (1966)

es en sí lo que hemos dado en llamar ‘secularización’. Es, por tanto, un proceso mucho más complejo que una simple sustitución. Pero esa dicotomía progreso/devoción, presentada en términos irreconciliables en la modernidad, arrastra otras nociones que se han derrumbado y no encuentran lugar en el arsenal conceptual moderno: espiritualidad, meditación, gratuidad del pensamiento... viene a ser lo que, desde muy temprano, M. Weber vino a teorizar como ética de nuestro tiempo capitalista. La modernidad, entendida bajo propuestas como la de Baudelaire, es un juego herético que busca en la irreverencia religiosa la reafirmación de una emancipación del hombre, pero que provoca una descoyuntura al inventarse el sueño antropológico como una externización del mundo y la naturaleza y una internización del mundo interior o conciencia de sí mismo (o alma). De una manera y otra, modernidad consiste en asociar el plano espiritual al religioso y el mundano al progreso.

A. Gehlen desarrolló el concepto de *posthistoire* en conexión directa con la tesis de la ‘secularización del progreso’. Las premisas teóricas de esta tesis se encuentran en las dos nociones claves de la antropología filosófica gehleniana: 1) el concepto de ‘exoneración’ (*Entlastung*), y 2) el concepto de ‘cristalización cultural’ –o sea, el ‘esclarecimiento de la Ilustración’- que consiste en una ‘decantación’ radical de la razón<sup>61</sup>. Esta decantación de la razón como ‘cristalización cultural’ ha dado lugar, según A. Gehlen, a uno de los grandes acontecimientos inesperados del mundo moderno: la ‘estabilización de la religión’. Esto es, un recorte de la religión a un ámbito propio, autónomo pero bien delimitado, retirándose al ‘foro interior’ y evitando interferir en la estructuración técnico-científica del ‘mundo externo’. El fenómeno de la estabilización postilustrada de la religión se inserta así en el más amplio cuadro de la ‘secularización del progreso’.

Acaba de aparecer en estos días [2003-05], cuando yo ultimo estas páginas, un libro de uno de los más inspirados sociólogos españoles, Salvador Giner, que ha centrado su obra sobre la historia del pensamiento social, y de cuya prosa conceptual y elegante e ideario desplegado en sus textos debe mucho este que yo presento, al menos en lo que se refiere a la ya obligada consulta del diccionario de sociología que el autor presenta junto con Lamo de Espinosa y Gil Calvo. Esta obra que ahora aparece, es según sus

---

<sup>61</sup> Cit. Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, 1998

comentaristas una *deconstrucción* de la ética social contemporánea, lo que habida cuenta del arrinconamiento, algunas veces ácido, que ha sufrido el término de inspiración derridiana, es una valentía. Sin embargo debo decir que ‘deconstrucción’ no es utilizada aquí en el estricto sentido –y a mi modo de ver muy afortunado- que le dio Derrida en su momento (sin duda uno de los más grandes filósofos contemporáneos). Pero tampoco todo lo contrario; se trata de una aplicación rigurosa del concepto, que aunque acuñado como todos sabemos por el francés no es en absoluto un término cautivo de una determinada y exclusiva idea. Antes bien, sitúa una acción –una reflexión- que tiene su campo entre la construcción, sin serla, pues deriva de algo ya construido, y la reconstrucción, también sin corresponderse exactamente a ello, pues no se trata de volver a poner en pie algo en ruinas. Es una deconstrucción en el sentido pleno del término: haber encontrado el bagaje etimológico –genealógico, arqueológico- del fenómeno que estudia, de su construcción e inspiración moderna, y proceder entonces a establecer qué sentido va a tener cuando somos conscientes de esa circunstancia constructiva moderna. Ese fenómeno estudiado es el efecto y naturaleza de los llamados procesos de secularización.

Su tesis central es que una cierta vulgarización de Weber nos había hecho creer que conforme avanza el progreso modernizador, cuyo motor es la razón científico-técnica, habría de entrar en decadencia la fe religiosa en cualquiera de sus manifestaciones fenoménicas –iglesias institucionales, sacralidades trascendentes, exigencias morales o éticas-, hasta llegar a extinguirse cumpliendo la profecía de Nietzsche sobre la muerte de Dios. Y que a esa errada filosofía de la historia se le llamó proceso de secularización. Se suma, de esta manera, el autor a cuantos constatan que no ha sucedido así. Por el contrario, no sólo asistimos a la modernizada restauración de todas las religiones institucionales y a la invención desbordada de un número sin precedentes de nuevas fes, sino además a la inversión misma del proceso de secularización. Si éste, se desprende de las páginas de Giner, podía entenderse como la ‘profanación de lo sagrado’, lo que ahora mismo se está produciendo es su antítesis: la ‘consagración de lo profano’, según su propia terminología. Y entre los diversos síntomas que lo demuestran aparecen las nuevas sacralidades modernas: la dimensión ético-ritual de la cultura política; el nacionalismo (la sacralización etnocéntrica de la colectividad) o las formas de identidad eventuales por naturaleza y basadas en la fantasía consumista del mercado global; el ecologismo, entendido como una

“nueva teodicea panteísta que sacraliza la piedad cósmica”; el cienticismo tecnológico, el imperio *mass media*, el mercado como único horizonte de sentido, los nuevos héroes encumbrados por los deportes de masas espectadoras o por la música de asistencia masiva, o por la televisión banal.

La explicación de Giner propone una versión del dualismo weberiano entre ‘carisma’ y ‘razón’ –o ‘racionalidad sustancial’ *versus* ‘racionalidad instrumental’- como esencia doble de la realidad: como doble alma de la modernidad. El carisma –valor supremo atribuible a una realidad superior- es una construcción social endógena, de naturaleza sustantiva: mientras que la razón es el cálculo de las alternativas y el control de las contingencias que permiten transformar una situación determinada y, por ello, un diálogo con la realidad exógena. Lo cual plantea un dilema de elección trágica (como gustaba denominar Simmel) que ocupa el centro del debate actual en torno a las dimensiones del comportamiento: entre un oportunista realismo racional y un rigorista convencionalismo ético, a la manera en que Habermas propone su democracia deliberativa.

Yo aprovecho el todavía no asimilado texto de Giner para una reflexión en beneficio de mi tesis, que puede suscribir perfectamente la idea global del sociólogo pero que añade algo que a mi me parece fundamental: esa esencia doble de la realidad, que aboca al dilema de elección trágica simmeliano, no es estrictamente una construcción moderna (doble alma de la modernidad), sino que, a la manera en que la razón no es un ‘invento’ moderno, sino que lo es su dotación de sentido para explicar la existencia y ordenar el mundo, así también esa esencia no es constructo moderno sino inherencia de la naturaleza humana, que suple, con lo que la modernidad ha llamado espiritualidad y su resultado social la sacralidad, la pérdida instintiva que se produjo en el tránsito desde el estado de animalidad al de condición humana. Pero es que, además, la dimensión espiritual, reflejada en el espejo manifestacional como sacralidad –esto es, como aspiración de comunicación con lo que es sobrenatural- no se corresponde estrictamente con la expresión religiosa. La religión es una forma institucional humana que intenta absorber y dar cauce a una inmanencia humana, de residencia intuitiva, que trasciende la realidad física; y como toda institución sufre una normativización que la hace perder en parte su propia naturaleza dinámica. Es como el idioma o la gramática, sistematizaciones de la capacidad comunicativa, que la constriñen y la domestican –la sistematizan- pero le dan vida y

realidad consciente. Asociar conceptualmente religión y espiritualidad es como confundir facultad de lenguaje con gramática, o las características intuitivas del habla con las sesiones de la Real Academia.

El proceso de secularización, del mismo modo, no es estrictamente el paso de lo religioso a lo laico, eso podría ser un proceso de anticlericalismo (antieclesiastismo, u otras fórmulas como agnosticismo, ateísmo, etc.); la secularización es la pérdida gradual de un estado de comunicación intuitiva, en lo que tiene de convertirse en ‘tiempo humano’, que se agudiza a medida en que avanzamos a una descomposición de nuestra propia especie, cuyos síntomas más evidentes son la superpoblación –como ruptura de los mecanismos naturales de control- y la capacidad de destruir nuestro propio medio natural. Porque, al final, la consideración que las ciencias sociales hacen acerca de que el proceso de secularización (o los procesos de secularización) es el sentido etnocéntrico de la explicación de la existencia en el mundo que hace la modernidad, no es en el fondo más que esa pérdida de orientación que parece sufrir nuestra especie en su alocada carrera a la extinción, pasando trágicamente por una destrucción de gran parte de la diversidad biológica en el mundo.

No quiero que se entienda de mi argumento una posición de ecologismo radical. Sencillamente, creo que las consecuencias de esa idea moderna del hombre ‘rey del universo’ y criatura especial llamado a dominarlo, que se encomienda a una ‘ley natural’ de inspiración evolutiva que le hace progresar como ser humano y como ser social, son en sí la destrucción de su propio mundo. Puede pensarse en el género humano como una especie cuyo trágico destino está escrito en su propia emancipación, en su propia característica genética; pues a la irrenunciable tarea de explicarse el mundo y poder comunicarlo parece adherirse también, de manera inevitable, la de su propia catástrofe.

### **Secularización y arte**

Durante los muchos siglos de gestación y desarrollo, el arte ha padecido todo tipo de vicisitudes sin que nada lograra quebrantar su supervivencia, pero, paradójicamente, al arribar a nuestra época, donde parece haber alcanzado su plenitud, no se oyen más que lamentos elegiacos que predicen su muerte. Es cierto que nuestra sociedad secularizada cargó, al principio, sobre sus hombros el imposible peso muerto de ocupar el lugar de la religión, como si el problema de ésta en el mundo moderno fuera el contenido anacrónico de sus creencias y no su vocación de absoluto y lo que ella genera, el gran código de la inmutable ley suprema. De no ser así; esto es: si la religión se integrase en el mercado universal de las excitantes novedades cambiantes, expendiendo ritos y mandamientos de última hora, como, en cierta manera, viene ocurriendo con la proliferación de sectas, más o menos exóticas, nada comprometería su destino en el bazar de la modernidad, si bien habría de predicar paraísos a plazo fijo, como esa felicidad pautada por Warhol en 15 minutos de protagonismo televisivo para cualquiera.

Esta reflexión, aun cuando pudiera parecer ligera, pone de relieve una de las características más claras de la religión y del arte hoy: su intrascendencia, o si se quiere, su banalización. Algo parecido señala Salvador R. Becerra para quien se da un curioso fenómeno –estudiado por él en el caso de la religiosidad en Andalucía, pero obviamente válido para otros contextos-: hay un resurgir floreciente de los pequeños ámbitos devocionales, las ermitas, las romerías, que viene a ser un aliado de toda esta fiebre identitaria que desata y arrastra los bienes patrimoniales particulares; algo que verdaderamente no afecta a la dimensión personal/espiritual de las gentes, pero cuyo impulso es civil. Sería una relación proporcional entablada entre los poderes en la sociedad subsidiaria y la gente, que lo adopta como una especie de reciprocidad: “tu me arreglas la ermita y promueves una revitalización de la romería y yo acepto mi papel político de votante” (más o menos). El asunto es más complejo de lo que pudiera parecer con este comentario e intentaré adentrarme en sus entresijos desde las herramientas antropológicas de la etnografía.

### **El arte y lo performativo**

Al arte, para ser arte vivo, como querían muchas de las últimas tendencias no conformes aún con la parte añadida desde el que mira, en la nueva estética de la recepción, sólo le faltaba moverse, transitar y trasladarse. Ahí nacieron las 'instalaciones' que empezaron buscando imágenes y objetos móviles y terminaron saliendo a la calle, literalmente. Me estoy refiriendo claramente al arte gráfico y a la escultura, pues una idea más amplia de arte evidentemente contemplaría la danza y el baile, por ejemplo, con lo que lo que estoy diciendo sería un argumento hueco. Es una de las aplicaciones más claras de lo performativo. Puede establecerse entonces que esta nueva movilidad estética frente a la estética estática conlleva una idea de secularización, si bien no en la forma religiosa ni filosófica, pero sí en la dimensión espiritual que tiene el arte (E. Trías, 2001). Podemos aventurar desde este punto de vista que lo estático y lo dinámico son dos parámetros de la evolución secular. Si contemplamos la evolución como una no linealidad podemos entender cómo existe esa inquietante diferencia entre el arte rupestre y el románico. Al primero, según mi idea, no podemos catalogarlo de arte móvil, pero sí que en sus formas, en sus maneras, el movimiento aparece, tiene gran presencia, incluso en los colores; mientras que el segundo hace gala de ese estatismo solemne y circunspecto que le caracteriza. Y a su vez también es posible establecer una diferencia entre el románico y el barroco, y de éstos a su vez con el estatismo académico del realismo decimonónico. Las actuales *performances* que se llevan a cabo por doquier y se han constituido en alternativa al teatro de establecimiento, lo que fundamentalmente imponen es, como justamente dice su nombre, un acto performativo. Es decir, algo que es, que toma forma a medida que se produce o desarrolla. La idea es que difiere de lo que viene establecido, ensayado y con guión previo.

En las ciencias sociales, lo performativo, muy utilizado en las construcciones teóricas por Lyotard y Derrida, vendría a resolverse en la idea de que lo que hemos llamado en diferentes ámbitos y corrientes análisis, observación, acción, interpretación, etc., debe adoptar forma y existencia a la vez que se desarrolla, es porque se hace. La idea contraria es la que prepara los materiales de la observación, los manosea, los interpreta y estudia y propone una resolución medida y ponderada, pero que fundamentalmente va a ser, a tomar forma, después de su paralelo social, después de que se haya producido el hecho que



estudia. Lo performativo, así, se asocia, alcanza simbiosis con lo que estudia; pues lo que estudia y la manera en que lo hace, y su propia preocupación por hacerlo y generar así conocimiento, es la misma cosa y por tanto también es parte de su objeto.

El paradigma inmovilista va asociado a la institucionalización, y el movimiento a la trasgresión, a la superación de los discursos hegemónicos. Y esta dinámica se repite, si bien no de forma lineal y evolutiva, sino en esa especial circularidad con que es posible también concebir la historia. Las palabras de Galileo Galilei, “eppur si mouve”, obligado a desdecirse de la evidencia, es un gravísimo atentado contra el universo inmóvil y ordenado que sostenía la interpretación teológica del mundo y el hombre como centro; lo que más daño hacía a la idea medieval de universo no era propiamente el descubrimiento de otros mundos, pues ello podría haber sido encajado perfectamente en la jerarquización de mundos desde las regiones celestes hasta la materia telúrica, era el hecho del movimiento de las esferas cósmicas lo que verdaderamente tambaleó la idea del orden divino. Hoy mismo esa alternancia de movilidad y estatismo es la que señala la profundidad de los cambios: la característica de la globalización económica es la movilidad del capital; posiblemente la gran re-evolución de la comunicación y sus claves de cambio perceptivo sea el perfeccionamiento de telefonía móvil.

Aunque pueda parecer anecdótico, hace escasamente dos décadas nuestro país arrancó de ese secular complejo de minusvalía histórica, abanderado por lo que se llamó ‘la movida’; de hecho se siguen llamando así a las zonas urbanas donde los jóvenes emplean su tiempo de ocio y fiesta (generalmente nocturna): ‘las zonas de la movida’. Pero con más enjundia teórica los matices semánticos entre revolución e institución tiene que ver con el movimiento. Las consignas fascistas que tanto sedujeron a las masas en el primer tercio del siglo XX invocaban la idea de movimiento frente al estatismo de lo que no avanza, no tengo que recordar aquí que paradójicamente la institucionalización del régimen fascista en la España de 1939 fue llamada Movimiento Nacional. En la obra de Copérnico la idea clave es el movimiento, *evolutio*, y para toda la filosofía occidental la revolución, no en su significado restringido de cambio brusco político, sino precisamente en su sentido filosófico, es una característica inmanente de la condición humana.

Evolución y revolución proceden del latín <volvere> ('hacer rodar', 'hacer ir y venir') y de sus formas derivadas (evoluti-onis y revolutio-onis), toda la extensa familia relacionada con ese verbo tiene el sentido de mover y moverse. Institución e instituido, en cambio, son formas derivadas de <stare> (originariamente 'estar en pie', 'estar firme', 'estar inmóvil'), son derivados de éste: estable, establecimiento, estación, estacionario, establo, estático, estatal, estado, estanque, estatua... 'Mover' tiene derivados como 'motor' y 'motivo'.

La última gran revolución conceptual, antes del relativismo y la física cuántica, coincide más que curiosamente con las nociones copernicanas: Darwin llamó a su teoría 'la evolución de las especies'. Y se produjo como todos sabemos una nueva desintegración de los hasta entonces aparentemente sólidos cimientos de la creencia científica básica, los organismos vivos no sólo tenían la facultad de poder moverse en su espacio, la automoción animal, sino que eran sus propias líneas genealógicas las que a su vez se movían.

No hace mucho leía en un relato *cuasi* antropológico sobre la tremenda aversión de los miembros de una tribu india americana a ver su propia imagen impresa en fotos que había sido limada con el tiempo y el contacto con traficantes, evangelistas y etnógrafos blancos; pero el autor relataba desconsolado que nunca pudo hacerles superar la visión de imágenes en movimiento; en nuestro ámbito cultural occidental asimilamos perfectamente la imagen estática, escultórica o fotográfica de alguien que ya haya muerto, sin embargo nos produce una especial intranquilidad la visión de las imágenes en movimiento. Es el movimiento lo que denota y separa la vida de la muerte. No es raro entonces que todas las aspiraciones de modernidad tengan como referente el movimiento: lo estático perdura pero no vive; lo vivo tiene su principal característica en el movimiento.

El estatismo de los símbolos icónicos mantiene una sugestión de misterio, mientras que los símbolos modernos son efímeros, porque se fundamentan en imágenes, y en imágenes en movimiento.

## CAPÍTULO VI

### **CRISOLES DE LA SECULARIZACIÓN ICONOCLASTIA, PAGANISMO, LAICIDAD, ANTICLERICALISMO**

### **¿Inmanencia o adquisición?**

Los procesos de secularización han sido definidos de distinta manera y sobre todo desde distintos ángulos de reflexión. La primera gran teoría se resume en esa emancipación del hombre de los referentes teológicos, y en ella cuentan los momentos históricos donde más evidente ha sido esa pérdida referencial: las pocas inconformidades sociales que a manera de génesis de lo que hoy conocemos como ‘masas’ se dan en algunos momentos de la Edad Media; el despertar iconoclasta, un tanto irreverente y humanista del Renacimiento, que lógicamente se ampara en los enormes cambios mentales y sociales que provocaron las sucesivas ‘revoluciones’ de ese tiempo: la llamada con toda justeza la ‘revolución copernicana’, el invento de la imprenta, la literatura laica y amorosa y los grandes descubrimientos geográficos. Este primer marco teórico tiene un carácter evolutivo. De alguna manera pensamos en una linealidad evolutiva, una serie secuenciada de acontecimientos o de fenómenos que van cambiando la faz social de la historia. Esta teoría, por otro lado, tiene en frente serias objeciones, pues en una especie de anacronía, una singular falta de respeto a esa secuenciación del tiempo que resulta elemental en los mecanismos del conocimiento humano, las etapas, estos fenómenos de secularización y sus contrarios, que podríamos llamar de teologización, aparecen y desaparecen caprichosamente, y se sumergen en la gran noche de la historia o afloran sin entender de épocas ni de sucesiones en el tiempo.

Todas las épocas históricas que somos capaces de comprender, y las otras muchas veces ocultas que logramos entrever, casi intuir en el intrincado paso del tiempo por todos los espacios posibles, se han significado por una lucha entre lo terrenal y lo espiritual, en las infinitas formas en que esta dicotomía puede expresarse. No hay una linealidad evolutiva en el ‘sentir’ espiritual o terrenal de la humanidad, la convivencia de esas dos dimensiones es como ya he dicho claramente anacrónica. Ni siquiera estoy seguro

de que sea cierta la tan aceptada idea de que en épocas primitivas el hombre estaba más 'pegado' a la dimensión espiritual que en la modernidad, algo así como que quizás en el amanecer del género humano todavía estábamos más cerca del paraíso y por tanto de Dios y que de él nos hemos ido separando a medida que la historia avanza, lo cual implica que la evolución humana –o el progreso de la raza humana- significa un paulatino desapego de la dimensión espiritual a favor de otra más telúrica y secular. Pero, las grandes alternancias entre lo religioso y lo pagano, entre lo espiritual y lo material, y fundamentalmente en el ejercicio del poder que ha ido de un extremo a otro, nos hablan de esa realidad intercalada, cíclica e indiferenciada por la que grandes movimientos y fenómenos imbuidos de fe y devoción –aunque estos sean términos ciertamente modernos- o refrendados por cualquier forma de teología han convivido en forma secuencial con otros exentos de esa dimensión espiritual. Los ejemplos son abundantes aunque no pueda decir que son también claros. Desde las lecturas que hacemos de la llamada prehistoria –una noción que se ve continuamente amenazada en sus límites conceptuales y en sus definiciones- hasta las continuas alternancias entre lo religioso y lo profano en la antigüedad clásica. Pero, además, según el hilo argumental de esta teoría, en el mundo actual deberían haberse difuminado casi hasta límites imperceptibles los fenómenos religiosos y sin embargo vemos que sucede todo lo contrario. La proliferación de religiones en todo el mundo y sobre todo la esencialización de algunas de las grandes religiones monoteístas ya existentes, apuntan en este sentido.

Puede incluso añadirse que la producción en torno al pensamiento religioso es más abundante en la actualidad que en cualquier otro momento, y ello salvando, como es lógico, lo relativo que puede haber en que en general la producción intelectual ha aumentado con respecto al pasado y que los canales de información sobre estas producciones son más numerosos y ágiles que en ningún otro tiempo. Lo cierto es que, no ya la preocupación por el hecho social y cultural religioso, sino más explícitamente por la esfera espiritual en el hombre es extraordinariamente patente en nuestra época y de ello da cuenta esa avalancha de producción intelectual a la que he aludido. De manera que a los ya reseñados a lo largo de estas páginas (me refiero a las últimas aportaciones, como los casos de E. Gellner, y, a lo que interesa a este trabajo, sobre todo, E. Trías) hay que añadir tres aportaciones de última hora, son los libros de Slavoj Žižek, Huston Smith y David Lyon,

todos publicados en 2002 y reseñados en el capítulo de bibliografía, que aunque muy distintos entre sí tienen el valor de aportar algunas ideas muy interesantes sobre las formas de pensar la religión en el presente. Los tres autores evidencian, en el punto de partida de sus aportaciones intelectuales al tema, una perspectiva de máximo interés para esta tesis que presento. Esta es la consideración de un hecho diferencial en este enfoque de la religión en las puertas del tercer milenio como es la ‘novedad’ de nuestra postura –la de la cultura occidental de hoy en día– ante lo religioso. Verdaderamente, eso es lo que es profundamente novedoso y lo que se constituye como una aportación de interés al ejercicio intelectual y disciplinar de pensar la religión en la actualidad. Y ello, aunque pudiera parecer que se trata de una nueva postura etnocéntrica –pues se trata de analizar esa ‘novedad’ de la postura europea/occidental-. Ahora bien, analizado como un proceso histórico y no como un punto de vista particular, arroja información y conocimiento sobre lo que en la historia de las ideas estamos llamando procesos de secularización, deslindados de un campo general en el que podemos hablar, también, de estos procesos como de laicización, iconoclastia, paganización, anticlericalismo, materialismo y un largo etcétera.

Volvamos a partir de otro supuesto ¿tienen que ver los procesos de secularización con el progreso científico técnico? ¿El estado de bienestar significa el final del proceso de privatización de la religión? Para los tres autores reseñados más arriba las claves de la cultura actual se apoyan en dos pilares, la tecnología y el consumo, y eso significa, además, que estos pilares son a su vez respuestas a las preguntas formuladas. Zizek, el más profundo y complejo de los autores mencionados asegura –y prueba– que la insaciabilidad de los hombres ante las preguntas trascendentales ha terminado por generar respuestas nuevas pero no menos “religiosas” que las antiguas. Extremo este que en cierto modo coincide con uno de los postulados que yo mantengo, aunque habría que matizar, en tal caso que esas respuestas no vienen generadas sólo por las ‘preguntas trascendentales’ sino, también, por un innatismo de incertidumbre que nunca se sacia.

Si Disneylandia es el paradigma de la cultura de hoy, resulta que Jesús se ha introducido en Disneylandia. Hay “consumo” también de religiones –aduce– e incluso un consumismo religioso. En este sentido el libro de Huston es el más tradicional: es una puesta en guardia –una más– ante la fe en la ciencia como sustituto de la religión (un viejo y decimonónico problema, aunque es cierto que sigue en pie); Lyon le da a esto una pasada

por la izquierda: lo que ocurre, viene a decir, es que la sociedad científica ha generado también religiones; no hay conflicto, por tanto. En el fondo, los tres parten tácita o explícitamente de la base de que los seres humanos siguen preguntándose por el sentido de su existencia, por el de dónde y a dónde nos encaminamos; cosa, por cierto, que se empeñan en negar otros, una y otra vez, y, probablemente, todos tienen razón. Quiero decir que las preguntas trascendentales siguen ahí y, al mismo tiempo, se ha generado una especie de anestesia ante ellas, como si aun siendo acertadas fuera mejor evitarlas, y que las tres posiciones distintas, y en cierta forma complementarias, argumentan los aspectos fundamentales de la reflexión que quiero proponer en este capítulo.

Después de las grandes explicaciones del sentido del mundo, que bien pueden tener su epígono en la teoría marxista, en el psicoanálisis y en las últimas teorías del pensamiento crítico (en el que yo, al contrario de G. Steiner que sólo contempla el estructuralismo, incluiría la sociología de corte durkheniano y las grandes teorías de pensamiento y acción del siglo XX) (G. Steiner, 2000), que fundamentalmente vienen a despejar la idea de lo religioso como inmanente al alma humana, es decir, no creen que la dimensión religiosa –más dudas plantearía la espiritual- forme parte intrínseca de la naturaleza humana, sino que sencillamente los hombres la adquieren como adquieren otros rasgos culturales; después de estas explicaciones, digo, hablar de procesos de secularización tiene un sentido bien distinto. Si para estas explicaciones la dimensión religiosa en el hombre es estrictamente cultural, su interés analítico estribará en dónde encontrar los étimos conductuales que llevan a esos usos, o comportamientos. De tal forma que la concepción de la historia como sujeto se hace aquí particularmente necesaria. La postura sustancialista, en cambio, no espera encontrar cómo se construye, desde la nada, esta dimensión religiosa en el hombre; y por tanto ya estará esperando de la historia otro conocimiento distinto, pues como algo consustancial al género humano irá fluctuando entre unas épocas de afloración y otras de ocultamiento, dependiendo de las contingencias propias de cada tiempo, pero nunca desaparecerá, puesto que está marcada de manera indeleble en el alma humana.

Una posición intelectual intermedia vendría dada por las aportaciones de Heidegger, en el sentido en que el filósofo propugna una ‘nueva naturaleza humana’. Es

decir, para el pensador alemán ya podemos dejar de hablar de la eterna dualidad animal/racional en el hombre y pensar en una naturaleza singular, específica, diferencial... humana. Por lo tanto las inmanencias no son tanto una singularidad espiritual incrustada, por los procesos que se hayan dado, ya sean culturales o civilizatorios, evolutivos, etc., en un cuerpo animal que ‘pelea’ constantemente por deslindar los instintos de los valores, la etología de la moral, la reacción de la inteligencia, el cuerpo de la mente, lo físico del espíritu... Heidegger reivindica definitivamente, sin duda apoyado en las teorías de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y en su propio ambiente cultural (Jaspers, Husserl), que la naturaleza humana es la que es, y no se trata de un animal entre dos aguas, con dos dimensiones diferenciadas y en pugna, sino que esa pugna es su propia y verdadera sustancia. Para muchos, el último eslabón de esta teoría es Peter Sloterdijk, cuando en una vuelta de tuerca más, evidencia que las grandes explicaciones históricas y civilizatorias sobre la naturaleza humana pueden estar a punto de darse al traste por las consecuencias provocadas por esa carencia. En esta línea hay que añadir también las aportaciones de E. Morin sobre la dimensión *demens* en el hombre.

Por supuesto, todas las aportaciones filosóficas en torno a la condición humana no han sido ‘inútiles’ en la conformación de una verdadera idea sobre la naturaleza humana. Del mismo modo cabe considerar la enorme importancia de la literatura preocupada por esta intención de desvelar los entresijos de la condición humana. La primera línea tendría una cúspide representativa en Hannah Arendt, y la segunda en André Malraux. Sin embargo, y a todas luces, es imposible resumir y calibrar las aportaciones intelectuales hechas en este campo; me atrevería a decir que toda la historia del pensamiento, del saber y de las ciencias, de la cultura y del arte, la filosofía y la antropología son intentos de explicar esa naturaleza de lo humano y su sitio en el mundo, la explicación de la vida y de la existencia, y a la vez de cómo lo hemos visto y lo hemos explicado a lo largo del tiempo. En definitiva, y como han aclarado los pensadores, tratadistas y autores en general que pueden considerarse avisados de la existencia de una era moderna en la historia humana –esa es verdaderamente la característica más importante y definitoria de la llamada posmodernidad- la condición humana no se resuelve y se observa sólo en la condición humana, en lo que el hombre piensa de su lugar en el mundo y



en cómo ve y actúa en esa situación, sino que es también todos los intentos de explicación sobre esos interrogantes.

Para las argumentaciones llevadas a cabo en este texto es de trascendental importancia esta aseveración, que vista descuidadamente parece obvia y de escasa profundidad. Así, por ejemplo, ver las formas perceptivas humanas, con todas sus consecuencias, como una especie de accidente o una artificialidad, un desarrollo protésico sin importancia fundamental en la dimensión 'natural', es sencillamente no querer ver las cosas en todo su sentido. Considerar la escritura, o más claramente, la influencia y determinismo perceptivo y por ello intelectual de los medios de comunicación basados en la imagen controlada y proyectada, como un accesorio cultural añadido a los canales sensoriales 'naturales' es taparse un ojo y perder así la posibilidad de ver con claridad los componentes de lo que llamamos condición humana. Estas formas no son accidentes histórico/culturales que el tiempo se encargará de poner en su sitio respecto a un orden natural, son, en lenguaje biológico, adaptaciones a nuestro medio, el civilizatorio, social y cultural, que modelan como en cualquier evolución adaptativa, nuestros organismos y sus respuestas al dominio de sus condiciones.

### **Iconoclastia**

Parte de las consideraciones de este capítulo se van a basar en una conferencia de José Antonio González Alcantud, "El pagano que no cesa. Iconoclastia popular y vanguardia artística en el siglo XX", dictada en el trascurso de un seminario organizado por la UNIA (Universidad Internacional de Andalucía) bajo el título *Sobre el fin del arte*, en Granada 2002.

La iconoclastia, como una de las expresiones clave de los procesos de secularización, ha sido y es un foco constante de conflicto en la cultura euromediterránea, que se remonta a la antigüedad y reproduce esa eterna lucha que he mencionado anteriormente entre las dos dimensiones humanas más visibles, la espiritual y la material.

En esta línea, la ‘colaboración’ entre la historia, más concretamente la historia del arte, y la antropología tiene por fuerza que arrojar resultados interesantes. La iconoclastia es una particularidad histórica y anacrónica, en el sentido que daba antes al término, pues aparece y desaparece con desigual fuerza y repercusión en todas las épocas. Y, aunque pudiera tratarse específicamente como un síntoma de la modernidad, lo cierto es que analizar su significado y su importancia en la época clásica, y no sólo greco-latina sino también mesopotámica, judeo-mediterránea, oriental y medio-oriental, arroja mucha luz sobre el sentido de las representaciones icónicas e imaginarias en torno a la idea que de la naturaleza ha ido explorando y poseyendo el ser humano. Claro que un verdadero ejercicio antropológico sobre esta cuestión no podría obviar, sino todo lo contrario, dos grandes recursos en torno a este tema: por un lado, la mitología, las religiones no monoteístas y las expresiones totémicas; y por otro, las expresiones gráficas de la naturaleza desde el arte rupestre hasta los actuales africano, australiano, etc. Pues llegados a este punto conviene señalar que iconoclastia no sólo es la representación icónica o artística pero real de símbolos e imaginarios que no sean estrictamente religiosos, en la idea que occidente tiene de la religión, sino que puede ser también virtual, sin representación gráfica formal y puede tratarse de una iconoclastia oral, mítica, memorial o imaginaria. El campo etnográfico nos depara suficientes pruebas de esta ‘extensión’ iconoclasta de los sentidos sin necesidad de referente objetual; a la selva de símbolos turneriana hay que añadir la selva de iconos. Éstos son de naturaleza heteróclita, y en nuestro tiempo se han convertido en efímeros, parecen participar de la misma naturaleza voluble y apresurada de los cambios. La desmedida eficacia simbólica de las ‘imágenes’ que hemos tenido ocasión de ver en el exuberante muestreo del Santuario -con características de reificación inconsciente y más de conjunto que individual- viene a contrastar con el agolpamiento, con el abigarramiento de propuestas icónicas con el que trabajan los medios de comunicación de masas, y especialmente la publicidad. Ese es precisamente otro signo de nuestro tiempo, la eventualidad y la velocidad con que unos iconos sustituyen a otros, hasta el punto de haber puesto en entredicho la propia definición de icono (un icono de la posmodernidad es ese carácter efímero de las propuestas plásticas). Tomando el pulso a la calle, a la ciudadanía, es difícil hacerse una idea del papel de los iconos en la nueva mentalidad, por eso hablaba anteriormente de la iconografía imaginaria.

La iconografía más ‘poderosa’ es la que tiene que ver con los signos de la modernidad tecnológica. El dinero, los buenos comercios, las obras nuevas, las luces, los buenos aparatos electrodomésticos, y otra vez más la televisión. Otro asunto distinto, aunque sin dejar de ser el mismo, es la conjugación personal –mental- que se hace de los iconos antiguos y los modernos. Lo que sí puedo decir, como conclusión etnológica, es que las propuestas icónicas que tienen que ver con la ‘recuperación’, de vocación folclórica, de elementos de la ‘cultura popular’ –la multiplicación de pequeños intentos de museo de costumbres, la decoración con objetos ‘campesinos’, etc.-, esa especial disposición de tintes románticos y costumbristas que en las últimas tendencias se asocia al turismo de interior, a los nuevos tratamientos del patrimonio y al desarrollo sostenible, no encuentra verdadero eco en el común de la gente; y no necesariamente (como a menudo se ha teorizado, incluso yo mismo) porque esos objetos elevados a la categoría de objeto de exposición recuerden a mucha gente un pasado lleno de penurias y trabajo desagradecido, sino porque aparecen descontextualizados, porque es difícil ver en ellos valor creativo fuera de sus marcos históricos y conductuales.

Es lo paradójico de esta cuestión, estas muestras de ‘sabor popular’ parecen no interesar más que a unos cuantos turistas empeñados en conocer a los ‘nativos’. Me atrevería a relacionar esta tendencia con fenómenos muy recientes relacionados con la música de carácter social, con la música de tradición oral. En el *boom* recuperacionista de estas formas musicales y de baile, muy influenciado por la empalagosidad folclórica con sus amaneramientos y su parafernalia de sección femenina del Movimiento, los sectores de población de extracción campesina nunca se sintieron ni identificados ni a gusto. Hubo que romper ese ecapsulamiento, en beneficio de la expresión creativa, para que la manifestación musical volviera a ser espontánea y ‘auténtica’. Los que, desde esta perspectiva, practicaban esa forma expresiva y comunicativa de la música no pudieron entender nunca ese marcado carácter de ‘tiempo pretérito’ que parecía formar parte de su naturaleza, para ellos la música es intemporal y no pertenece a un lugar concreto. Eso mismo, me parece, viene sucediendo con las propuestas descontextualizadas y rescatistas o folclóricas de la ‘cultura popular’, y por lo tanto su eficacia icónica es inexistente.

Una de las cadencias semánticas de las que adolece el campo significativo de secular es su asociación con el de laicidad. Para muchos autores el significado de secular no

es otro que el de laico; es decir, aquello que se desvía de lo sagrado y su periferia y viene a convertirse en mundano, temporal, escatológico. Claro que esa es una forma que hunde sus raíces en la incuestionabilidad irracional de lo sacro, o sea en la edad humana en que no podía existir una reflexión antropológica sobre el sentido del mundo. Una idea que nosotros hoy, ajustándola a la linealidad temporal histórica, ubicaríamos en el Medioevo, pero que como hemos visto no responde exactamente a una secuencialidad lineal del tiempo histórico. Los matices de significación se diversifican y divergen en tanto que sólo miramos lo secular desde un prisma cristianocéntrico; lo que como también se intuye en el texto tiene unas profundísimas connotaciones psicológico-históricas.

Desde que me alcanza la memoria en El Saliente siempre se ha diferenciado entre frailes, cuando los había, y legos (de éstos creo entender que los ha habido más veces). Lego o laico, que las dos son de la misma raíz, es una palabra latina (<laicus>) de significado específico, ‘que no es clérigo’. La palabra desciende a su vez del griego, pero esta vez está adoptada de un sustantivo mucho más genérico, concretamente de la forma <λαϊκος>, ‘perteneciente al pueblo’, ‘profano’, que se derivó a su vez de <λαος>, ‘pueblo’.

Para Marc Augé, en su libro *El genio del paganismo*, el paganismo pervive en la cultura popular contemporánea, aunque la jerarquía eclesiástica ha intentado ocultarlo siempre. Yo añado que pervive tanto como esa doble dimensión tantas veces mencionada a lo largo de todo este texto: la convivencia entre lo material y lo espiritual. Al fin y al cabo se trata del sentido y de la esencia misma de la existencia, la evidencia de lo físico, esto es, lo finito, lo que viene dado y determinado por la certeza de la muerte (E. Trías, [1995] 2000), de la posesión de un cuerpo que tiene que morir y desaparecer, frente a la evidencia también de poder pensarlo, lo que significa tener alma (inteligencia, pensamiento) y la certeza de que esa parte del ser es imperecedera, aunque sólo sea porque puede quedar anclada en la memoria. En este sentido, no es tanto que la ‘jerarquía eclesiástica’ luche denodadamente por extinguir esa parte física y material de la existencia; precisamente durante mucho tiempo la más ardiente polémica ha estado en reprochar a las instituciones religiosas su apego al mundo material. No estoy, por este mismo argumento, de acuerdo con G. Alcantud cuando afirma que “el campesino andaluz es pagano, que se levanta

blasfemando y negando a Dios, es un individuo esencialmente incrédulo y pragmático que nunca ha entendido las prescripciones de la Iglesia”, porque fundamentalmente, una cosa es la prescripción ritual y la parafernalia religiosa y otra bien distinta la admisión de ese lado espiritual. La respuesta más común en una etnografía sobre este asunto es aquella que argumenta que “debe haber algo, que no sabemos exactamente qué es y de lo que se aprovechan los curas y la gente de iglesia”, es la constatación una vez más de esa dimensión espiritual. De ahí que verdaderamente se pueda producir ese acto tan cotidiano de la blasfemia sin que se dañe o se toque la esencia de una ‘creencia’. Decir una blasfemia (algo muy habitual en las sociedades agrarias andaluzas, pero tanto como en otras profesiones o dedicaciones y tanto como en otros sitios) implica una ruptura de un tabú fundante del catolicismo -tomar la palabra de Dios en vano- y refleja la pervivencia del paganismo en la cultura popular; si bien, eso no confirma el desapego absoluto del lado espiritual, incluso religioso, pues entienden que las personas eclesiásticas están sometidas a las mismas bajezas que el resto de los mortales, de manera que la blasfemia –más en el sentido que le da Caro Baroja- es un insulto a la parte material y humana que también encierra la religión. No es una apreciación exclusiva de Julio Caro, aunque hay que reconocer que las suyas son unas de las mejores páginas escritas sobre la cuestión, ya antes el muy respetado James Frazer (cuyo libro *La rama dorada* establece el paradigma del anticlericalismo) demostró que el paganismo nunca ha desaparecido en la cultura euromediterránea, y sus pruebas muchas veces coinciden con las del sabio vasco.

Ahora bien, creo que lleva razón G. Alcantud cuando dice que la cultura popular se caracteriza por un pensamiento prelógico, que se basa en la analogía (no en la abstracción) y en el pragmatismo. El paganismo es la creencia en la pluralidad (en todas sus dimensiones, no sólo por su politeísmo), un concepto que se opone al dios único que postula el cristianismo. “De hecho, el problema de la pluralidad es uno de los elementos nodales en la confrontación histórica entre cristianos y paganos”. Desde una perspectiva teológica, el catolicismo ha terminado asumiendo cierta pluralidad al admitir la existencia de algunos seres intermedios como los ángeles (sustitutos de los profetas) o los santos, pero a diferencia del paganismo, sigue considerando que el origen del mal es unívoco, procede de un único foco: el demonio. El origen del anticlericalismo, sugiere Alcantud, deriva de la confrontación histórica entre paganismo y cristianismo que ha determinado la cultura

popular euro-mediterránea. En el caso concreto español, ya existen documentos históricos de acciones anticlericales en la época de Al Ándalus, durante la Guerra de Las Alpujarras. “El anticlericalismo, subrayó González Alcantud, es la manifestación más significativa de iconoclastia que se ha dado en nuestro país, y debe considerarse como un elemento clave de la historia de España y Andalucía, no como una nota a pie de página”.

La iconoclastia, que intento definir implícitamente como la versión gráfica o icónica que se aleja del aliento y la representación religiosos y que sustituye, a lo largo de procesos más o menos duraderos, las versiones gráficas e icónicas en las que se representa y simboliza la religión, no puede ser pensada sólo como un mecanismo preciso de sustitución de unas representaciones por otras, se trata por el contrario de los síntomas de tendencias más genéricas y disueltas de modo impreciso en los grandes procesos históricos, como ese mismo –y fundamentalmente ese mismo- que en estas páginas llamo ‘secularización’. La relación entre iconoclastia y secularización viene contenida y proyectada tradicionalmente y de manera casi única en el arte.

En los márgenes sociales catalogados por la literatura disciplinar como ‘medio rural’ y una de cuyas características ha sido descrita como el alejamiento de los lugares donde la cultura elitista ha sido proyectada con más intensidad, esta sustitución iconoclasta por los iconos y símbolos religiosos ha sido mucho más lenta y menos evidente, sencillamente por que el arte no era visto, puede decirse que casi no existía en estos sitios con denominación de ‘rural’. Sólo se produce un cambio drástico y radical en este sentido con la irrupción de la publicidad, en un primer momento, y con la desbordante avalancha iconográfica que despliega el medio de comunicación y divulgación por excelencia: la televisión.

La iconografía de carácter laico y civil que empieza a desarrollarse en el siglo XVIII no tiene en este medio rural la suficiente presencia ni fuerza simbólica como para haber provocado por sí sola una sustitución de la imaginería religiosa. Las tímidas representaciones mitológicas o alegóricas de inspiración profana no pueden ni de lejos hacer sombra a la gran tradición icónica y representacional religiosa. En nuestro caso, los edificios civiles, palacios o castillos, que como el de Vélez-Blanco fue famoso por sus frisos alegóricos a base de motivos de la mitología, eran para la inmensa mayoría de la población más secretos e inexplicables (ininteligibles) que los propios de la Iglesia

cristiana; y por otro lado la gran tradición de las pinturas rupestres en la zona había sido asimilada a menudo a la iconografía religiosa. Esta cuestión me ha llevado a prestar una atención especial al libro del arquitecto y artista González Romero, con prólogo de Bartolomé Marín y publicado en autoedición en Albox en 1975. Aunque haré un comentario más extenso en la parte dedicada a la bibliografía sobre El Saliente, cabe matizar aquí que se trata del primer intento iconoclasta, junto con un proyecto de redecoración de algunas partes del Santuario –especialmente el Camarín de la Virgen– encargado al gran pintor Jesús de Perceval, que incluso llegó a actuar en el monumento y del que, además del conocimiento de algunos bocetos perdidos, se conservan algunos de los pequeños frescos del mencionado Camarín, que se ha llevado a cabo. O más precisamente, se trata del único hito que nosotros podemos evaluar como propio de la corriente iconoclasta e insertar por lo tanto como un hecho singular de todo el proceso de secularización.

Recapitulando, lo que estamos llamando ‘procesos de secularización’ se definen como hemos visto desde parámetros y enfoques distintos, es algo poliédrico y plurisemántico, no hay más remedio, entonces, que aproximarse a ellos sin esperar una definición redonda, omnicomprendensiva. Estamos de acuerdo en que para un análisis de estos procesos hay que tener en cuenta dos de sus expresiones de superficie más contundentes, la iconoclastia y el anticlericalismo.

Como he dicho más arriba no se trata de procesos evolutivos lineales o secuenciales sino que responden, anacrónicamente, a lo que ha venido teorizándose como ‘espíritu de la época’, y creo que fundamentalmente se trata –muy a grandes rasgos– de la eterna lucha de las dos dimensiones de más peso en la condición humana: la espiritual y la material. Los constantes asaltos de la iconoclastia –que debo aclarar que no siempre son contestaciones a las representaciones o atributos de lo religioso– al orden representacional, es decir, a los cánones establecidos, ya sean religiosos, morales, cívicos, éticos o estéticos, en un sentido profundo buscan reinstaurar el azar y lo imprevisible frente a lo codificado y establecido. Tratan de amortiguar el impacto de lo sobrenatural, por más que sea algo perfectamente disuelto en la vulgaridad de la vida cotidiana.

Intentaremos ahora hacer un recorrido por la pequeña historia de la intención iconoclasta de la mano de Juan Manuel Barrios Rozúa<sup>62</sup>. En principio cabe señalar que se ha venido considerando, al menos en los años centrales del siglo XX, que los símbolos eclesiásticos se identificaban con las fuerzas conservadoras que mantenían una alianza tácita con la Iglesia para impedir la consolidación de un estado laico y el crecimiento del movimiento obrero. En cualquier caso, la historiografía sobre la iconoclastia anticlerical en España siempre ha estado en manos de investigadores cercanos a la Iglesia Católica (muchos de ellos sacerdotes), y con bastante frecuencia el tema ha sido abordado desde un enfoque puramente propagandístico, como los trabajos que realizaron algunos militares franquistas durante los primeros años de la posguerra. Por el contrario, según Barrios Rozúa, los historiadores del movimiento obrero han eludido el tema con el argumento de que la violencia anticlerical supuso una desviación de los principios revolucionarios, sin intentar profundizar en las causas simbólicas y políticas que la motivaron.

El anticlericalismo que surge en los años que precedieron a la guerra civil es un elemento clave en la historia de España. Durante la Revolución liberal de 1835, y en general en toda la primera mitad del siglo XIX, existía una conciencia anticlerical en España que abogaba por la separación total entre Iglesia y Estado. Se trataba de un anticlericalismo ilustrado, promovido por gente que en la mayor parte de los casos se seguía considerando católica y cuyo principal objetivo era la consolidación de una sociedad civil y de un estado laico. El anticlericalismo fue cobrando cada vez más importancia, llegando a un primer punto de inflexión durante el sexenio revolucionario (1868-1874) con la entrada en el escenario político del incipiente movimiento obrero.

En la Restauración, la Iglesia, que ya se había convertido en una firme aliada de la burguesía más conservadora, quiso eliminar toda manifestación de oposición a su poder. Pero, según nuestro autor, no pudo evitar que el sentimiento anticlerical creciera entre las clases populares y los sectores sociales liberales. Todo ello coincidiendo con un periodo histórico muy conflictivo, en el que la pérdida de las colonias provocó muchas tensiones internas e hizo que miles de sacerdotes tuvieran que regresar precipitadamente a la Madre Patria.

---

<sup>62</sup> Siguiendo su conferencia “Iconoclastia: clericalismo y reacción anticlerical en Granada (1931-1939)”, leída en un Seminario sobre arte de la UNIA (Universidad Internacional de Andalucía)



Durante los primeros años del siglo XX, la situación se radicalizó con importantes explosiones de violencia anticlerical a partir de 1901 que culminaron con la Semana Trágica de Barcelona (1909). No podemos olvidar, subrayó Barrios Rozúa, que los cauces legales para establecer una sociedad laica estaban completamente bloqueados y que la vinculación de la Iglesia con las fuerzas conservadoras era cada vez más evidente. Con la dictadura de Primo de Rivera, se intentó de nuevo ahogar cualquier manifestación anticlerical y la Iglesia acaparó aún más cuota de poder, aumentando su influencia en ámbitos que habían logrado una cierta autonomía como el universitario (con la potestad de boicotear a profesores). Para la autoridad eclesiástica, España era un país católico y la Iglesia tenía el derecho (y el deber) de controlar la vida moral de todos sus habitantes. Pero, en realidad, la sociedad española estaba cada vez más alejada de los principios cristianos y desde luego confiaba muy poco en la jerarquía eclesiástica. Piensa Barrios que no le faltaba razón a Azaña cuando declaró que España ya no era católica. Un estudio realizado en aquella época por un jesuita calculaba que menos del 10% de la población acudía regularmente a misa. Un dato corroborado por los informes que los párrocos enviaban a sus superiores, donde mostraban su impotencia ante una sociedad cada vez más indiferente (cuando no directamente hostil) a los preceptos católicos. A criterio de Barrios, la Iglesia no se planteó en ningún momento una *recristianización* de la población, sino que siempre se mantuvo al lado de las clases altas. Aquí hay que plantear que, en lo que a nuestra zona de estudio concierne, parece no haber una simetría con otros territorios del Estado español con mucha más tradición de organización obrera.

Tras la proclamación de la II República en 1931 se tomaron una serie de medidas que intentaban limitar el poder de la Iglesia con el objetivo de instaurar definitivamente un estado laico: desde la legalización del divorcio a la supresión de la Compañía de Jesús, pasando por pequeños detalles de enorme carga simbólica como quitar los crucifijos en los colegios públicos. Algunos historiadores conservadores han justificado el levantamiento de Franco como una reacción a la aprobación y aplicación de estas medidas. Sin embargo, el autor de *Reforma urbana y destrucción del patrimonio histórico en Granada* considera que la legislación del gobierno republicano fue bastante moderada y se correspondía a la que había durante esos años en otros países europeos. Además la mayor parte de las medidas no se llegaron a aplicar, y la reacción contra ellas derivó con

frecuencia en actos violentos, como las persecuciones a maestros que querían cumplir las directrices aprobadas por las autoridades republicanas. “De hecho, recordó Juan Manuel Barrios, el origen de los actos de iconoclastia anticlerical más virulentos procede de la frustración que sentía gran parte del movimiento obrero por la falta de contundencia (y de eficacia) de las medidas que en materia religiosa había adoptado el gobierno”. Vuelvo a repetir que en lo que a nuestra zona concierne habría que añadir la secular desconexión con el resto de la Península, la insignificante actividad industrial e incluso artesanal y, en definitiva, gremial, si exceptuamos la agrícola, pero añadiendo que pocos eran los braceros, asalariados o peones del campo, cuando más bien se trataba de pequeños propietarios y más aún de aparceros y arrendadores, con lo que los movimientos organizados y la conciencia de clase apenas existía. No obstante, puede especularse con algunas constantes. El golpe de estado de julio de 1936 triunfó en Granada y en los principales núcleos urbanos de la provincia y con muy poca diferencia de acciones –el famoso amago de bombardeo– también la de Almería. Sin embargo fracasó en las zonas rurales, donde la mayor parte de las iglesias y ermitas fueron saqueadas pero no destruidas (casi siempre se quemaban las imágenes pero se aprovechaban los edificios como refugios o almacenes). El deterioro actual de muchos de estos edificios, precisó Barrios Rozúa y corroboro yo, se debe más al abandono que a los destrozos ocasionados por los actos anticlericales.

Sin duda, la destrucción de las imágenes es uno de los capítulos más llamativo de la guerra civil en Granada y Almería (y como es lógico en otros muchos lugares de la geografía española), pero al contrario de lo que siempre se ha creído, en la mayor parte de los casos (no en todos) se realizó como un mero trámite administrativo, sin burlas ni ensañamiento. La iconoclastia anticlerical en Andalucía no fue tan irracional como suele presentarse. Partió de un conflicto político (los símbolos religiosos eran saqueados porque se identificaban con las fuerzas conservadoras) y siempre tuvo un fin claro: establecer la laicidad en la sociedad. Los dos documentos, que presento como refuerzo de estas conclusiones, tan lacónicos y solitarios, son representativos de esta ausencia de una línea ideológica importante, pero más allá también son muy elocuentes sobre ese sentido de extrañamiento general de las grandes cuestiones sociales.

## Procesos de reificación

Si tuviera que volver sobre una definición de ese carácter que creo detectar en la mayoría de los habitantes de estos pagos tendría que hacerlo bajo la aportación de rasgos semánticos que pudieran contener términos como desapego, indiferencia, distanciamiento y escepticismo, que podían ser el centro definitorio; si bien a esos rasgos se llega a través de otros como resignación, desconfianza, apatía, conformidad, incredulidad y recelo; y podría añadir que esa especie de desvinculación con las grandes exigencias y expectativas de las distintas épocas, ese aparente desinterés viene cultivado históricamente por varios factores que han incidido en la modulación de ese carácter: la frontera, el olvido, la desatención del poder, eso que se ha llamado el secular aislamiento, la lejanía de los centros políticos y económicos, etc. A fuer de la influencia de esas constantes puede decirse que se ha conformado un carácter singularizado por rasgos de estoicismo, tibieza y una especial impasibilidad, que por cierto muchas veces se ha confundido con la mansedumbre y la docilidad pero que yo considero mucho más cerca de la humildad, en el sentido etimológico del término. Recordaré que ‘humilde’ procede de <humus> (que significa igual que el cultismo en español: tierra muy rica en contenido orgánico) y éste a su vez es un término homónimo de <homo>. De modo que hombre, humus y humilde comparten étimos y lexemas.

Mi prolongada etnografía sobre las formas y la actividad social en torno a la música de tradición oral en esta comarca y en otras vecinas<sup>63</sup>, y la necesaria prospección histórica, gnoseológica, que esa dimensión del comportamiento necesita para ser cabalmente entendida me han llevado a articular esta propuesta que en esencia parece –y de

---

<sup>63</sup> Fruto de esta dedicación etnomusicológica son el Área de Música Tradicional de la *Enciclopedia Electrónica de Andalucía* (Expo’92), “Patrimonio musical de tradición oral” en *Proyecto Antropología: Andalucía* y otras publicaciones en *Revista Velezana*, *Revista de los Encuentros de Cuadrillas* “Comarca de los Vélez y Actas de los Congresos Andaluces de Folclore. Así como diversos materiales audiovisuales y textuales sin publicar procedentes de investigaciones becadas por el Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”, de Granada, Instituto de Estudios Giennenses y Museo Etnográfico de Jaén y Centro de Documentación Musical de Andalucía.

hecho está- muy próxima a una reflexión sobre psicología social, aunque para mí la auténtica cercanía es la de la ‘memoria colectiva’. Un tanto al modo en que Claudio Magris teoriza sobre pretendidos, y evidentes, rasgos comunes de identidad psicológica en el caso de Trieste (C. Magris, 1999); y, cabalmente, en el de Ernesto de Martino en su clásica etnografía relatada en *La tierra del remordimiento*. En esa inmersión en las fuentes históricas que necesaria y gustosamente tuve que hacer en el trabajo comentado, que además fue una búsqueda en la que intenté conjugar documentación clásica, pistas de ‘cuerpos celestes’ más por su órbita imaginaria que por su existencia real, seguimiento de información implícita en la literatura a veces de temática muy diferente, fuentes orales imaginarias, doble lectura de documentos... tal como pude ver en los más conspicuos maestros sobre el rastreo de documentación y al fin y al cabo de conocimiento sobre fuentes inexistentes o disueltas en otras y por ello difíciles de aprehender: Américo Castro, Márquez Villanueva, F. Braudel, L. Cardaillac, M. Bataillon, Soledad Carrasco, E. García Gómez, Elena Pezzi y tantos otros, en esta inmersión, digo, aparece con fuerza propia uno de los periodos más interesantes y de más influencia para estas regiones del sur, el que va desde la Reconquista del Reino de Granada hasta la Guerra y expulsión de los moriscos españoles.

La primera aproximación, siquiera de carácter historiográfico, la haré guiado por Javier López Gijón<sup>64</sup>, quién en su conferencia *Miedo, olvido y fantasía: Iconoclastia en tiempo de los moriscos*, dice a modo de introducción que generalmente se define iconoclastia como la destrucción de imágenes sagradas, concepto que el diccionario de la RAE matiza introduciendo una segunda acepción: ‘acción de negar la merecida autoridad de maestros, normas y modelos’. Para López Gijón existe una amplia tipología de manifestaciones iconoclastas. La más habitual es la que se ejerce sobre imágenes y símbolos religiosos, pero también hay iconoclastia en los ataques a libros y manuscritos vistos como objetos artísticos y/o soportes de memoria (incendios de bibliotecas) o en propuestas culturales que utilizan conscientemente códigos irreverentes (como el polémico

---

<sup>64</sup> Durante su intervención en el ya mencionado ciclo de conferencias *Granada: corpus iconoclasta* del Laboratorio Rojo de F.X. *Sobre el fin del arte*, organizado por la UNIA

espectáculo que se presentó en la entrega de premios de la VII edición del Salón del *Comic* de Granada [2002]<sup>65</sup>).

En una incursión de más alcance reflexivo el autor mostró una evidencia que a estas alturas puede resultar aterradora: la escasa atención que las ciencias sociales han prestado a los fenómenos iconoclastas. Así, cuando se busca *iconoclastia* en el Corpus de Referencia del Español Actual (CREA) -una base de datos que revisa el uso del castellano en textos contemporáneos- en el 80% de los casos aparece relacionado con Arte y sólo en un 20% con las Ciencias Sociales. Pero la iconoclastia no puede entenderse atendiendo únicamente a motivos religiosos o estéticos, pues es el resultado de una situación de conflictividad social donde también entran en juego cuestiones de índole simbólico, político y económico; y sobre todo, añadido yo para sostener lo argumentado con anterioridad, históricas. En este contexto las palabras del título de la conferencia de López Gijón vienen a redundar sobre las que yo he utilizado para la definición de esa ‘memoria colectiva’ o carácter psicológico. Miedo, olvido y fantasía; aunque quizá el último término en discordia esté más necesitado que ninguno de matizaciones lo cierto es que estas tres variables han determinado históricamente los procesos iconoclastas en esta zona y en otras. La iconoclastia, al fin y al cabo, y vista en el sentido de esa lucha interior que pugna por hacerse visible, es una constante en la historia de la humanidad, desde las acciones contra los dioses paganos de los primeros cristianos a la reacción anticlerical durante la II República española, pasando por la reforma protestante, muy próxima ya a esa época que propongo como referente histórico y que acabó con la sublevación de los moriscos en Granada en la segunda mitad del siglo XVI. Las razones de esta elección se irán desgranando a lo largo de las páginas siguientes, ahora baste decir que mayormente los procesos de establecimiento de la propiedad en estas comarcas se derivan del *status quo* que quedó después de las extremas medidas sociales que se tomaron aquí. La propiedad de la tierra y de las casas (o inmuebles), así como de los recursos económicos y profesionales necesarios para la supervivencia, quedó en manos de los cristianos viejos, muchos de ellos repobladores procedentes de otras zonas de España –o descendientes de estos repobladores-, lo que para buena parte de la población histórica de estas zonas ha convertido estos cuatro

---

<sup>65</sup> En otra prueba más de la difícil conjunción entre el desnudo humano y el arte, muchos intentos, como este comentado, no logran salir de la provocación gratuita y soez.

siglos que nos separan de este periodo en una experiencia de recuperación de sus antiguas posesiones. Y téngase en cuenta que muchas de ellas, de las posesiones, eran, como en cualquier comunidad, simbólicas (referentes a costumbres, religión, ritos, etc.) y éstas estaban definitivamente condenadas a desaparecer y a ser conmutadas por otras, las de los vencedores de turno. El encadenamiento de acontecimientos históricos que tuvieron como constante altamente repetida la sucesión y la alternancia de ejercicio del poder y de cíclicos dominios distintos para estas zonas ha impuesto finalmente una actitud social frente a esta sucesión de imposiciones que es la que yo trato de definir más arriba con adjetivos significativamente próximos a ‘escéptico’.

El paradigma de este debate/conflicto histórico se estableció en Bizancio, donde los iconólatras (vinculados a monasterios y clases populares) creían que existía una re-ligación mágica entre la imagen y su referente, oponiéndose a los iconoclastas (asociados a la corte y a la alta jerarquía eclesiástica) que les acusaban de idólatras pues, a su juicio, estaban rindiendo culto a falsos prototipos. Hay numerosas citas en los textos sagrados de las religiones monoteístas que postulan planteamientos iconoclastas: “No vayáis tras los ídolos y no os hagáis dioses de metal fundido” (*Levit.* 19,4); “Me adorarán sin asociarme a nada” (*Corán* 24,55); “(...) destruiréis enteramente todos los lugares donde los pueblos que vais a desalojar han dado culto a sus dioses (...) quemaréis sus imágenes talladas y sus dioses y haréis desaparecer de la memoria todos sus nombres” (*Deuteronomio* 12). Pero, altamente interesantes para mis argumentos en este epígrafe no son sólo estos documentos, cuya dimensión gnoseológica arrojaría sin ninguna duda una luz indispensable sobre el tiempo que quiero relatar, sino el enorme conjunto documental, directo o indirecto, que conforman las sucesivas órdenes y bandos, memoriales e informes para la ordenación de los ‘nuevamente convertidos’, después de la reconquista del reino granadino. Hay siempre algo en el comportamiento público, fácilmente asociable a un sustrato cultural común, que se caracteriza por cierta pasividad y por una débil resistencia a las imposiciones –ya de poder civil, religiosas, familiares, musicales o culturales en general, etc.–, y que al final acaba convirtiéndose en una permeabilidad relativa, pero real, que deja que los mecanismos cotidianos se inunden del ‘color’ de una u otra ideología, de una u otra fe o de uno u otra costumbre, con la absoluta convicción de que en lo fundamental nada cambia.

Curiosamente, las primeras apariencias o los primeros impulsos frente a las situaciones de incomodidad social son siempre respuestas muy contundentes, que tienden a diluirse entre la rutina de la cotidianidad sin producir demasiados altibajos. En los últimos años los motivos de cierta manifestación de rebeldía social han sido la instalación de un centro penitenciario y las que se derivan, en esto no ha cambiado excesivamente el curso de la historia, de la propiedad y el uso del agua. Además, claro está, de lo que podríamos considerar reivindicaciones normales en una sociedad moderna y actual: la asistencia médica (atención primaria, ambulancias, centros básicos de salud, etc.), los transportes, los servicios, la política local, la educación... etc.

La débil reacción iconoclasta de los habitantes de estas tierras (los moriscos en el siglo XVI) fue una expresión de rechazo al sometimiento social, cultural, político y religioso que impuso el gobierno castellano al poco tiempo de llegar al poder a la vez que una súplica de las posibilidades de supervivencia y la certeza de situar a éstas por encima de cualquier ideología y fe. Se incumplieron las capitulaciones, se acometió la abolición del estatuto mudéjar (vigente durante toda la Edad Media), se exigió la conversión forzosa de todos los vencidos y se aplicaron leyes cada vez más duras destinadas a confiscar sus tierras y a eliminar su identidad cultural. Todo ello en un contexto histórico internacional muy conflictivo, en el que los reformistas calvinistas arrasaban iglesias y conventos en Gante y Amberes, se producían las primeras rebeliones indígenas (que también incluyeron actos iconoclastas) en América y el tradicional peligro turco en el mediterráneo persistía entre los conflictos ya clásicos de las potencias europeas y la Iglesia.

La iconoclastia morisca era en este tiempo una especie de referente lejano y legendario que procedía más de territorios virtuales y memorísticos que no de una realidad territorial, política y social. Y estoy por decir que fueron más un argumento contundente para la justificación de las extremas medidas de expulsión que se avecinaban o en todo caso un elemento espoleante para el nuevo imaginario de rechazo a lo morisco, que no un verdadero 'tesoro' de la memoria de aquellas gentes. Las historias procedentes de la antigua capital del reino nazarí, el poderoso imaginario del Albaycín, o de la mítica rebeldía de Las Alpujarras, eran más argumentos de miedo y temor que no referentes de hechos heroicos y legendarios.

La reacción o la rebeldía pasiva ha sido una constante en la actitud de las clases populares del sureste, y a la larga la historia les ha dado la razón.

La historia de las representaciones artísticas, es decir, en buena parte la historia de la imagen, en su numerosas dimensiones, la imagen como magia, como símbolo, representación, aleccionamiento, representación, divulgación, reconfortamiento, mercancía... es a su vez la historia de los procesos sociales, como es el caso de la muy estudiada secularización. Por dos motivos de enorme peso, al menos: uno, semiótico, por el que podemos obtener una lectura gnoseológica de cómo se han producido estos procesos, de su naturaleza y de los componentes sutiles de esa lectura; el otro, analógico y directo, mediante el que es posible una lectura palpable a través de visión directa de las imágenes artísticas, y con ello adivinar el sentido evolutivo, la linealidad de acontecimientos secuenciados.

La experiencia cognoscitiva de las ciencias sociales nos enseña que ninguna lectura de la historia, puramente gnoseológica o documental empírica (me refiero por ejemplo a las excavaciones arqueológicas), es tan simple como pudiera desprenderse de la explicación anterior. Ambas dimensiones –ambos motivos- se solapan, se interrelacionan, conviven de manera indistinta y difícilmente desligable. Establecer entonces, estas líneas de evolución es una tarea cuanto menos delicada; leer correctamente los significados implícitos y saber trasladarlos a las interpretaciones históricas es aún más complicado; y, finalmente, en lo que respecta a la antropología, que tiene además que evaluar en qué aspectos de la vida social actual, en que rasgos de la vida cotidiana es posible advertir la presencia de estas grandes categorías que teorizamos, en qué ‘lugares’, ‘momentos’, actitudes y acciones de la vulgaridad (en ese sentido de las relaciones cotidianas) del mundo se pueden detectar notas de cómo, resumidamente, inciden en las relaciones espontáneas y elementales, experienciales de la gente. Mi cuestionamiento es bien sencillo: ¿cómo tiene que tener en cuenta el antropólogo estos asuntos en su campo de trabajo –que es ese de la relación de las personas en la cotidianidad-; si es que tiene que tenerlos?



### **Anticlericalismo**

Bajo la cobertura nocional de lo que J. Caro Baroja llama, con su tino habitual, el ‘anticlericalismo creyente’ se esconden, por ejemplo las blasfemias y otros ‘pecados’ contra la creencia religiosa y contra la iglesia que son autoperdonados por la gente –o que la gente se autoperdona-. Digamos, con el viejo sabio vasco, que hay una oposición histórica generalizada a la ortodoxia católica y a la jerarquía eclesiástica oficial en un país en el que la extroversión del rito religioso ha funcionado (y en cierta manera sigue funcionando, o yo diría que funciona claramente) como ‘aglutinante del sistema social’, que es la forma en que Caro Baroja denomina a lo que yo llamo ‘heremas’. De manera que tenemos que los grandes actos de reafirmación de grados de identidades primarias o elementales -como los familiares personales, locales, etc.- en su relación con otros grados más genéricos -nacionales, humanos, idiomáticos, étnicos incluso- en nuestra tradición surpeninsular y mediterránea se exteriorizan y canalizan a través de referentes religiosos: la boda, el bautizo, la primera comunión, el patrón, la procesión... Pero estas prácticas de siempre –esto es, históricas y actuales- tienen referentes lejanísimos de comportamiento y no devienen estrictamente de la religión cristiana, aunque como es lógico la presencia en nuestro ámbito civilizatorio de la gran tradición cristiana es aplastante, y oculta otros antecedentes ya perdidos definitivamente entre el paso impenitente de los siglos.

Se blasfema o se cometen irreverencias de palabra casi de igual forma en que se utilizan una serie de exordios o de fórmulas enfáticas de la conversación. Dichos como “si Dios quiere”, “Dios mediante”, etc., están pronunciados por el mismo mecanismo conversacional que las malsonantes que todos conocemos. Con ello no quiero decir que no haya una expresión blasfemante intencionada, pero de la misma forma en que hay una exageración en los exordios de contenido religioso o una desmesura en lo que se dice que se hace y se piensa. El blasfemo incorregible y el ‘mea pilas’ están, en esto, en posiciones muy cercanas.

Una puntualización que se me antoja importante sí habría que hacer en esta serie de cosas: el comportamiento de hombres y mujeres con respecto a este asunto es absolutamente desigual. Es muy difícil encontrar una mujer que blasfeme, o por mejor decir, que utilice en su conversación esas fórmulas de irreverencias mencionadas; tanto como encontrar un hombre que no las pronuncie. Tengo la impresión además de que la igualdad de hábitos y de comportamientos entre sexos que caracteriza a la sociedad actual no ha limado estas dos formas distintas de actitud. Debemos suponer esta asimetría como otras que permanecen fuertemente arraigadas en las formas educativas y que no es fácil superar: pongamos por caso algunas tareas domésticas, que aun siendo perfectamente factibles para ambos sexos están todavía ubicadas en esas regiones psicológicas de difícil despeje.

Según Manuel Delgado, el anticlericalismo no es una expresión arcaica o pre-industrial sino que por el contrario está íntimamente ligado a la aparición del fenómeno de la 'masa', o a los fenómenos de masas. Los actos anticlericales coinciden con momentos de grandes cambios históricos en los que la masa –en la acepción de Ortega, que es, a la sazón, la más poderosa de las significaciones filosóficas- ya empieza a desempeñar un papel histórico fundamental. En España, las principales manifestaciones anticlericales se han producido siempre en momentos históricos en los que se vivía una gran tensión política y social: 1812-13 (proclamación de la Constitución de Cádiz), 1822 (durante el Trienio Liberal), 1834 (I Guerra carlista), 1873 (coincidiendo con la I República), 1909 (fin de la Restauración) o 1936 (en los meses inmediatamente anteriores y posteriores al golpe de estado de Franco). En España el estado liberal-burgués tardó mucho tiempo en consolidarse, siendo la Iglesia una de las instituciones responsables de que durante los dos últimos siglos hayan seguido vigentes numerosos vestigios del Antiguo Régimen. Y esto nos puede llevar a una conclusión fundamental: la Iglesia en España ha jugado un papel de primer orden en el debate político sobre la modernización del país. Por ello no es extraño que desde una perspectiva histórica se identifique a los liberales como republicanos y anticlericales y a los conservadores como monárquicos y confesionales. Verdaderamente estos grandes paradigmas históricos y políticos tienen bien poco que ver con la realidad histórica y política de estos lugares. No sabría bien si por el 'secular aislamiento' de estas

tierras con respecto a los grandes centros de decisión y de poder o porque, como mantengo en algunas partes de este trabajo, hay algo de fatalista en el carácter de los pobladores de estos lugares que los aleja de estas grandes decisiones y en todo caso de su acatamiento o de su alineamiento más o menos sopesado y voluntario. Así lo demuestra la poca relevancia documental de un periodo y de un hecho histórico de trascendental importancia como es la Guerra Civil; y esas dos cuartillas encontradas como única documentación del episodio (**fotos 24, 25**), significan mucho más que una simple carencia documental o una falta de importancia de los acontecimientos históricos de esa época. Significan mucho más y además en dos direcciones distintas. La primera es que refuerza la idea de la poca beligerancia o del escaso compromiso social que reside en el carácter fronterizo, y la segunda que tiene que ver con el poder eclesiástico que en estos lugares aunque imbuido del mismo espíritu poco aventurero y conformista del resto de la gente, destaca por encima de ese panorama de desidia e inoperancia, y lo hace por una cuestión de pura inercia histórica y política (o, en este caso, de ejercicio del poder). Pero no es nada extraño, vuelve a suceder en la actualidad cuando, todavía recientes los desmanes más o menos escandalosos del hermano Martín, la gente, en general, le da la importancia que a ellos les parece justa, a medida, y sigue con sus cosas sin que apenas se haya movido un ápice la sensación y la percepción de lo que simboliza y expresa el Santuario.

Los documentos orales o toda la mitología generada en los acontecimientos de la Guerra Civil, no obstante, sí revelan una importancia superior de las experiencias personales. Y además son metarrelatos, casi míticos, que las personas de mi generación (entre los 40 y 45 años) han vivido con intensidad, dado el caso de que son los padres y los abuelos de esta generación los protagonistas de aquellos hechos. Los relatos sobre lo acontecido en El Saliente, de lo que como ya he dicho sólo existe esa escasa referencia documental, son diversos y heterogéneos y viene impregnados de esa especie de mítica creada para contar esa desmesurada y trágica experiencia, demasiado repetida en la historia de nuestro país. Los documentos orales sobre estos hechos son, como digo, diversos y heterogéneos, y no sólo por el hecho de que cada cual arrime el ascua a su sardina ideológica, sino porque también el entramado entre onírico y real se resiente de datos que nosotros hoy llamaríamos fidedignos. En otras palabras, es poco menos que imposible buscar la verdad, pero sin embargo tropiezas una y otra vez con todas las verdades. Todo

dice algo de aquél acontecimiento o de la forma que ha adoptado en nuestra memoria colectiva, todos los testimonios y todos los relatos aunque no sean testimoniales son enriquecedores, aportan conocimiento aunque como digo no se trate de la ‘verdad’ literal de lo que allí sucedió.

Las manifestaciones iconoclastas se suelen definir desde parámetros religiosos y políticos, pero plantean también cuestiones de orden ontológico que atañen a los modos históricos que rigen la experiencia de creación y recepción artística, y por eso también tienen una proyección social, en tanto que el arte, aun adelantándose a otras manifestaciones de lo social, es una cristalización de las experiencias y de las aspiraciones sociales, es como un termómetro del clima social. La iconoclastia no puede considerarse como algo periférico y específico en la Historia del arte –como avance de expresión de las ideas sociales-, y aún menos en la actualidad. Desde mediados del siglo XIX, las tendencias artísticas iconoclastas han adquirido cada vez más protagonismo, alcanzando su máxima expresión con el advenimiento de las vanguardias (en el Manifiesto de los Futuristas, por ejemplo, se pedía la destrucción de los museos). Evidentemente no hablo de un influjo directo de estas tendencias o procesos en el ánimo y en el carácter, o en la forma de enfrentarse a lo simbólico, y más aún a lo espiritual, de los ciudadanos objeto de mi estudio (*hic est* los que habitan en la zona de mi campo de trabajo), y puedo decir que prácticamente hasta la irrupción de los medios de comunicación modernos –sobre todo, como tantas veces se ha señalado, la televisión- no hay una influencia clara del aspecto iconoclasta en la mentalidad de las gentes, que de manera más o menos consciente comparan sus propios símbolos con los iconos que se adueñan poco a poco del imaginario general. Atendiendo además a su origen histórico, la iconoclastia se concibe como la reacción contra ciertas imágenes que para sus defensores están dotadas de un poder mágico. Para el discurso de la modernidad, la sociedad contemporánea se ha liberado definitivamente del pensamiento mágico, por lo que no tiene necesidad ni de actitudes iconófilas ni de gestos iconoclastas, aunque éste es un asunto paralelo pero lejano a nuestro interés, y más bien viene a confirmar ese hueco, esa distancia –premeditada o no- que yo intuyo entre los grandes acontecimientos, los claros fenómenos y procesos históricos, los grandes paradigmas y las decisiones que han transformado y cambiado la historia, y los habitantes de las periferias, que ya no son periferias geográficas ni sociales sino que lo son

históricas e ideológicas, que están en el ‘límite’, en los márgenes, en lo liminal, pero se ven arrastrados por la inercia de esos procesos, paradigmas, decisiones... Es lo que los filósofos sociales y sociólogos próximos a la esfera de estudios de lo cotidiano llaman ‘contingencias’.

La mejor metáfora de nuestra experiencia contemporánea es la guerra; además, claro está, de la más oscura de nuestras formas de proceder. En nuestro tiempo, porque la economía capitalista moviliza todas nuestras capacidades y la incertidumbre, el desastre, y la inestabilidad propia de los tiempos de guerra ahora se inscriben en la normalidad de la vida cotidiana. Tras el 11 de septiembre de 2001 la analogía entre el nuevo orden impuesto por la globalidad capitalista y la ‘excepcional’ normalidad que caracteriza los periodos bélicos no es sólo una metáfora. Desde que EE.UU iniciara su ambigua lucha contra el terrorismo internacional, se ha establecido una especie de ‘estado de excepción global’ (un nuevo paso para dismantelar definitivamente la sociedad del bienestar y aplastar cualquier movimiento de contestación) que nos instala en una guerra global permanente. Por ello no es arbitrario trazar una conexión entre el momento actual y la situación que describe Ernest Jünger en su ensayo *La movilización total* (1930) sobre la experiencia bélica en la 1º Guerra Mundial. En ambos casos el poder (militar-económico) exige una disponibilidad total (a la movilización bélica, a las exigencias del mercado), se alimenta de la destrucción de sentidos capaces de explicar la experiencia individual y colectiva y acaba eliminando las fronteras entre trabajo y ocio, dentro y fuera, producción y reproducción, público y privado. El fenómeno anteriormente comentado a través del cual la sociedad mitifica y lleva al terreno de la experiencia personal, al dominio de lo oral como cotidiano, de los hechos incomprensibles de la guerra, es una prueba más de esas herramientas de absorción social –otros heremas- y de adaptación al ideario cotidiano de los grandes e incomprensibles acontecimientos globales. Mucho se ha escrito sobre esa experiencia límite de la guerra, en sus sentidos filosófico, humanístico, político, militar, ecológico... y se han vertido opiniones y criterios de la más diversa índole sobre esa todavía inexplicable realidad de las respuestas de la humanidad sobre ella misma, desde contemplarla como un residuo de ese lado *demens* que acompaña a la cualidad humana hasta verla como un fenómeno de control del propio planeta sobre el desmesurado

crecimiento demográfico, un fenómeno de autocontrol de la especie; o de ser vista como un arte, hasta serlo como un derecho de los pueblos que defienden su identidad política y territorial con el, entonces, ‘legítimo’ recurso de la guerra.

Aunque en la zona de mi estudio esto todavía no se vive en toda su dimensión, el sistema productivo actual, basado en una movilidad y una flexibilidad laboral total, genera una sensación de inestabilidad y provisionalidad semejante a la que se produce durante las contiendas militares. Sin embargo, aquí se tiene la sensación de ser una guerra ganada. El criterio general es que nunca se ha vivido tan bien como en la actualidad, y la inestabilidad laboral o sencillamente el desempleo y otros males sociales de nuestro tiempo son vistos como una especie de tributo que se ha de pagar por esta vida cómoda y desprovista de problemas con la que nos está obsequiando este tiempo. Hablando con la gente siempre se tiene la sensación, además, de que esta especie de milagro no pasa de ser un espejismo, un espejismo real y afortunado, pero del que siempre parece esperarse una ruptura, una desaparición en aras de la amargura de la existencia en el mundo.

El mito (la creación y producción de mitos) funciona como una especie de “cartografía que nos ayuda a orientarnos, que nos permite combatir la desposesión dominante elaborando nuevas figuras de posesión (mapas del laberinto, signos de reconocimiento)”<sup>66</sup>. Los mitos que palián este sentido de desposesión no son sustitutos analógicos, es decir no sustituyen el elemento que fue robado, desposeído, por otro de igual o parecida fisonomía y significado, sino que se impulsa el mito más cercano, el que más posibilidades tiene de prender y el más eficaz entre los posibles, porque siempre, además, el número de éstos es limitado. Los gestos extremos de resistencia al proceso de desposesión que se sufren en los procesos históricos suelen paliarse como vengo diciendo con la creación de mitos. Éstos pueden ser, de hecho la mayoría de las veces son, metanarraciones o relatos reinventados sobre un mito canónico impuesto. Se puede decir que se acepta la imposición de mitos porque de alguna manera los depositarios –en una denominación al modo del cine fantástico podríamos decir ‘los propietarios del mito’- podrán ‘rentabilizar’ emocionalmente su legado. La vida, en tanto experiencia, no es más que un gran adaptador de sentidos de la existencia. Los improvisados, espontáneos o no tan improvisados y

---

<sup>66</sup> Lo dice Amador Fernández-Savater en una reciente (2002) conferencia leída en la Universidad Internacional de Andalucía. Fernández-Savater es autor de *Filosofía de la acción*.

espontáneos narradores de la versión adaptada del mito son elementos insustituibles en la dinámica comunitaria. El relato sustituto desvirtúa el significado genérico del mito para adaptarlo a un sentido particular, comunal. Su fuerza radica en que se convierte en los ojos y la voz de la comunidad, produciendo narraciones que dan sentido a la vida de sus integrantes, que les desaloja por unos instantes del territorio del miedo y el cinismo al que les había llevado la experiencia extrema de desposesión. Este proceso sustitutorio se produce sobre las grandes explicaciones de sentido de la vida, fundamentalmente de las explicaciones religiosas, que por sus características no dejan lugar a la duda ni al recelo. Las grandes explicaciones laicas sólo tienen sentido práctico, son sólo experiencia cotidiana, y como tales susceptibles de tener las características de eventualidad, circunstancialidad y contingencia de lo ordinario. El conocimiento racional y la experiencia práctica no son suficientes para impulsar una transformación social, pues eso se da siempre y en todos los contextos sociales, es, por decirlo de alguna manera, 'de obligado cumplimiento'. Es la posibilidad de trascender lo ordinario y cotidiano al plano espiritual, o mítico, lo que otorga sentido común (en su acepción más genérica). Los grandes procesos de secularización han fracasado relativamente en esto, pues los grandes metarrelatos laicos (el Estado garante, la democracia, los valores cívicos, la hacienda pública, el reparto de recursos económicos, etc.) sucumben porque no es intrínseco a ellos la vocación de eternidad, de perdurabilidad infinita. Al final, el hombre sigue creyendo más en la inexplicabilidad de la dimensión espiritual, que no se cuestiona, que en la tangibilidad de los constructos sociales y culturales, porque sabe que su naturaleza es esa ambigüedad e incertidumbre.

En nuestra vida actual la fabricación de mitos es tan vertiginosa y rápida como los propios cambios que la sociedad sufre (la aldea global, el patrimonio como 'propiedad' e identidad de los pueblos, el mercado como nuevo orden o el consumo como 'salvación', la sociedad del bienestar...); si bien es posible detectar un campo intermedio en el que los mitos laicos, sociales y civiles, aparecen como de naturaleza espiritual: singularmente la televisión y los medios modernos de comunicación (fundamentalmente los lenguajes de la imagen controlada, proyectada), contra el arte y la poesía que pudieran parecer los nuevos mitos espirituales.

Como ya se ha visto, es recurrente durante todo el texto las continuas referencias a mis estudios anteriores sobre música y literatura de tradición oral; en ellos aprendí que lo que llamamos *comunitas* no es una especie de destino inalterable, sobre cuya conformación apenas cuenta la voluntad de las personas. Es esa idea un tanto fatídica (en el sentido de ‘destino’) con que Durkheim definía la solidaridad social. En cierto modo es verdad que la dimensión social es algo ineludible, en el sentido más profundo en que afecta a la propia naturaleza humana, definida hasta la saciedad como obligadamente social, como una gregariedad *sui generis* que identifica nuestra condición. La forma más significativa en que hombres y mujeres luchan por desembarazarse de ese fatalismo social es siempre la acción creativa, lo que en la última moda de expresión disciplinar se viene llamando la acción performativa. Y a la vez esa misma dimensión creativa es la que afila los fundamentos de cohesión social. Claro que esos fundamentos (cada uno de los cuales es, identificado como rasgo mínimo de sentido, en la terminología que yo propongo, un herema) tienen fisonomías, formas y significados distintos, los que le dan el tiempo y el espacio, esto es, el trayecto histórico compartido. En la puesta en práctica de la reproducción de pautas asociadas a la música y al relato oral se daban cita a la perfección esos rasgos de determinismo social (la solidaridad mecánica, no dispuesta o inconsciente) y la voluntad de trascendencia. Y hay una especial conciencia de esta profundidad trascendente en los momentos creativos, los de la música y el relato mitológico en un lugar muy destacado del conjunto de las prácticas sociales.

En uno de los ejercicios de micro-observación con que necesariamente hay que aproximarse a estas expresiones comunicacionales cuyo medio es la música y el relato (éste como narración mítica), es decir aquello que en un lenguaje ya muy trasnochado llamábamos folclore o literatura popular, llegué a profundizar en los pormenores semiológicos de uno de esos relatos, en un ejercicio más guiado por las sugerencias analíticas de M. Bajtin que por las de los grandes folcloristas. Se trata de un pequeño fenómeno, en esta línea de la que estoy hablando, pero muy significativo, a tenor de que lo integran todos los rasgos de las grandes creaciones mitológicas. Intentaré explicarlo en una mixtura de elementos intelectuales y vivencias propias:

En una pequeña zona rural ubicada al noroeste de ese lugar que por muchas razones está sirviendo como referente a este trabajo, el Santuario de El Saliente, se dio un



acontecimiento que podemos enmarcar en el seno de un fenómeno no muy lejano en el tiempo, y de grandes connotaciones de reificación mitológica, que viene conociéndose como 'bandolerismo'. Hay en Andalucía, y en general en todo el territorio español, grandes y contundentes estudios sobre ese fenómeno, podemos recordar por ejemplo la monumental obra de Constancio Bernaldo de Quirós. El bandolerismo, un fenómeno, como digo, genuinamente español con un poderosísimo efecto sobre el imaginario colectivo, se desarrolló desde finales del siglo XVIII hasta bien entrado el XX, y consistía (lo diré de manera muy resumida y por tanto abusiva) en que los 'fuera de la ley' se hacían fuertes en las serranías de la geografía peninsular burlando a sus perseguidores, los agentes de la autoridad. No es un fenómeno histórico delictivo único, pues en otros lugares de Europa y del resto del mundo se da de sobras y aún en la actualidad, pero sí que en la forma en que se dio en la España de ese tiempo tiene características muy especiales y particulares. Los viajeros románticos europeos en sus descripciones sobre el país no pueden por menos que abordar de manera obligada ese curioso fenómeno, incluso antes de la avalancha de esos primeros 'turistas' románticos la literatura sobre los bandoleros españoles ya era abundante.

Los hechos históricos asociados al bandolerismo fueron característica fundamental de nuestro siglo XIX, y se fundamentan en una serie de constantes que pueden resumirse en las siguientes: un hombre noble y honesto, aunque no virtuoso, se ve obligado, casi siempre por una venganza amorosa, por la rebeldía ante una injusticia o simplemente por un accidente o un error judicial, a refugiarse en el monte y allí se rodea de secuaces de diverso pelaje, de ahí el nombre de bandolero (el que tiene o forma parte de una banda). La figura del bandolero ha tenido siempre una fuerza prodigiosa para instalarse con destellos de mito en el imaginario colectivo, con parecida fuerza a la que hoy consiguen los superhéroes cinematográficos americanos. El bandolero siempre es un hombre cabal y justo, sobre todo justo, aunque sea violento y malencarado; y posee de manera natural muchas de las virtudes del héroe mítico. El imaginario social deposita en él las esperanzas de despojarse de los yugos del poder corrompido, del ejercicio arbitrario y discriminado de la justicia. En la España de la época, en la que el régimen político real era el caciquismo, la figura del bandolero era esencial en esa reivindicación callada de la justicia. El hombre valiente que era capaz de enfrentarse al poder caciquil y que podía después socorrer a los más desprotegidos. Los casos que aborda de literatura de género son numerosos, bien

descritos y con suficiente despliegue documental; pero el relato oral popular tiene sus propios fundamentos, sigue sus itinerarios de mitificación, es claramente y en este sentido, performativo, porque siempre añade algún elemento sustancial, no a la información narrativa, sino a ese campo insoslayable del dominio imaginario mitológico.

Se produce además el hecho histórico singular, dadas las circunstancias del momento, de que, en la España de la posguerra, al fenómeno del bandolerismo siempre presente en el ideario popular (a manera en que en el reparto de personajes cinematográficos impera el *cow-boy*) se suma otro no menos impactante que es conocido en la historia con el de ‘maquis’.

Verdaderamente, ambos fenómenos comparten muchas de sus características esenciales: la desprotección legal, la marginación, la huida y la clandestinidad, el ideal justiciero, la lucha quimérica... Con el nombre de maquis se conoce a los desertores del ejército o de la guerrilla miliciana españoles que, después de la Guerra Civil de 1936, optaron por refugiarse en las montañas y otros sitios despoblados y de difícil acceso (a imagen de aquellos bandoleros románticos) para burlar la acción represiva y el escarmiento sumarísimo de los ejércitos vencedores en la contienda. Fue un fenómeno complejo, no ya por la disposición de los elementos formales que lo definen e integran, que suelen ser bien sencillos, sino por la especial mistificación que se desprende de su asociación con el bandolerismo romántico. Los ‘nuevos’ bandoleros maquis, dejan en la mayoría de las ocasiones de ser militares derrotados y huidos para convertirse, por obra y gracia de los procesos imaginarios, en caballeros liberadores de la España profunda y rebelde.

La serie de sucesos que se dio en esta pequeña zona próxima al Saliente, que digo, es una imagen perfecta de esa mezcla entre bandoleros y maquis; entre elementos románticos y guerrilleros. Los personajes, aunque perfectamente identificados y pertenecientes a la población general pasaron de inmediato al campo imaginario del mito a través de esos procesos de difícil definición, que apenas pueden ser explicitados sino es porque sus exposiciones sean de su misma naturaleza: poética (en los terrenos de la *mitopoiesis*). Y, evidentemente, no me refiero al hecho de que sean relatados en verso por los poetas populares, tan atentos siempre a estos menesteres, sino que invoco el sentido sensible del término, el poder emotivo de las palabras dispuestas en y para esa

trascendencia del lenguaje corriente. Porque, además, como buen proceso de mitología social, los hechos tienen su versión literaria en el imprescindible romance.

Los hechos reales, que yo tuve ocasión de rastrear e investigar, en ese ejercicio científico que tantas veces es un destripamiento de la poética intrínseca, y que en aras de una certeza histórica acaba arruinando la vena lírica, metafórica y sentimental, como el hecho absolutamente prosaico de destripar un poema, son sencillos:

Unos huidos –maquis- de la represión militar, finalizada la guerra [en abril de 1939], y después de al menos un año de peripecias, vinieron a parar a estas latitudes en las que no había ningún antecedente de hechos parecidos, si bien en una serranía próxima, los Filabres, si se conocían casos de resistencia y algunos focos maquis. Estos hombres tenían necesariamente que convertirse en forajidos, porque aunque hubieran contado con el apoyo y la ayuda de parte de la población, como de hecho algunas veces sucedió, esta población siempre era la más desfavorecida, y es fácil suponer que inmediatamente después de una guerra las intendencias fueran escasas y bastante hacía esa población con sobrevivir como para encima ayudar a otros. El mito popular adjudicó rápidamente a su bando la mecánica de que los bandoleros robaban a los ricos para auxiliar a los pobres, pero lo cierto es que la necesidad era mucha y las ocasiones que se presentaban para saciar el hambre pocas y peligrosas, y escasas veces había lugar para discernir sobre ese asunto. Los maquis se habían arrimado a un tipo que hoy llamaríamos ‘problemático’ de aquella zona, o quizás el tipo en cuestión fuera el que se agregó a ellos; de cualquier forma, entre todos organizaron una verdadera partida de bandoleros, al más puro estilo andaluz, ya trasnochado y con pocos visos de éxito, pero así fue. La recreación popular de los hechos diseñó, en un cortísimo espacio de tiempo, el carácter de los personajes con todos los atributos de los héroes (y curiosamente del héroe cinematográfico *avant la lettre*<sup>67</sup>), y vino a ensalzar la figura del que era de la tierra como ‘cabecilla’ de su banda. No sé si tendrá que ver el hecho de que este personaje ‘glorificado’ (aunque fuera con episodios negativos) fuera comarcano para llevarlo al terreno de los héroes, lo cierto es que en un repaso a los hechos reales éste no parece ser justamente el personaje al que más valores adornasen.

---

<sup>67</sup> Lo digo de esta forma porque, aunque el cine existía evidentemente desde hacía bastantes décadas, en estas latitudes era aún un espectáculo casi desconocido, y poco pudo influir la imaginaria cinematográfica en la ‘construcción’ de los personajes de nuestra historia

Se trataba de ‘El Carbonero’, un tipo bullicioso, con problemas de sociabilidad y claramente tendente a la actividad delictiva antes que a otros quehaceres. Así la banda quedó compuesta, según se citaba como una retahíla, y muchas veces casi como una letanía, por El Carbonero, El Espadilla, El Gibao, El Veneno y El Tiznajo. Como puede verse toda una nomenclatura asociada al fenómeno del bandolerismo desde más de un siglo y medio antes. Yo llegué a pensar que esos apodos no eran los propios de los personajes en cuestión y que se trataba de la identificación que el imaginario popular, desde bien temprano como digo, hacía de ellos. Además tengo la constancia de que eran 4 y no 5 los bandoleros, aunque a veces se les unían otros que intentaban operar en comarcas cercanas a la suya.

Yo he tenido ocasión, a lo largo de mi aproximación a los hechos históricos, de ver las fotografías que de dos de ellos, ya muertos, había hecho la guardia civil. Fotografiar los cadáveres era y sigue siendo lo habitual cuando no se conoce la identidad de los fallecidos; y uno de ellos era llamado con dos de los apodos antes mencionados. Cuando se ven las fotografías de los dos muertos en enfrentamiento con la guardia civil, a los que pusieron con la cabeza sobre una piedra para que la cámara pudiera fotografiar sus rasgos, y sus trajes del ejercito republicano, lógicamente despojado de sus emblemas, se puede entender algo de los hechos y se tiene la ocasión de dimensionar cómo funcionan esos mecanismos colectivos capaces de convertir unos acontecimientos sin trascendencia aparente en todo un mito que a partir de entonces se gobierna y se compone internamente con sus propios recursos narrativos en lugar de con la versión más o menos acertada de los sucesos verídicos. Sobre El Espadilla, que funciona en el relato popular como el contrapunto oportuno del héroe, se sabía que era un militar de baja graduación y se conocía su nombre verdadero (Melchor Alonso, y puede que su apodo se daba a la abundancia en su zona de nacimiento del apellido Padilla) y que era procedente de la ciudad de Cuevas de Almanzora, por eso no había fotografía suya en las actas de defunción.

La banda había actuado previsiblemente desde el segundo semestre de 1940, hasta que en la primera mitad de 1941 la situación de enfrentamiento con las fuerzas de orden público se hizo insostenible. La comandancia provincial de la guardia civil mandó un destacamento de intervención que, ayudado por los guardias de los acuartelamientos de la comarca, rodeó a los bandoleros en el cortijo de Los Ram, después de haber sido avisados

de esa circunstancia por un vecino del lugar, que no mucho después fue designado guardia civil como recompensa por sus decisivas informaciones. En los enfrentamientos murió un agente y tres de los bandoleros: El Espadilla, El Gibao y El Veneno. El desenlace, en cierto modo precipitado y más o menos imprevisto, de los acontecimientos es narrado de manera desigual, como no podía ser de otra forma, y proyecta dos 'realidades' distintas. Por un lado resulta ser el episodio central de toda la historia, que se complementa con la posterior muerte, también por hechos de armas, del cabecilla, El Carbonero, en otro cortijo no lejos del primero y no mucho tiempo después; de él parten clara y separadamente las dos versiones principales de los acontecimientos, y otras pequeñas narraciones subalternas y periféricas del relato central que funcionan como yacimiento de pequeños momentos fabúlicos de los que se ha alimentado la imaginación popular para armar la urdimbre del mito. El romance funciona de forma incuestionable como nutriente de la imaginación, como en una repetición sublime de cómo las grandes producciones en verso, las leyendas, las epopeyas, los grandes relatos míticos, reifican en el imaginario colectivo.

La verdad de los hechos no interesa a nadie, no importa demasiado, no tiene trascendencia como traslación verídica de lo sucedido; los personajes y el haz de pequeños detalles están encaminados y sólo tiene razón de ser reproducidos en tanto que redondean y dan contundencia legendaria al mito. El día definitivo de la consumación de los acontecimientos y la noche anterior se respiraba ya la atmósfera de la tragedia, el instinto de los protagonistas, acerado por la evidencia de la persecución y por la inminencia del fatal desenlace, les llevó a comportarse como forajidos para quienes todo acaba, a desafiar fatídicamente los momentos en que la muerte y la vida equiparan su valor, en que las posibilidades de vivir o morir se enredan en un juego dramático. Los bandoleros habían hecho rehenes a varias personas de una aldea próxima a los cortijos del desenlace y se hicieron acompañar por varios correligionarios, amigos anteriores de El Carbonero. Unos voluntariamente y otros no tanto, consintieron seguir el deseo de los insurrectos esa noche; nadie sabe a ciencia cierta que fue lo que sucedió en el interior del cortijo durante la noche y la madrugada del asalto por las fuerzas del orden, excepto por lo que, ya en tono decididamente épico, cuenta el romance. En el fragor del tiroteo y de las bombas de mano, los rehenes, que habían sido atados a las ventanas como blancos humanos para impedir la acción de los guardias, se liberaron inopinadamente de sus ligaduras y haciéndose con uno

de los mosquetones acabaron, desde el interior, al menos con El Espadilla, que ejercía como jefe de operaciones bélicas por su condición de militar de más alta graduación, e hirieron a uno de los otros dos; el resto ya fue obra de los guardias. Y, a todo esto, El Carbonero escapó utilizando una argucia en la más pura tradición bandolera andaluza para burlar a los guardias (cuenta el romance y la voz popular que, entre dos luces, las del amanecer, cuando todo estaba a punto de acabar y habiendo pedido los guardias que los que quedaran con vida salieran ‘haciendo palmas’ para evidenciar así que iban desarmados, El Carbonero aprovechó la confusión del momento y ‘haciendo palmas’ se fue perdiendo por el barranco hasta desaparecer). Sólo que la disposición del cortijo, la abundancia de efectivos y las características del desenlace apuntan a que la realidad fuera que en el interior del cortijo, y viéndose los bandoleros ya perdidos, El Carbonero y sus conocidos traicionaron a los otros miembros de la banda, a los que dejaron a merced de los rehenes una vez que a éstos los hubieron liberado y entregado algunas armas.

Yo he conocido a algunas personas que fueron protagonistas muy cercanas de muchos de los acontecimientos que rodean la leyenda, y todavía hoy vive un buen número de gente que conoció los hechos de primera mano o que los conocieron de forma más indirecta. Viven algunos hermanos de El Carbonero y su padre era una persona que visitaba la casa de mis abuelos con cierta frecuencia y que yo llegué a conocer. De las familias tanto de los rehenes como de los acompañantes viven numerosos miembros, que han escuchado en sus casas las versiones más directas de esta particular historia; y es más, uno de mis más significativos informantes durante mis investigaciones sobre la música oral en estas comarcas, vivió muy directamente los últimos acontecimientos de la banda pues era habitante de un cortijo muy próximo al de los hechos, además de que éste también era propiedad de su familia. Y debo decir, en honor a la verdad, que este hombre ha sido uno de los máximos artífices en la consolidación mitológica de este episodio histórico de bandoleros. De hecho, cuando Blas, que así se llama la persona en cuestión, relataba los hechos lo hacía con una solemnidad y con unas maneras especialmente articuladas para dar a los hechos naturaleza de mito; él conocía perfectamente a El Carbonero y a toda su familia, como a todos los que lo acompañaban aquella noche, sin embargo hablaba de ellos en una suerte de tercera persona, en una forma impersonal y distante que acababa

disponiendo una especial atmósfera, la del relato enfático, la misma que produce la epopeya y el romance, la que reside en las estrategias del relato mitológico y lo hace posible.

Esta intención de alimentar imaginariamente el relato se hace patente cuando es posible ponerla en relación comparativa con otros relatos prosaicos y veraces de los mismos acontecimientos. Yo me he informado indistinta e intencionadamente en dos fuentes orales en principio igual de legitimadas y directas: la de Blas Martínez ‘el Cojo’ y la de José Sola ‘de los Ram’. El primero es poeta y músico. Poeta es el nombre que se da en esta región, como en otras de Andalucía, a las personas con facilidad de trovar, de componer coplas y rimas en verso con las que se nutría gran parte de la tradición musical de la zona, que es, a la sazón, extremadamente rica en esa práctica. Blas, por tanto, tiene el poder de ‘inmortalizar’ en coplas y versos las contingencias cotidianas de la comunidad, convirtiéndose así en un bardo, un poeta, en toda la extensión social del término. El segundo, José, es comedido y prudente, un hombre práctico y pragmático; cuenta su versión de los hechos con un realismo y una ponderación extraordinarias, no se desprende de ella la más mínima concesión a la fantasía, no deja nada al campo imaginativo ni a la posibilidad de fantasear, cierra todas las puertas a la fábula.

Son dos polos alejados entre sí y en cierta forma complementarios, como la vida misma; la alternancia de las dos posiciones fundamentales sobre la existencia como correlato de la forma dual a que está sometido nuestro conocimiento del mundo. José me hablaba de la holgazanería de El Carbonero y de su tendencia peligrosa a obtener beneficios sin esfuerzo, y también de la mala vida y el presumible destino trágico de sus acompañantes, para los que la guerra no había terminado y que sólo concluiría con la muerte o la prisión. Blas contaba en clave retórica cómo alguna vez se entrevió un crucifijo que El Carbonero llevaba bajo la camisa; o aquella ocasión en que, en una fiesta patronal, estuvo bailando con todas las mozas de una pedanía cercana y bromeando con los hombres, y que cuando se despidió, sentenció con rotundidad: “Decidle a los guardias que El Carbonero ha estado aquí todo el día, y lo que habéis visto que ha hecho”, un episodio de todo punto imposible puesto que en aquella aldea El Carbonero era tan conocido como en la suya propia.

El romance y los relatos de Blas se desarrollan en la misma dirección, la que injerta el carácter de mito en el imaginario colectivo; la versión de José es discordante

porque es real, verídica, y porque despoja a la historia de sus elementos fabúlicos. Pero, como hemos visto, no basta con que el relato sea ficticio y falte a la verdad de los hechos o al rigor histórico, la impronta mítica no la da la expresión fantástica e irreal sino que la imprime la inspiración creativa, el verso y su fuerza lírica, la función que el lenguaje tiene reservada para esta dimensión.

Salvando las distancias que hay que salvar, el mito religioso mariano de El Saliente se desarrolla bajo parámetros de reificación social parecidos. No importa la veracidad de los hechos, es más, cuanto más próximo a lo fabuloso sea el relato de éstos, más posibilidad de éxito tiene el intento mitológico. En realidad lo importante no son los acontecimientos sino la posibilidad posterior de ser relatados.

Lo que digo es que hay una predisposición al mito; hay una forma de abrir los poros del tejido sensible, el del alma, para que entre con libertad el flujo mitológico; o se puede decir, una especial sensibilidad para dejar que lo legendario se adueñe de ese terreno paralelo y superior que se sitúa al margen de lo estrictamente racional. Se trata de unos mecanismos que posiblemente tengan mucho que ver con lo que Noam Chomsky propuso como teoría generativa, y en mayor medida con el desarrollo de esas tesis que se llevan a cabo en el Instituto Tecnológico de Massachusset por uno de sus discípulos, Steven Pinker.

Como es sabido, Chomsky se situó, en plena hegemonía de la explicación estructuralista, frente a la idea de que todo aspecto de la práctica lingüística era arbitrario y convencional, según la más consensuada de las propuestas de F. de Saussure. Para Chomsky era cierto que la naturaleza de los términos léxicos, de su basamento fonético y de su relación con el campo semántico son de carácter arbitrario, esto es, podían haberse dado con otras morfologías y haberse propuesto con otros significados. Sin embargo, destacaba, hay una capacidad inherente a la condición humana en virtud de la cual podemos construir sentido a partir de esos elementos arbitrarios, y esa capacidad, como inherente, no es, no puede ser arbitraria. Es la facultad comunicativa lingüística que trasluce en la capacidad sintáctica. Es decir, en el ser humano, por influjo de su propia naturaleza, hay una predisposición natural a la construcción de sentido, esto es, la concatenación sintáctica, para producir mensajes a través de la utilización de elementos lingüísticos, éstos sí de naturaleza arbitraria, y que son aprendidos previamente por procesos repetitivos. Dicho de otra forma, los términos léxicos, las palabras, de un idioma se aprenden obligadamente, y se



aprenden por imitación; pero la capacidad de poder emitir un mensaje con significado y sentido a partir de la concatenación de esas palabras es algo inmanente, está depositado como facultad inherente en el alma humana. Steven Pinker, un neurobiólogo del equipo de Noam Chomsky, está identificando las áreas del cerebro donde radica esa facultad sintáctica del ser humano.

El mito, como ya estableció en su día Lévi-Strauss, se constituye de la misma naturaleza que los procesos del habla; o diríamos, que los mecanismos por los que el habla se reifica en el cerebro humano haciendo posible su práctica, son los mismos por los que se naturaliza el mito, pues éste no es más que un ‘ejercicio’ expansivo que pone en relación los elementos internos y externos que toman parte en cualquier proceso comunicativo. Puede decirse, el conocimiento humano se nutre de igual forma por percepciones de la realidad tangible como por emociones de la realidad sensible.

Esos dos extremos de la mecánica cognoscitiva humana se dan cita continuamente en cada acción, experiencia, representación mental o simbólica, en cada cosa que el hombre hace o piensa. Como de igual manera se dan en convivencia, algunas veces enfrentada, el lado prosaico y el creativo, el material y el intangible, el práctico y el gratuito... La sempiterna dualidad del alma, la forma dual –binaria- de nuestra adquisición de conocimiento, la que en mi relato representan las opciones mantenidas por Blas, en un extremo, y por José en el otro. Pero ambas son necesarias, complementarias; ambas se ayudan y se son imprescindibles, porque una existe en virtud de que puede contraponerse a la otra.

Esa predisposición a la impregnación del mito se detecta fácilmente en los relatos, en la narración fabulizada de las andanzas de los últimos bandoleros románticos; pero también en la decisión de los músicos populares de cumplir su ‘obligación’, aunque sea con escasísimos medios (ver en el capítulo XV), aunque verdaderamente no exista más que esa voluntad de repetir el acto. Y, cuando a pesar del conocimiento de las torpezas humanas se persevera en lo esencial, ahí aparece con toda su fuerza esa voluntad trascendente -porque es instintiva, intuitiva-, esa tenacidad en la revivificación de los mitos, porque se entienden como heremas, porque se necesitan como sustento del alma. Por eso, a pesar de los desmanes de los hombres que han custodiado El Saliente y de que todos conocen las flaquezas de personajes que han ejercido poder en esta y en otras instituciones

intermediarias entre lo sagrado y lo humano, esa predisposición a una inundación de los reflejos de lo sobrenatural, lo que está perfectamente teorizado como espiritualidad en cientos de tratadistas, no se ve mermada.

Esa predisposición intuitiva se ha asociado frecuentemente a la devoción religiosa, y puede que en buena medida esa asociación sea real; pero, aun cuando se supera o se trasciende ese motivo, la predisposición de la parte sensible en el hombre, lo que vengo denominando -entendida en el más amplio de los sentidos, y aun en el secular- alma, a obtener su sustento desde la posición religiosa, se articulan siempre otra serie de sustitutos: la dimensión estética o el arte, la contemplación de la belleza natural, la poesía... o incluso los nuevos referentes de sentido social, eso que tan acertadamente se ha llamado nuevas religiones, los grandes eventos deportivos con sus superhéroes, los personajes públicos y famosos, las estrellas de los medios y del cine, etc. En nuestro mundo actual toda una gama de 'ensueños' que vienen generalmente marcados por ese hedonismo del mercado o por la magia de los nuevos medios de comunicación, de los que se ha dicho muchas veces ser una fábrica de sueños. Precisamente hoy, debido a esa velocidad extrema en los cambios que caracteriza al mundo actual, surge el desasosiego de no identificar con acierto esos sustentos espirituales de los que vengo hablando, y sobre todo nacen y se reproducen dudas acerca de si será válida esa sustitución de valores que parece llevarnos a un mundo deshumanizado. Eso, por no hablar de la sensación de orfandad de referentes categóricos, de esta desilusión y descomposición del mundo posmoderno y poshumano que parece situarse de espaldas a todo sentido.

Desde luego, desde donde hoy mejor se identifican los efectos de esa pérdida de sentido es en las periferias sociales, en los límites, según la idea filosófica de E. Trías. Que no son propiamente márgenes sociales, en el sentido de desprotección e indefensión que damos hoy a la noción de marginación; sino que por el contrario son marginalidades, espacios sociales liminares con respecto a los nuevos 'centros' de sentido: el mercado, la información global, las ideas de nuevo Estado y la gran economía mundializada. Los nuevos referentes, amparados siempre en la imagen proyectada por los medios que determinan la comunicación de masas: el singular culto hedonista al cuerpo; la juventud como valor arrollador frente a la idea de senectud, que arrastra una infravaloración un menosprecio, cuando no directamente un desprecio, de lo que envejece, como signo de

decrepitud. Justo lo contrario de lo que hasta no hace mucho la sociedad estimaba como valores necesarios.

En la pequeña parte social en que se referencia mi estudio, en un análisis que como he dicho va incesantemente de lo micro a lo macro observacional, la expectativa se debate entre dos extremos de parecida fuerza e intensidad: por un lado, el desasosiego de los vertiginosos cambios con ese arrastre de valores que parece llevarnos a la descomposición definitiva de todo orden, con lo que ello conlleva de temor a la incoherencia y a la pérdida de sentido; y por el otro, la evidencia de un mundo económicamente más relajado, que se deshace trabajosamente de viejos lastres sociales y que está propiciando, en lo tangible, unas grandes ventajas. Las dos partes de la ecuación del sentido moderno de la vida andan en una imaginaria relación de proporcionalidades inversas: parece que cuanto más solucionadas están las necesidades perentorias, más peligro de desintegración del orden existe. Y, por el contrario, la nueva vida relajada y fácil (con respecto a épocas anteriores vividas) requiere una pérdida paulatina de cobijos espirituales, y ello parece deberse a la multiplicación y dispersión de referentes de sentido.

## CAPÍTULO VII

**PONER PUERTAS AL TIEMPO: UN ENSAYO HISTÓRICO ANTROPOLÓGICO  
EL MITO RELIGIOSO. RECORRIDO HISTÓRICO-DEVOCIONAL**

**Un *a priori* relativo al porqué del estudio de la fundación y otras fuentes  
históricas. Justificación de la gnoseología**

Mi intención cuando estudio los antecedentes históricos de la fundación del santuario, recreándome en los detalles de la unamoniana intrahistoria, que yo llamaría ya entresijos etnohistóricos, no es exactamente la de señalar su origen y la génesis de su erección, que también, lo mismo que tampoco lo es construir un marco de referencia para una sistematización o un estudio secuenciado de evolución histórica lineal. Mi intención en esto es gnoseológica. Es decir, no me importa tanto 'la fecha' como inicio de una tradición o como 'punto de partida', sino cuáles han sido las circunstancias y contingencias que han hecho posible el fenómeno que me ocupa. Detectar la intencionalidad y desenmascarar de esa manera la creencia en cierto determinismo asociado a las formas de fe y devoción como superiores a la inercia histórica.

La gnoseología es una hermenéutica especial que no se contenta sólo con ‘navegar’ por los conocimientos expresados en los textos, sean éstos del tipo que sean (libros, documentos, testimonios, fragmentos sociales), o por expresarlo con más rigor diría que la hermenéutica es un recurso gnoseológico. En este sentido, la gnoseología no tiene sólo el referente nutricional de los ‘textos’, sean estos de la categoría que sean, incluyendo en ellos las propuestas de los semióticos estructuralistas de la ‘realidad’ como texto. A esta disciplina ‘interesa’ lo que se ha dicho, lo que se ha expresado en textos o lo que éstos independientemente de su autoría y de su existencia misma han dicho. La gnoseología es puramente la ciencia del conocimiento, sin referentes ni fuentes establecidas; en ella cabe y ella recurre absolutamente a todo. Todo es una fuente gnoseológica, y ese ‘todo’ sólo tiene los límites del que se sumerge en sus posibilidades: todos los secretos, los misterios y las maravillas del mar océano están ahí, en sus aguas, en sus fondos, disueltos y compuestos en sus elementos, apreciarlos y conocerlos va a depender de las posibilidades del que observa y descubre, y sin duda de la capacidad de proveerse de las herramientas y de los dispositivos apropiados para llevar a cabo su empresa, los utensilios de inmersión y de respiración autónoma para que sea posible y fructífera su prospección. La gnoseología observa atentamente las dimensiones humanas, sociales, que no han sido recogidas en los ‘textos’; exige pues una habilidad, una atención especial en advertir lo invisible, lo que la textología histórica ha desdeñado, lo que no ha sido visible para el ojo de la historia.

Esta manera de obtención de conocimiento no anda sobre parámetros consabidos: la linealidad de las edades históricas, la sucesión de lugares y de formas; está por encima de ese orden disciplinario. No son lugares determinados, ni circunscripciones sociales precisas; no hay un tiempo, una edad, una época, porque el conocimiento vuela por encima de las estructuras y de los modelos que nosotros proponemos como estrategias para adquirir ese conocimiento. Es más el dominio del elemento líquido dador de vida, el agua, que una verdadera fuente, en todo el sentido del concepto fuente como perteneciente a un lugar y tiempo. Le interesan las cualidades y la composición del líquido, las formas que adopta y como se adapta al cauce, no a un cauce. Cómo en unos terrenos penetra y disuelve las vetas minerales o cómo resbala y corre por la superficie impermeable de la arcilla, se estanca y se serena o brama, se desborda y encoleriza en olas tempestuosas; cómo disuelve en sí las sales y sustancias de la tierra, rechaza y extingue el fuego, se solidifica con el frío

y se evapora por efecto de los rayos del sol. El agua es la metáfora perfecta de la causa y el efecto del conocimiento, que se adhiere a la superficie y a las moléculas de otros cuerpos, a los que a veces disuelve y descompone, navega en ellos o los profundiza y empapa. Pero también es como el aire, que se impregna y contamina, que absorbe los olores y los colores, entra por los poros y conductos propiciando así la respiración y por ello la vida.

El sentido del viejo lexema <gnos-> (que luego dio la muy significativa forma <co-gnoscere>) supera el encorsetamiento de las formas lógicas de conocimiento, está por encima de las estrategias de la razón, del ejercicio mnemotécnico y sus prótesis precisas, las herramientas de adquisición del saber: el panel prehistórico rupestre, el cuadro, el papiro o la hoja de papel; los dispositivos que nuestra mente nos proporciona para elaborar a nuestra medida una imagen del mundo, el espejo de la naturaleza (R. Barthes, 2001).

Hay una idea interesante en la visión que Roland Barthes tiene del muro: *el muro* como limitación y expansión de la naturaleza humana. La casa, la plaza, el cuadro, el papel (y, todavía, todos los soportes de la escritura), la pantalla... el muro es nuestra versión de la realidad, nuestra explicación de ella. R. Barthes no lo explicita en su texto; su acercamiento al muro, aquí, es con motivo de una reflexión sobre la publicidad, pero su comentario alumbra una extensión de la idea que sólo se ve abocetada en el escrito. “El muro atrae irresistiblemente la huella de los sueños profundos, de las agresiones o de las caricias íntimas; el muro, incluso (y tal vez sobre todo) en su apariencia más prosaica, más desheredada, estaba ya en la piedra del arte prehistórico, en el bajorrelieve del escultor, en la vidriera del vidriero, en la tela del pintor, en la hoja del escritor, en la pantalla del cineasta y casi en la pared interna de nuestro cráneo, donde se trazan nuestros sueños [...]” (R. Barthes, 2001). R. B. insinúa que hay otra versión más elemental y primaria, que es aquel muro atávico casi líquido que nace en la más oscura y profunda raíz humana y que se anticipa y permite los ejercicios verdaderamente humanos el arte, la escritura, las obras. El sueño, la agresión y la caricia son aquí el resumen de la naturaleza humana: el inicio del pensamiento y los dos instintos persistentes. En el de la agresión concurren todas las actitudes humanas que tienen que ver con la demarcación de su espacio vital; en el de la caricia, todas las demás. En esa convivencia del lado *sapiens* con el lado *demens* a la que ha aludido a lo largo de buena parte de su obra Edgar Morin.

El muro es el castigo impuesto al género humano tras abandonar el paraíso, es el destino de los hombres que incapaces entonces de percibir sin pensar tienen obligadamente que recurrir a él, que explicarse lo que ven; así visto el lenguaje es un muro, pues en él representamos la realidad. El muro nos acompaña pues en nuestra existencia, y nuestra existencia es el muro y su reflejo. Puede pensarse que en nuestra época, introducidos en el tercer milenio de nuestra era con su carga mítica de ruptura con toda modernidad y constituida de futuro puro, cuando ineludiblemente avanzamos hacia unas nuevas formas intelectivas referenciadas en el poder visual de la imagen, el muro se desvanece y cae como los símbolos de la vieja sociabilidad humanística. Todo es incertidumbre en este futuro abierto que parece no necesitar una solidaridad pactada, en la que al modo de la sociedad preconizada en las obras de A. Huxley. El muro caerá definitivamente cuando no queramos ni tengamos que conocer nada del vecino, cuando no exista nexo entre las células del cuerpo social y éstas hayan aprendido una autonomía plena. Al desconocer de dónde vienen las cosas o al ignorar la procedencia de lo necesario el muro se difumina y desaparece, pues no hay un horizonte compartido, no existe un líquido amniótico necesario. Todas estas premoniciones vienen anunciadas desde hace tiempo por el arte, que fue el primero que prescindió de un orden, del muro como representación y soporte; pero también lo hizo la comunicación que vehicula la imagen. Cuando Sloterdijk duda de la eficacia futura del humanismo para seguir siendo una explicación aceptable de la experiencia vital, se refiere sobre todo a esa parte en que se desconecta o se rompe el lazo social, intersubjetivo –según él por determinación de la nueva ingeniería genética capaz de producir clones de humanos, según otras lecturas posibles por la disgregación que sufre ese lazo social- (P. Sloterdijk, 2000).

Los tímidos intentos, ilusiones de haber traspasado el muro –que no es precisamente hablar de un estado anterior a su existencia- se contienen de forma embrionaria en esa actividad humana cuya trascendencia pasa excesivamente a menudo inadvertida, la dramatización, génesis de lo que después hemos denominado teatro. En la manera en que la dramatización en sus múltiples formas arcaicas es una mirada sobre nuestra propia mirada: algo imposible, pero tan imposible como habitar el mundo, existir, sin preguntarse por la vida, depositando toda explicación en el nexo natural, en la comunicación cósmica. En ella, en la dramatización, se rompe virtualmente el muro,

podríamos decir que se rompe eventualmente; su poder es ponernos frente a nosotros mismos, sin ningún artilugio explicativo en medio. El arte dramático clásico, al que nosotros hoy apenas damos más valor que el de un teatro rudimentario, encerraba la intención de traspasar el neto sentido de representación escenográfica para buscar inmediatamente un estado alusivo al de preconciencia humana; la forma de situarnos frente a nosotros mismos no es más que una metáfora de ponernos frente a la existencia real sin necesidad del muro en el que se producen los procesos explicativos, alegóricos. La primera representación dramática es la tragedia, y con toda razón, pues en ese tránsito del bruto al humano sólo cabe cerciorarse de las dimensiones de esa pérdida. La antropología, la etnología, es en sí misma un intento de recuperar esa inexistencia del muro, de ponernos frente a nosotros mismos y mirarnos, en nuestro drama, intentando dilucidar qué somos; pero la antropología nació en una edad tardía de la razón, cuando ya no había intención de trascender el muro sino todo lo contrario, entonces realmente la antropología utiliza al otro como muro, y en la perpetuación de los dos roles distintos que se ponen en marcha en la observación y en la emisión de un veredicto –el informe- se viene a constatar este hecho. La observación etnográfica es el lienzo del pintor, el papel del escritor, la pantalla del cineasta, no hay pues trasgresión o eliminación del muro, hay por el contrario asunción de todo su peso civilizatorio, de su valor ‘científico’.

Es conveniente entonces tener en cuenta esta idea que debe funcionar como una premisa del pensamiento, la capacidad intelectual humana necesita el muro (en nuestro propio lenguaje disciplinar, lo que llamamos ‘marco’). Las trasgresiones de este estado de la inteligencia han sido a lo largo de la historia y son constantes pero no ordinarias, hay que buscarlas en el arte y en la poesía si se tiene la capacidad de trascender los formatos, las formas y las estructuras, lo patente y palpable, los modelos, lo explícito y explicado...Prescindir intelectivamente del muro es una tarea más allá de las posibilidades humanas que consiste en renunciar a nuestra propia naturaleza en busca de estados anteriores, de posibilidades límbicas de la existencia que por ello nunca podrán estar sujetas –como lo están- a limitaciones espacio-temporales o a la linealidad con la que concebimos esa relación. La paradoja de la *misè en escène* del pensamiento humano es precisamente llegar a intuir, incluso llegar a comprender, la pérdida de una conexión comunicativa anterior a la palabra y al lenguaje, que son las verdaderas limitaciones de su propia



naturaleza, ‘aprendiéndolo’ o concluyéndolo desde sus juegos infantiles en el muro (estos juegos infantiles son, como cabe entrever, la literatura, la ciencia, el arte plástico... las posibilidades del muro), y con más rigor aún, las grietas, los intersticios del muro (el panel, el cuadro, la hoja de papel, el cuaderno) que dejan ver de manera muy intuitiva, casi elucubrativa, los débiles destellos de la verdad extramuros, el titilar apenas perceptible de los astros que quedan fuera de la luz de la razón; porque al final, según estamos viendo, el muro lo construyen la razón y la lógica, y lo definen la literatura, la filosofía y la ciencia. El último intento de J. Derrida busca precisamente definir qué es deconstrucción y especificar cómo su misión no es un nuevo encuadramiento de las viejas cuestiones de lógica; y se apoya para ello en la literatura filosófica y crítica que más claramente representa la preponderancia de la razón, la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, y cómo a través de ese pensamiento se llega a una idea de arte que, aún admitiendo la incuestionable realidad del marco, establece que es arte lo que supera los ornamentos, los adornos, la intención excesivamente estética, pues para que una obra pueda ser llamada bella, debe quedar excluido todo goce sensorial y, al mismo tiempo, toda aprehensión conceptual. La duda de Derrida estriba en precisar si la obra –filosófica- que abre los ojos a la percepción artística no debe tener las mismas características que exige para ésta o si al final lo que critica como ornamento es, en la propia obra, ornamento. Derrida intenta acercar la idea de deconstrucción a la de instalación en el arte, yo creo que consciente de que la instalación es la trasgresión más clara del encorsetamiento del muro –del formato artístico- propuesta desde la contemporaneidad. La deconstrucción quiere, según apunta el filósofo, como la mayoría de las instalaciones, desmontar la evidencia de la distinción entre el adentro y el afuera, entre lo extrínseco y lo intrínseco, entre lo esencial y lo accidental, mantenernos en esa perplejidad que produce la sorpresa ante lo presuntamente obvio, que es al fin y al cabo lo que la instalación persigue en esa forma en que rompe con la necesidad del marco –del muro-. Ahora falta saber si para las nuevas corrientes críticas de la razón la propuesta de Derrida no es también un alarde de ornamentación, y si la ‘instalación’ es verdaderamente una trasgresión de los soportes artísticos o si por el contrario no va más allá y sea menester romper la idea de lo artístico como algo que se prepara para que esa sorpresa que fomenta

la paradoja no se extinga. Lo cansino del arte es la predisposición, que lima y acentúa a un tiempo dos roles distintos, el del artista y el del espectador<sup>68</sup>.

Esta sutil diferencia entre conocimiento planificado y conocimiento intuitivo, sensorial, o entre estrategias del saber y gnoseología, es muy oportuna a mi argumento. El gnosticismo espiritualista y esotérico se ve reflejado en esta dimensión intuitiva del conocimiento. Algo irracional, no planificado, inconsciente. La preocupación científica ha desvirtuado esa dimensión insoslayable de las formas intuitivas y perceptivas de conocimiento sometiéndolo sólo a su dimensión racional y al mecanismo lógico. Por eso es tan significativo de lo que intento decir un giro dialectal muy utilizado (especialmente en la zona de mi etnografía): se dice de alguien que ‘no tiene conocimiento’ cuando actúa de forma desordenada, violenta e irracional, cuando es evidente su inadaptación al medio social; se dice también de alguien que ‘ha perdido el conocimiento’ cuando se marea o se desvanece, cuando pierde la consciencia.

La gnoseología es pues un recurso que procura adquisición de conocimiento en una especie de trascendencia del esquema lógico, lo cual resulta, como se ve, paradójico y hasta cierto punto contradictorio, pero en esa aspiración humana se encierra la primera disyuntiva de la existencia: poder trascender la razón y la lógica aun a sabiendas de ser esto una utopía. Pero es una utopía como el arte y la poesía, que apoyados en formas de dominio humano, el lenguaje y los pigmentos de color o la piedra, intenta siempre trascender las limitaciones de su entendimiento. La gnoseología es un arte, que se rodea de utensilios y materiales, pero que sólo tiene razón de ser si es capaz de superarlos, de situarse en un plano superior.

Yo me sumerjo en la historia no estrictamente por conocer la sucesión de hechos con que los historiógrafos caracterizan el pasado, sino por entresacar de esos acontecimientos una situación y una consecuencia. Entro en un archivo para que la emoción que procura el tacto y la lectura de documentos y legajos testigos de otros siglos me alumbren algo de la vida que fue paralela a su producción, del caldo de cultivo humano donde se gestaron. Converso y disputo con mis informantes no para que ellos me transporten la ‘verdad’ social, sino porque en sus palabras y en sus gestos, en sus ojos que

---

<sup>68</sup> Jacques Derrida *La verdad en pintura* (Paidós, 2001).

han visto las mismas cosas, intuyo una visión de la vida, esa situación transitoria tan compleja y tan débil a la vez.

Me importan, por ejemplo, los restos arqueológicos y su correcta lectura repleta de datos e información sobre el uso de desengrasantes en la cerámica o el perfecto bifaz de un utensilio de silex, pero no es para mí lo más importante: lo es la constatación de cientos de generaciones sobre los mismos territorios, la constancia del hombre en la lucha con su medio, la evidencia de existencias anteriores que anuncian otras posteriores y a su vez nos hablan de que nada es novedoso ni eterno, de que nunca somos únicos ni singulares, y que si acaso la tan ansiada identidad –social- es precisamente esa difuminación de los órdenes que nosotros hemos impuesto en nuestras formas de conocimiento.

### **El Santuario y la Virgen de El Saliente**

La Sierra de las Estancias (nombre ya de por sí suficientemente evocador) da cobijo en su cara de la solana al santuario de El Saliente, cuya arquitectura se disuelve, muy ayudada por el color, entre los pliegues abruptos del paisaje. El valle triangular, frondoso como todos los oasis, presagia un paso de la sierra hacia el norte (**fotos 2, 3**). En esa hendidura vertical de la sierra, en un saliente vigilado por la mole montañosa mayor del monte Roel está el edificio del santuario. Tiene todos los síntomas de ubicación geográfica de los enclaves arqueológicos propios de aquel territorio, en su inmensa mayoría de adscripción argárica: defiende desde una elegida atalaya el paso más cómodo entre las partes norte y sur de la mencionada sierra. Si no se conoce bien su situación es difícil divisarlo en lontananza aunque el día sea claro y la visión nítida. Luego, a medida que uno se aproxima al lugar, el monasterio se va mostrando en todo su esplendor, esplendor que

comparten, casi por igual, el noble edificio y su entorno natural inmediato. Tiene el color de la misma tierra de alrededor, el suministro de su cantería y los demás materiales de obra procede de los pies mismos del monte donde se ubica, y ostenta las formas serias y regulares de la arquitectura propia de la región, sólo que la exuberancia de su rejería y la monumentalidad de la carpintería le dan la magnífica impronta, la que ha de tener un sagrado lugar de importante referencia para todos en las tierras circundantes.

Desde la explanada del santuario el valle es hondo y discurre en torno al pequeño arroyo, aunque sus márgenes son amplios, hacia el mar intuido más al sur. Las tierras y el clima son generosas y se deduce de la disposición de pequeños paratos y bancales en un equilibrio vertical con la montaña que sus gentes son trabajadoras y expertos hortelanos. Todo es mínimo pero suficiente: unas higueras, un membrillero, varios almendros, granados y los brazales salpicados de olivos por doquier. El terreno escaso y fértil se disputa por igual a la rambla y a las lomas que llegan precipitadamente hasta la misma anchura del cauce. Fuera de este espinazo de verdor, el desierto avanza amenazante a excepción de los montes al oeste repoblados de pinos ya regulares. Al cauce principal acuden otros menores, secos, o con hilillos imperceptibles de agua que acaban dibujando esa urdimbre de ramblas y arroyos que es la traza paisajística de El Saliente. En el vértice del valle, a los pies del monte del santuario está el Huerto de la Virgen, que siempre ha tenido reminiscencias de aquellos donativos que se hacían a la iglesia para lavar en lo posible las mezclas raciales, en aquella época en que descender de otra raza y religión fue un pecado horrible. (**anexo I**)

El Huerto de la Virgen, como no podía ser de otra manera, tiene un lugar preeminente en el imaginario popular. Su pequeño manantial, hoy agotado, ha sido tradicionalmente considerado bendito (no en vano nace de las entrañas mismas del Santuario), por lo que sus frutos también lo eran y permanecían bajo la custodia directa de los ermitaños y los legos que en su momento atendieran la ermita y el resto de instalaciones eclesiales. Hasta tal punto fue así que, tanto los desaprensivos como los incautos o simples desconocedores de la pequeña geografía sentimental de El Saliente se llevaban las pertinentes regañinas por el hecho mismo de permanecer en aquel minúsculo recinto hortelano. Yo recuerdo, y no quiero parecer en absoluto irreverente, que en una ocasión

visitaba aquellos lugares acompañado por un grupo de amigos sicilianos que desde que unos años antes fueron atendidos en mi pueblo por una avería en su automóvil nos visitaban asiduamente. Eran unos muchachos con un interés muy despierto por todo lo que podían conocer de nuestra tierra. Nos encontrábamos en el Huerto de la Virgen, imagen muy deteriorada ya de lo que antes había sido, y comentábamos la belleza abrumadora del sitio coronado por la elegancia sobria de su edificio religioso: muestra insuperable de la interacción humana y natural para conseguir una estampa sobrecogedora. De pronto escuchamos unos gritos destemplados y amenazantes; en lo alto del monte del santuario veíamos la silueta de un hombre con hábito frailuno, cosa un tanto extraña pues ya hacía algún tiempo que los legos del santuario sólo vestían hábitos los días de muy señalada festividad. El fraile hacía aspavientos con los brazos y nos insultaba de una manera escandalosa. Muchos años después he pensado que no hacía otra cosa que cumplir con una obligación sacrosanta: señal era, aquella de que cualquiera entrara en el huerto mariano como san Juan por su viña, de los tiempos paganos y anulados para la fe que vivimos, y como quiera que hay una buena cuesta desde el Santuario hasta el Huerto, el hermano no tuvo más remedio que avisarnos con cajas destempladas y a voz en grito de nuestra evidente desviación. Con todo, los italianos no tuvieron más remedio que rememorar, con la escena, esas películas del neorrealismo italiano que echaron mano de la literatura goliárdica medieval con Boccaccio a la cabeza para transmitirnos una jocosa idea del *carpe diem* en blanco y negro.

El Santuario está edificado en una gran explanada circular en uno de los montes de mediana altura, cónicamente cortado en su mitad aproximada, al que circundan otros de altura mayor. Tiene la fachada principal orientada al sur, lo que en estas tierras no es nada extraño, pues si se tienen posibilidades la disposición siempre es la del sol. De planta rectangular, el edificio es más largo por sus costados que por sus fachadas, principal o trasera. El templo se sitúa en la parte occidental y tiene el atrio al sur y el presbiterio al norte, no obstante su planta está rodeada de otras dependencias menores que impiden que los muros mismos de la iglesia den al exterior. La parte oriental es la dispuesta como convento o monasterio, con su gran claustro central de recias y chatas arcadas y columnas sin concesiones al adorno y de una mimesis perfecta con su marco natural y con las huellas

que en su paisaje han ido dejando poco a poco, con los siglos de por medio, los hombres. En medio de los dos ámbitos arquitectónicos se ubica el pequeño palacio episcopal que es el que da entereza a su fachada, se nutre de más adornos de rejería que el resto y destaca con un gran balcón su presencia central. **(fotos 6, 28, 29)**

Contra lo que indica en un primer momento la fachada, el templo es de arquitectura poderosa y se yergue en una gran cúpula rodeada de otras menores correspondientes a las capillas y al camarín de la Virgen. La proporción de anchuras y alturas del edificio en su solar es lo que más sosiega de su contemplación una vez superada la primera impresión causada por su imbricación en el pardo y arisco paisaje.

Una cosa, sin embargo, sí rompe de manera patente esta especie de conjunción arquitectónica entre el edificio religioso y los cortijos y casas de labor de los alrededores, de la misma fisonomía, a su vez, que las casas de las pequeñas aldeas y los pueblos de la región, aunque más que conjunción se trata de la representación de una culminación lograda en ese edificio principal de la idea de cómo construir propia de aquella zona. Me refiero a la abundancia de ventanas, y puertas en una medida más moderada, todas con una rejería de destacada fábrica. En general, en toda la arquitectura popular y particularmente en estas comarcas que son serranas a pesar de la relativamente escasa distancia con la costa, no es corriente la existencia de vanos en las casas de habitar y menos aún en las de labor o las destinadas para cuadras de animales. No obstante éstas son de buena planta, casi siempre de dos pisos y están hechas con abundancia de piedra en la mampostería de su fábrica y suelen tener un balcón amplio en el sitio principal de su fachada. Los acabados de mortero y cal no incluyen casi nunca sillería, a pesar de que en la zona existen canteras de mármol y granito, y están todas cubiertas de una buena teja árabe. Estas viviendas son, casi en su totalidad, esclarecidas y altas, y aunque se suelen dotar de balcón y algún ventanal de buena luz, las concesiones a los grandes vanos son escasas. **(foto 39)**

La abundancia de ventanas y puertas del santuario y otros vanos tragaluces y huecos fue diseñada con la misma intención catalizadora que el resto de los elementos del edificio. Y ello posiblemente alimentó una de las fórmulas míticas que se repiten en torno al santuario y que tiene que ver con la relación cabalística entre los días del año solar y el número de ventanas y puertas. Se dice que el santuario tiene tantas puertas y ventanas como

días tiene el año. Cifra, por otra parte desmentida por los autores de los tratados señalados y por la evidencia de la constatación real del número de ellas.

### **Fuentes gnoseológicas. Los primeros indicios. Arqueología**

La certeza de huellas arqueológicas anteriores al tiempo al que sin duda pertenece el actual edificio del santuario y la comprobación posterior, en una de esas llamadas excavaciones de urgencia (dirigida por la arqueóloga Carmen Mellado), de aquella evidencia, han dado al sitio, al menos entre los que de alguna manera están interesados en saber a qué tiempo asciende la presencia humana en estos lugares señalados, casi toda su dimensión histórica y protohistórica, sobre todo al comprobar, por boca de la directora de la excavación, que es muy posible que las huellas respondan a un lugar más de culto que de habitación, si bien es una cuestión difícil de concretar cuando, como ocurre en este caso, no hay ningún detalle de absoluta evidencia, y que según la experta “la excavación nos plantea un vacío secuencial entre la edad del Bronce y la Edad Moderna”. No obstante el criterio de la arqueóloga se apoya en toda una acumulación de pequeños indicios. Las únicas evidencias más certeras, posteriores a la actuación arqueológica de urgencia, son las de una cabaña de la edad del cobre, lo que nos indica un lugar deshabitado pero con presencia de actividad y construcción humana.

De todas formas, no es un fenómeno excesivamente extraño la constatación de restos arqueológicos en muchos lugares de nuestra geografía que se relacionan con asentamientos anteriores, sin que esta tenga que conllevar forzosamente una relación de acusa efecto entre las prácticas de épocas tan separadas. Más interesante es quizá el dato arrojado por las excavaciones de que se tratara de sitios destinados a actividades distintas de las de habitación.

De cualquier manera, a la lógica interna de esta aproximación interesa tanto las evidencias de asentamientos prehistóricos o protohistóricos en las inmediaciones del cerro que ahora ocupa el Santuario, lo que indicaría una trayectoria o una tradición de culto

en aquellos lugares (hay que advertir, no obstante, que todas las ‘bocas’ geográficas, o desfiladeros y ramblas que en esa Sierra de las Estancias comunican las tierras del norte con las del sur, casi indefectiblemente, cuentan con restos arqueológicos. Como ya he dicho en otro capítulo de este texto, la pujanza de la llamada cultura del Argar, cuyo centro es ubicado por los especialistas en los campos inmediatos al sur de El Saliente, en los términos de Antas, Cuevas del Almanzora, Vera, etc., sembró literalmente de asentamientos todas las entradas naturales al gran valle central que ocupaba. No es extraño como digo que en esta entrada natural del desfiladero de El Saliente sucediera lo mismo), como el hecho mismo de que a causa de un proyecto de reforma y restauración del edificio se emprendiera una prospección y un informe técnico arqueológico.

Este trasteo en las entrañas telúricas del asentamiento sacro es un resultado evidente del alcance de la desacralización de nuestro tiempo, o dicho en palabras menos rimbombantes, la propuesta de una actuación de restauración que cuente con un estudio arqueológico es una apuesta moderna –en el sentido que al término ‘moderno’ viene dando las ciencias sociales- y en cierta forma sorprendente si evaluamos el extremado celo que los responsables del Santuario han mostrado siempre, con la imposición de una serie de restricciones en el acceso a sus partes en la sombra. Para mi argumento, como vengo manteniendo, de la actuación arqueológica sobre El Saliente se desprenden tres conclusiones bien diferentes: la primera es de carácter científico y técnico, pues el informe de la arqueóloga responsable propone maneras de tratamiento técnico de los elementos a restaurar, además de las formas de consolidar y proteger los más interesantes. La segunda es de orden ideológico, y está bocetada en las consideraciones anteriores: la actuación arqueológica es un signo de modernidad según lo plantea mi estudio. Y la tercera, me aporta varios elementos de reflexión y certifica una idea que expongo en varios momentos de mi texto: la lejanía que existe entre las cuestiones ‘internas’ en torno al Santuario, sean estas históricas, de ordenamiento religioso, de carácter institucional; o las distintas medidas de funcionamiento, las constantes creaciones de órganos de control y gobierno, llámense éstas fundaciones, cofradías, patronatos, etc.; o sobre las publicaciones de los estados de cuentas, incluso los tejemanejes de los custodios del sacro lugar, las rencillas y las tiranteces entre los curas y la gradación y jerarquía de éstos, los pequeños o grandes negocios del despertar turístico, las sucesivas actuaciones sobre el edificio, la producción intelectual y científica sobre el fenómeno histórico, religioso, artístico y arquitectónico; y un larguísimo etcétera, como la programación de fiestas y romerías, la adjudicación de explotaciones, o de responsabilidades; la elección o designación de personas principales en el entramado religioso-social, las cuestiones de propiedad, los viejos litigios, los vetustos y abusivos derechos; pero también los periodos de florecimiento como los de abandono y dejadez... la lejanía, decía, entre todas estas cuestiones de orden mundano –económico, político o religioso- y la respuesta de la gente con respecto al símbolo que allí se guarda.



Se trata de una especie de andar paralelo, cercano y conocido, pero independiente; dos esferas que no se dejan interinfluenciar, y que guardan celosamente sus ámbitos de autonomía: la ‘oficial’ y la personal/social/devocional. Ya he relatado en este texto la sorpresa que me han producido algunos casos de conflicto entre la oficialidad y regencia del edificio y el común de los ‘usuarios’, que siendo algunos de ellos susceptibles de haberse solucionado en los juzgados, han pasado al ‘olvido’ ayudados de una condescendencia muy especial, una especie de certeza de que la dimensión mundana tiene sus propios mecanismos de funcionamiento que no tienen por qué interferir en otras de diferente orden como son las fideísticas, y según mi óptica, espirituales (si bien, me apresuro a matizar, en una versión secular y moderna).

Esta cuestión de la excavación arqueológica, y de su informe, que verdaderamente desvela algunas particularidades muy interesantes sobre la larga vida del Santuario, sus antecedentes y su propia construcción, como son por ejemplo la comprobación fehaciente de las canteras que sirvieron la piedra de sillería, o las caleras que proporcionaron la cal, etc., sólo tiene, a mi modo de ver, un parangón, en su dimensión ideológica, con el intento que se auspició a comienzo de la década de los años 70 para convertir parte del edificio en un albergue juvenil, y para ello se acondicionaron varias salas y se amueblaron adecuadamente para esta función. Aquello fue también un intento de abrir definitivamente el Santuario a la sociedad y a otros usos no específicamente religiosos (si bien es verdad que en la época [década de 1970] sólo se pensaba en juventud católica y afecta al régimen]), pero fue un intento vano, infructuoso. Pronto, la mecánica aglutinante, el enorme poder de absorción de todo el fenómeno religioso, histórico y simbólico de aquel complejo sacro terminó por devorar la iniciativa, cuyas infraestructuras todavía duermen un sueño plácido y obsoleto en las entrañas del monasterio.

### **Historia y fundación. Barroco e Ilustración**

Sobre la trascendental importancia del siglo dieciocho para la conformación de los rasgos sociales que caracterizan a la modernidad estas páginas no van a insistir demasiado, antes bien van a partir de esa evidencia histórica, van a considerar el llamado siglo de las luces como un hito referencial ineludible de los estudios sobre todos los aspectos sociales e ideológicos –por tanto también devocionales- de la modernidad. La configuración poblacional, la propia estructura social, me atrevería a decir que incluso los diseños urbanos, la ocupación racional de los territorios son deudoras de esta época de la ilustración. Pero más allá aún, los parámetros morales o éticos, los gustos, las maneras de cortesía, el imaginario y gran parte de las pautas de conducta y relación social vieron la luz en este siglo de las luces, aunque se hubieran incubado en siglos anteriores.

Si esa relevancia del siglo de las luces en la conformación de las maneras de la modernidad tan puesta de evidencia por autores de uno y otro signo tiene importancia fundamental en todos los ámbitos de la vida, es en algunas zonas en particular donde puede apreciarse todavía en toda su dimensión la influencia decisiva del setecientos en aspectos como los señalados más arriba, aspectos que como digo van desde la propia forma urbanística y arquitectónica hasta la jerarquización social –si bien ésta naturalmente aparece cada vez más difuminada y forma parte ya del dominio simbólico y representacional- pasando por la crucial determinación que tiene en imaginario social.

Lo que tan acertadamente T. Adorno y M. Horkheimer llamaron ‘dialéctica de la ilustración’ ha ocupado sin duda el centro de la reflexión de todos los autores al menos desde Nietzsche en adelante, o como mínimo ha sido la preocupación fundamental desde la que venimos llamando filosofía de la sospecha. No voy a repetir aquí las evidencias de esa trascendencia pero no me interesa que opere el más mínimo descuido en la percepción de su determinante influencia<sup>69</sup>.

Para la zona de mi atención opera visiblemente esa influencia histórica, aunque es en el contexto concreto de la fundación del Santuario y sus pormenores históricos donde podemos rastrear con detalle y en toda su magnitud esa repercusión.

---

<sup>69</sup> Una de las más esclarecedoras aproximaciones a la Escuela de Frankfurt y de su Teoría Crítica como convergencia de las corrientes marxistas de la dialéctica histórica y las nuevas teorías de economía política, que no es otra cosa que seguir desvelando las claves de la modernidad, iniciadas por M. Weber y C. Marx, y desde otras lecturas, por F. Nietzsche, es el libro de Jacobo Muñoz *Figuras del desasosiego moderno* (2002)

Digamos que en el contexto geográfico y social de mi estudio el siglo XVIII tiene significados y consecuencias muy específicas.

Amplios territorios del sureste español que durante un buen tiempo permanecieron desiertos como consecuencia de las medidas extremas durante la expulsión de los moriscos empiezan a recuperar tímidamente la población. Es el caso de la mayoría de las pequeñas aldeas y cortijadas que rodean un amplio espectro geográfico en derredor del santuario: Las Pocicas, La Rambla Alta, La Rambla de Albox, La Rambla de Oria, El Llano de los Olleres, El Llano del Espino, Los Cerricos, La Yegua, El Margen y un larguísimo etcétera. En todos ellos la ermita o la pequeña iglesia con rango de parroquia es del siglo XVIII, fueron en su tiempo atendidos por beneficiados de las parroquias de Oria, Albox o Vélez-Rubio, todas ellas ciudades y villas del antiguo Marquesado de los Vélez (**foto 26**). Por primera vez desde que puede superarse el amargo recuerdo de la expulsión y el miedo lógico que durante siglos conllevó aquel gran desastre, la gente se despega poco a poco de los centros de poder, cuya presencia les ofrecía amparo, y se van desperdigando por los campos creando los primeros atisbos de población rural. La ventaja era evidente, en las grandes villas del Marquesado sólo les quedaba la opción de ser vasallaje y en el medio rural pasaban a ser, no sin grandes penalidades, arrendatarios. Era una posibilidad de que pudiera cumplirse el acariciado sueño de recuperar las tierras y los lugares que antiguamente fueron suyos y que habían perdido por causa de una guerra civil de religión, aunque verdaderamente escondida bajo este aspecto subyacía otra de carácter étnico y sobre todo económico.

Caro Baroja otorga mucha credibilidad al hecho histórico de que la costa de Almería (que recordemos dista escasamente una treintena de kilómetros, en línea recta, desde la Rambla del Saliente) que sirvió de respiradero y puerto de fuga para los miles de moriscos expulsados de distintos sitios de España (pues cabe recordar también que desde el final de la Guerra de los Moriscos en 1570, y hasta bien entrado el siglo XVII, las diferentes leyes de expulsión dictadas no sólo afectan a los del Reino de Granada, sino a todos los del territorio español) fue realmente el último reducto en el que algunos de ellos, en cifra muy difícil de determinar, se quedaron. Y es cierto que hay un buen número de personas de rasgos moriscos y piel muy morena que siempre se han negado a ser llamados gitanos, y puede que lleven razón, a tenor del criterio de Julio Caro. Yo mismo he tenido

oportunidad de contrastarlo: Hay en Garrucha, en la costa oriental de Almería y, como digo, a escasos treinta kilómetros del Santuario, un chiringuito de playa, de los muchos que allí proliferan, llamado El Birra. Yo tenía interés en averiguar algo sobre aquel comentario de Caro Baroja acerca de la raza morena almeriense y conversaba con los dueños del chiringuito que a mi me parecían indicados para ello. Los propietarios tienen todas las características raciales de los gitanos (algo que no es muy difícil de determinar), sin embargo mi interlocutor aseguraba que ellos no eran gitanos, aunque la gente estuviera empeñada en lo contrario. Yo le pregunté si es que aquella insistencia tenía que ver con el desprestigio y la marginación a que han sido sometidos secularmente los gitanos, que si era una posible defensa de ese desprecio, ellos que se encontraban en una posición social lejana a la que generalmente tienen los gitanos. Me dijo que no, que a ellos, si lo fueran, no les importaría admitir y sentirse gitanos, pero que no lo eran, y que eso lo tenían por bien cierto desde generaciones perdidas en la memoria. Yo recordé entonces el libro de Elena Pezzi *Los moriscos que no se fueron*, en el que hace una glosa sobre este mismo aspecto, ayudándose de la imaginación y de pruebas parecidas a las mías, a la vez que lamenta la desaparición de cualquier documento histórico que la historia de la España católica y contrarreformista se había encargado de hacer desaparecer<sup>70</sup>. Recordé también esa raza granadina del Albaycín que hemos acabado asimilando a los gitanos, pero que no lo son.

**(foto 27)**

La mecánica de recuperación poblacional fue siempre la misma, cuando un pequeño grupo estaba en ciernes se fundaba inmediatamente una ermita como beneficiado de la parroquia a la que pertenecía según jurisdicción eclesiástica. De esa forma, que es claramente una forma de protectorado asociado al crecimiento económico de las parroquias, se tenía la mínima seguridad de proteger la vida y se podía de nuevo empezar a soñar.

---

<sup>70</sup> El libro de Elena Pezzi forma parte de un conjunto de aportaciones sobre ese capítulo trascendental de la historia de España que desafortunadamente en muchos casos no han superado el ámbito local en el que fueron publicados (otro ejemplo patente es el de Francisco Flores Arroyuelo *Los últimos moriscos del valle de Ricote*), pero cuyas tesis se han visto avaladas por los grandes tratadistas del tema, Márquez Villanueva, Domínguez Ortiz, Bernard Vincent, Ladero Quesada, Caro Baroja, Louis Cardaillac, y un ya largo y fructífero etcétera. A todo ello hay que añadir la nueva lectura que se está haciendo, desde hace unas décadas, de la bibliografía clásica sobre el tema: Hurtado de Mendoza, Pérez de Hita; así como de otros textos como los de Mármol Carvajal, Eguilaz y Yanguas, Mata Carriazo, Deleito y Piñuela, etc.

El año 1700 marca claramente una ruptura o una línea divisoria en nuestra historia política; no sucede así con los aspectos sociales cuya transición fue mucho más lenta y compleja, de tal forma que hay fenómenos de fines del siglo XVII que anuncian ya la atmósfera del XVIII, por ejemplo el nacimiento de la economía monetaria, pero también en el sentido contrario: grandes formas de pensamiento y conducta en el XVIII estaban impregnados de las maneras del XVII. Podemos afirmar que mientras que las relaciones políticas, es decir las relaciones Iglesia-Estado, cambian profundamente en el siglo de las Luces, los aspectos sociológicos de la Iglesia hispana, aunque acusan el impacto de las nuevas ideas y del nuevo contexto que vivía la nación, no cambian de modo sustancial.

El Catastro de Ensenada y otros memoriales anteriores como el de Martín de Loynaz, y otros más de ámbito regional más concreto, son fuentes de gran importancia para el estudio de la población y de la economía seglar de estos siglos; si a todo esto sumamos las sucesivas órdenes de censos –la del conde de Aranda, de 1768, y la de Floridablanca, de 1787- estas cifras aparecen totalmente esclarecidas, alrededor de 176.000 personas religiosas para la primera y 191.000 para la segunda, ambas cifras en sentido amplio, que recogían a personas no estrictamente clericales. La recesión se observa a partir del censo de 1797 y se debe como es lógico a la concurrencia de distintos factores. De estos datos se desprende que el clero español era más numeroso en el setecientos que en el XVI, lo que sólo puede atribuirse a la elevada *clericalización* del siglo intermedio. En el siglo Ilustrado, sin embargo, este estamento no creció en la misma proporción que la población total, lo que nosotros podemos valorar como indicio del cambio de rumbo de los tiempos y las mentalidades.

En la centuria del setecientos se crearon relativamente muy pocas parroquias, pero la diferencia entre las zonas rurales y las populosas siguió siendo clara, y la fundación de ermitas y beneficiados dependientes de las parroquias continuó a buen ritmo. En nuestro caso cabe pensar en una población que crece y una parroquia que tiene unas muy buenas rentas, la aspiración pues de los párrocos es la de crecer y obtener un mejor nivel de rentas y de ayudas.

La formación del clero seguía siendo diversa y sufrió cambios en dos sentidos opuestos: por un lado siguieron concurriendo a las aulas universitarias y por otro, y esto es más importante para nuestro argumento, se intensificó la creación de seminarios

tridentinos, de suerte que, al finalizar el siglo, pocas diócesis estaban desprovistas de ellos. A medida que se determinaba una nueva formación más específica para los sacerdotes, se acentuaba la separación moderna del estamento eclesiástico y el laico. Las nuevas corrientes ideológicas imponían nuevas orientaciones intelectuales y de concepción religiosa, que por lo general las aulas de los seminarios y los colegios monásticos no acabaron de admitir abiertamente, no así las universidades que se hicieron de manera más patente eco de estas nuevas corrientes racionalistas, por lo que se produjo una reacción a seguir cursando en las universidades las carreras sacerdotales y se intensificó la tendencia de ubicar esta formación en seminarios de nueva creación o bien se dispusieron reformas para que los viejos seminarios pudieran cumplir con garantías estas nuevas tendencias formativas. Posiblemente la idea del obispo Claudio Sanz y Torres sería combatir con una formación tradicional y rigurosa los excesos que para los jefes de mentalidad conservadora preconizaban las nuevas corrientes filosóficas y de pensamiento; la intención no era otra que combatir la tendencia formativa en centros abiertos a novedades, en los que se simultaneaba una enseñanza religiosa con otras de carácter más laico, con la potenciación de centros específicos, los seminarios, donde la formación iba a ser mucho más estricta y concretada en aspectos de fe y sapiencia religiosa.

El Estado ilustrado mostró cierto interés por los párrocos en un intento de nivelar las desigualdades económicas que se producían tanto en este siglo como en los anteriores; la circular de 1768 disponía un arreglo de los curatos, reforzando los ingresos de los más pobres y desmembrando los más opulentos, a la vez que supuso también un intento de enmendar al menos las injusticias más evidentes. Algunos obispos colaboraron con eficacia en estas medidas promulgando planes de dotación y erección de curatos, ejemplo de esta preocupación es el Plan y Decreto que en 1787 proveyó el Ilmo. Sr. Arzobispo de Granada... (Granada 1790), que reseño por interesar al ámbito geográfico que estudiamos.

Las encuestas llevadas a cabo por el geógrafo real Tomás López (cuya intención era confeccionar un mapa y descripción general de la España de su tiempo) con los párrocos es también una fuente documental de primer orden para entender el estado material y moral de los párrocos en esta época<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Esta correspondencia se encuentra en al menos 20 volúmenes manuscritos de la Biblioteca Nacional y hasta ahora sólo ha sido estudiada de manera fragmentaria. Con la salvedad, para el caso de Andalucía, de las ediciones que Cristina Segura Graiño ha realizado de las referidas a algunas provincias.

Los procesos de secularización son el más claro síntoma y característica de la época.

Ello puede traducirse en una serie de tensiones generadas desde diversos flancos, la primera evidentemente entre el poder temporal y el sagrado, y las otras circunvalando la compleja serie de intereses entre los dos. Es fácil suponer que los enfrentamientos más extremos se producían entre los partidarios del *ancien regime*, que todavía eran muchos, y los llamados en estos ambientes *novatores*, o abiertos a las *novedades*, término que se convirtió rápidamente en el estandarte conceptual de ese enfrentamiento. Las reavivadas ascuas de la Inquisición tomaron en adelante esa deriva; y si bien ya no era la hoguera la solución final, sí peligraban el hábito y el desempeño de los puestos eclesiásticos.

Yo pienso en esta esquina de la Península durante estos siglos que estoy intentando analizar aquí como una tierra escasamente poblada, esquilada y pobre, en la que todavía son evidentes las huellas de la terrible expulsión morisca que, queramos o no, fue una verdadera guerra civil. Aunque, curiosamente, en lo que se refiere a la selección y procedencia de personas del clero en estas regiones, que fueron muy protagonistas de aquella guerra y expulsión, los procesos de demostración de limpieza de sangre no fueron tan estrictos como en otras regiones donde el problema fue casi marginal y muy reducido. Como han puesto de manifiesto numerosos historiadores de la época, el número de seglares y clérigos de procedencia de familias conversas fue muy nutrido; y es naturalmente lógico porque una de las fórmulas más afortunadas para burlar la expulsión o al menos los procesos inquisitoriales por motivos de limpieza de sangre era precisamente la de profesar en alguna orden o conseguir la ordenación sacerdotal, amén de que por otra parte las iglesias, parroquias y feligresías de los lugares del último reducto hispano-musulmán, el Reino de Granada, se nutrieron, y en algunos casos simple y llanamente sobrevivieron, por la compra de privilegios y de beneficios de limpieza de sangre que hicieron los de linaje converso. En el siglo XVIII, estas tierras eran como he dicho pobres, pero el problema de la limpieza de sangre no fue un inconveniente demasiado grave para ingresar en los estamentos eclesiásticos, podríamos decir que no fue una preocupación para la selección y la promoción del clero. En general puede afirmarse que predominó aproximadamente el mismo mecanismo que un siglo antes (XVII) en lo que concierne a los señores nobles y la

defensa de su propio vasallaje morisco. El ejemplo de este mecanismo en el Marquesado de los Vélez es paradigmático de este fenómeno: el Marqués defenderá y conservará su vasallaje, de extracción morisca casi en su totalidad, a través de conversiones y bautismos en masa, compra de indulgencias e ingreso en el clero; y como es lógico, también en muy buena medida con la adaptación de costumbres castellanas, que a decir verdad eran muy parecidas a las propias, excepto en las prescripciones, imposiciones y prohibiciones de carácter religioso.

### **La historia como fuente gnoseológica**

Pero veamos con más detalle toda esta serie de asuntos que caracterizan a la sociedad española de la época y a la compleja trama política, desde el monarca a los validos y ministros ilustrados enfrentados casi siempre al poder residual, pero muy presente aún, de la nobleza y la aristocracia, y especialmente procesos en los que están implicados o tienen un protagonismo especial los estamentos eclesiásticos.

Siguiendo nuestro argumento central, las relaciones entre la Iglesia y la sociedad hispana en el siglo XVIII se caracterizan por un progresivo distanciamiento entre unas estructuras muy arcaicas, que se resistían al cambio, y unas condiciones sociales que evolucionaron, primero lentamente y luego cada vez con mayor rapidez, de tal manera que en 1800 ni el ámbito espiritual ni sus relaciones con el social eran comparables a las de 1700. En esta compleja situación de intereses espirituales, intelectuales, personales y económicos cruzados y difícilmente conciliables, parte de la jerarquía eclesiástica luchaba por asuntos relacionados con la mundanidad y otra parte lo hacía por motivos religiosos y fideísticos; a nuestro obispo le interesaba más el aspecto pastoral e ideológico que el



temporal, a pesar de que se erigiese como uno de los máximos constructores de obras religiosas y civiles en una diócesis pobre pero sin problemas irresolubles en cuanto a la dignidad religiosa se refiere. Quiere decir esto que sus preocupaciones no se vieron afectadas por el tratamiento que había de dispensarse a una serie de costumbres que entraron por su propia naturaleza en conflicto con la idea religiosa reaccionaria a las nuevas corrientes de la razón, y entre estas fundamentalmente el teatro popular y otras actuaciones de parecida índole, como pone de manifiesto Domínguez Ortiz (1979: 66).

En 1766, Aranda y Campomanes favorecen el teatro popular por motivos distintos, pero coincidiendo en un sentido anticlerical. Aranda, por ejemplo, al llegar a la presidencia de Castilla (*sic*, pero Domínguez Ortiz) uno de los primeros actos que promovió consistió en unos bailes de máscaras, que fueron considerados una provocación y un atentado a la pureza de las tradiciones. Para Campomanes, la incentivación de las funciones de teatro popular con grandes dosis burlescas e irreverentes era una forma de propagar sus ideales político-sociales y subsidiariamente combatir lo que él consideraba intromisiones del clero en los asuntos que competían únicamente al poder secular. El ambiente en los años centrales del siglo XVIII se caracterizó por estos haces de intereses, expectativas e ideologías cruzados, por la convivencia unas veces más y otras menos tensa de pensamiento y de conductas engarzadas en corrientes ideológicas y religiosas históricas muy diferentes en contenidos y en procedencia. Esa es a criterio de muchos tratadistas la característica principal del Siglo de las Luces. Este siglo es en España el siglo de la modernización y en muchos aspectos también el siglo del retroceso a modelos de comportamiento que muchas veces se habían pensado como definitivamente superados.

En ese ámbito de los ambientes cortesanos que los ilustrados propugnaron como lucha del pueblo contra el oscurantismo religioso, hubo un apoyo civil decidido a las funciones de teatro, a los bailes de máscaras y a otros bailes populares y demás manifestaciones entre laicas y religiosas que procuraban gran regocijo a las clases más populares y por tanto también a la élite política ilustrada que veía cumplido así el espíritu de su máxima 'todo para el pueblo pero sin el pueblo'. La atmósfera era tan tensa que los ministros ilustrados se atrevían a censurar sin ambages, a veces con mucha dureza verbal, las continuas prohibiciones de la jerarquía eclesiástica. De todas formas el desbordamiento de modelos antiguos que se estaba dando de forma generalizada en la Europa social y

culturalmente próximas a España era imparable y arrastraba por su propia inercia otros comportamientos reaccionarios que se daban de manera más o menos generalizada. En este contexto hay que incluir también la expulsión de los jesuitas, que se produce en 1767. La coincidencia de estas medidas, entre las que destaca en importancia la derogación de las prohibiciones sobre actos lúdicos, como comedias y máscaras, no es fortuita: en el fondo, a criterio de Domínguez Ortiz, eran manifestaciones del choque entre un sector eclesiástico y el poder civil, cada uno con unos conceptos morales distintos y con la pretensión de imponerlos al resto de la sociedad española de la época.

En pleno siglo XVIII nos encontramos ya, con la abolición de las leyes suntuarias y en pleno auge de la fisiocracia, en los albores del liberalismo económico. Son designadas con este nombre de leyes suntuarias del derecho y de la economía que se dictaron en la antigüedad para poner tasa al lujo en los gastos de los particulares, en banquetes, vestidos y otros signos de vanidad y ostentación. Estas leyes fueron frecuentes, sobre todo en Grecia y Roma, y tuvieron por objeto conservar la pureza de las costumbres primitivas y evitar todo atentado a la igualdad de los ciudadanos. Posteriormente se siguió llamando así a toda ley que trata de reprimir el lujo excesivo y que fija impuestos especiales a las cosas consideradas de lujo.

Por su parte, La fisiocracia es una de las nuevas teorías económicas –quizá las más importante- que reemplazan en el siglo XVIII al mercantilismo. Los Borbones españoles se adhirieron a este movimiento de inspiración francesa que tenía dos principios:

1. La riqueza de un país se basa en la explotación racional de la tierra.
2. El Estado debía intervenir lo menos posible en lo económico, dejando libre juego a las leyes de la naturaleza.

El poder económico de la Iglesia creció durante la centuria del XVIII, pero más que por las donaciones, como había venido sucediendo en los dos siglos anteriores, lo hizo por las inversiones de las comunidades que tenían exceso de rentas<sup>72</sup>. El Estado y la

---

<sup>72</sup> Uno de los intentos más serios para trazar una historiografía del fenómeno religioso institucional ha sido, desde mi punto de vista, el de William J. Callahan, en su serie sobre la Iglesia en España, formada por los

Iglesia tenían al final de la centuria unas rentas muy parecidas, estimadas por Miguel Artola en *La economía del Antiguo Régimen* (p. 203) en 500 millones de reales.

El claro proceso de secularización agudizado durante toda la centuria del setecientos se ve claramente reafirmado en el reinado de Carlos IV, que puso en marcha las medidas de una amplia participación en las rentas eclesiásticas. La llamada desamortización de Godoy, de 1798, fue la que tuvo efectos sociales más profundos y muchas veces nefastos. A criterio de Domínguez Ortiz, aunque observa que se habían cumplido buena parte de los procesos secularizadores emprendidos durante el lejano reinado de Felipe II y que estos habían dado sus frutos, precisa que el pueblo español seguía siendo religioso, “seguía teniendo una gran consideración hacia la Iglesia, no sólo como institución divina, sino como elemento de un orden social. Pero es evidente que la Iglesia española abordaba el temporal revolucionario en condiciones muy precarias: sin unidad interna, sin el prestigio intangible de otras épocas, sin un soporte bastante sólido en las masas populares, que pocos años después, en muchos lugares, en regiones enteras, contemplarán sin reaccionar el desmantelamiento del andamiaje temporal de aquella institución milenaria” (Domínguez Ortiz, 1979, 72).

A propósito de estos grandes procesos que hemos venido llamando de secularización, hay que contar como muy importante el Gran memorial que el Conde-Duque de Olivares dirigió a Felipe IV y donde, en general, le alertaba de la gran riqueza de la institución eclesiástica española y de cómo el rey podía aprovechar estas riquezas a través del conocimiento exhaustivo de los derechos de la Monarquía en el aquel estamento. Los ‘consejos’ que don Gaspar de Guzmán se atrevía a dar al monarca no tienen desperdicio y van desde los de carácter paternal a otros más aviesos y tendentes a obtener el

---

títulos *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, recién publicado en España, y el anterior *Iglesia, poder y sociedad en España (1750-1874)*, publicado en 1989.

El autor, que fue discípulo de Juan Marichal en Harvard, tiene un conocimiento muy de primera mano de la historia de la España moderna, y en especial de la historia eclesiástica, y la ventaja de no estar afectado por ninguna dimensión subjetiva sobre la cuestión. Callahan analiza, con estricto rigor y muy respetuosamente, las contingencias de la institución eclesial a través de las distintas etapas de la España desde la Ilustración hasta hoy mismo. En sus textos aparecen los entresijos de la alternancia política, social y devocional de la Iglesia a lo largo de todos estos siglos, lo cual como puede comprenderse interesa de manera muy especial a este trabajo.

Esa relación sempiterna de la Iglesia con los poderes temporales, desde el regalismo dieciochesco hasta la actual democracia española, jalonada de etapas intermedias de gran trascendencia histórica, es lo que interesa a nuestro autor y lo que aporta información sustancial a mi reflexión sobre esa dimensión.

máximo beneficio aunque no siempre con artes admitidas; y, aún más, animaba a disponer de los clérigos como visitantes “por hacerlos más libres su independencia y comodidad”<sup>73</sup>.

En el siglo XVIII también subsistió el antiguo derecho de los preladados a juzgar a sus súbditos, y no sólo a los de rango secolar sino a cualquier hijo de vecino que se interpusiese a los intereses de la Iglesia o que, por supuesto, cometiera falta o delito contra ella. Si bien, como sucedía también desde antiguo, las penas corporales no podían ser aplicadas por los religiosos sin caer en una grave irregularidad contenida en el derecho canónico. Así, los reos u otros condenados sufrían degradación, pero eran ejecutados, en el caso de los primeros, por la justicia ordinaria, tal como había venido sucediendo con las causas de la Inquisición, o tenía la obligación de conducirlos a galeras en el caso de los que eran condenados a esa pena. También se daba el caso de que la autoridad civil prestase auxilio a un tribunal eclesiástico en litigio con otro, situación ésta que como es fácil comprender ocasionó graves desconciertos.

Fueron frecuentes y controvertidos los casos, muy comunes durante el XVI y el XVII, de la actuación de la justicia eclesiástica contra personas civiles y no sólo con penas canónicas, sino temporales; circunstancia que se mantuvo hasta el reinado de Carlos III quién dictaminó negativamente contra esa prerrogativa, dejando claro la cada vez más evidente escisión y separación entre el poder religioso y el civil, y como consecuencia de ello la cada vez más marcada distancia entre lo espiritual y lo terrenal, cuestión que hoy resulta para nosotros un claro síntoma de los procesos de secularización que se extendieron como humo por toda la geografía del mundo cristiano creando la atmósfera que de alguna manera caracteriza a la modernidad. No obstante, durante mucho tiempo después la autoridad civil y la eclesiástica se cruzaban entendiéndose en casos que no pertenecían claramente a ninguno de los dos ámbitos exclusivamente, y tanto una como otra podían administrar justicia en casos religiosos o civiles indistintamente: imponer sanciones o penas por blasfemias o por faltar al religioso deber de oír misa era un procedimiento muy común de la justicia secular. Por su parte, los casos contrarios estaban a la orden del día: los preladados castigaban con dureza los pecados públicos. En realidad no es nada que pueda

---

<sup>73</sup> La visita diocesana era cosa harto seria, una especie de inspección que se practicaba cuando un funcionario o un organismo (consejo, hospital, universidad, etc.) levantaba sospechas en cuanto a la regularidad de su funcionamiento.

causarnos extrañeza, basta con recordar que eso mismo sucedía en épocas no demasiado lejanas en España, cuando el Estado se declaraba confesional. Los procesos como el que intentamos estudiar aquí no evolucionan de manera lineal y progresiva, se trata más bien de grandes tendencias que además se resuelven u oscilan entre extremos muy relacionados con la propia naturaleza humana: el sentido religioso, espiritual, anímico o como queramos llamarle y la posición de las personas que habitan el mundo, y están sometidas por ello a sus propios avances cristalizados en las formas que se eligen o simplemente existen para ese habitar el mundo. No obstante, a nuestro interés, no sólo la historia de la institución eclesiástica nos desvelará aspectos de estos procesos de secularización, sino que también, y de manera muy especial, toda la gran literatura española de los Siglos de Oro; la que, como sabemos por las enseñanzas de la historia de la literatura, no fue tan brillante en el siglo XVIII.

La escuela *regalista* española, avalada por grandes teóricos eclesiásticos cuyos trabajos arrancan ya del siglo XVI, se acaba de consolidar en la primera mitad del siglo siguiente. Esta sistematización de las tesis *regalistas* se produce y desarrolla al calor de las incesantes controversias que como todos sabemos jalonan esta época de la historia de España. Las obras de los más prestigiosos teóricos del *regalismo* aparecieron pronto en el *Índice romano de libros prohibidos*, mientras que en nuestro país circularon libremente. Entre estos rasgos que claramente nos hablan de un proceso de secularización imparable, es conveniente destacar que a Roma le interesaba demarcar claramente la potestad eclesiástica, mientras el enorme haz de intereses cruzados que aquí hemos intentado vislumbrar mínimamente entre el poder temporal y el poder espiritual o religioso impedía aceptar sin más las tesis propuestas desde la Curia romana. Así las cosas, la Santa Sede mantuvo hasta muy avanzado el siglo XVIII la bula de la Cena, en la que se amenazaba con los peores anatemas y castigos a los invasores de la potestad eclesiástica, aunque en España y en otros países los privilegios que en este campo tenían los reyes y personas principales del poder temporal no eran fáciles de erradicar, ni siquiera de controlar, en principio porque, aunque declaradamente piadosísimos, mantuvieron una serie de derechos que creían inherentes a su regia potestad.

Evidentemente, si los reyes no hubieran estado apoyados por su clero, esta serie de cosas no se hubieran podido producir. Habrá que admitir, entonces, que al clero español le interesaba, en general, más el sistema imperante, aunque anárquico en el sentido que hemos visto, que las estrictas órdenes dictadas desde Roma: “Eclesiásticos regulares y seculares no tenían reparo en acudir al Consejo de Castilla pidiendo se suspendiera la aplicación de una bula o breve que les perjudicara, y fácilmente hallaban en el arsenal canónico-casuístico argumentos para denunciar la obrepción y subrepción que invalidaban dichos documentos” (Domínguez Ortiz, 1979). Hay que admitir aquí que en forma de contrapartidas había muchos intereses coincidentes en una y otra esfera del ejercicio del poder.

## **El XVII. Características del clero**

Muchos de los autores tratadistas de los siglos de la España barroca y del siglo de las luces en relación a la historia de las mentalidades (B. Vincent, M. A. Ladero Quesada, M<sup>a</sup> S. Carrasco Argoiti, F. Márquez Villanueva, M. García Arenal) aseguran que se produjo un incremento notable de nuevos convertidos que ingresaban en el clero, con lo que definitivamente acababan con las dudas sobre su limpieza de sangre. Fue un modo de proceder que existía en toda la península desde los primeros tiempos de la Reconquista. Pero es a partir de la conquista del Reino de Granada, a finales ya del siglo XV, cuando esta mecánica adquiere dimensiones ideológicas de gran envergadura. M. Barrios, B. Vincent y M. A. Ladero Quesada estiman que entre los grandes conductos de ‘camuflaje’ o de integración de las personas de ascendencia morisca en la sociedad española de la época: los clanes nómadas de gitanos, el amparo de los señores y de la nobleza, las costas españolas más apartadas de los centros de poder que eran concretamente las de Almería, etc., hay que contar de manera principal la adscripción al clero religioso cristiano de muchos de aquellos

descendientes de moriscos (téngase en cuenta que muchos de ellos ya eran cristianos de varias generaciones).

Lo cierto es que el clero, por estos y otros motivos, experimenta un espectacular crecimiento a comienzos del siglo dieciocho, que es continuación de la clara tendencia ya patente en el XVII. Por primera vez además hay cierta heterogeneidad en la procedencia de los clérigos, aunque la jerarquía eclesiástica sigue proviniendo de las clases altas, los curas pertenecen cada vez más a clases populares y existe ya en el seno de la Iglesia una gran maraña de intereses y también de procedencias distintas. Domínguez Ortiz también avisa sobre la importancia que adquiere en este tiempo la disparidad de la extracción social de los clérigos que era, según él, por razones casi siempre económicas muy diversa. Por ello las sinodales para control del clero fueron en ese tiempo tan comunes como las de control de la población.

Manejando cifras de Felipe Ruiz Martín y Annie Molinié Bertrand, en Castilla había 33.087 clérigos más 20.697 religiosos y 20.369 religiosas, total 74.153. Para toda España alrededor de 100.000 a la muerte de Felipe II y más de 160.000 a mitad del XVIII. Con un reparto muy desigual, mientras unos pasaban hambre otros nadaban en la opulencia. Y es hasta cierto punto normal que ese incremento de personas del clero conllevara también algunas estrecheces económicas. Una de las carencias patentes de la jerarquía eclesiástica en la época era la escasa proporción de sacerdotes con *cura de almas*, las parroquias no llegaban a 20.000 y no pocas estaban vacantes, mientras en otras el párroco tenía que ser auxiliado por coadjutores debido a las enormes diferencias de las feligresías, de manera parecida a lo que sucedía con las prelaturas. Creo que la situación de Albox, en esta relación, no era demasiado mala (toda esta información puede cosecharse de textos como los Catastros de Ensenada, Aranda y Floridablanca, o en diccionarios como el Madoz). Valga como muestra el ejemplo de Vélez Rubio, un núcleo de parecida población y características económicas, que a mitad del siglo XVIII contaba con 68 clérigos seculares

Según Domínguez Ortiz la jerarquía eclesiástica era de sólida estructura, ahora bien, los diferentes niveles de ingresos, lo que él llama motivos extracanonicos, se añadían y superponían, dando lugar a una situación híbrida muy propia de aquellos siglos modernos, en que los conceptos medievales sobre los que se asentaba la jerarquía aparecían

profundamente alterados por la invasión de la economía dineraria, precapitalista. Era inútil que la teoría prescindiese del factor monetario; este se infiltraba por todos los resquicios del viejo edificio estamental, ahondaba las diferencias, alteraba la escala de valores y hacía que se considerase más apetecible una buena parroquia que un pobre canonicato, y mucho más ser deán de Toledo que prelado de Ceuta o Almería (A. Domínguez Ortiz, 1979).

A pesar de las dificultades canónicas tendentes a evitar el traslado de unas sedes episcopales a otras, era inevitable que estas grandes diferencias crearan una especie de *cursus honorum*, en virtud del cual sólo algunos grandes señores ingresaban directamente en las sedes de primera categoría (puede incluso pensarse que éstas estaban reservadas para aquéllos), los demás solían comenzar por una de escasa importancia y conforme acumulaban años y méritos ascendían a otras de superior categoría. De todas formas esto no era siempre así, pues como refleja toda la literatura sobre el tema es muy difícil trazar constantes en un mundo tan complejo y de tantos intereses y asuntos cruzados.

La formación del clero no sólo en asuntos de magisterio eclesiástico e historia sagrada sino también en las características nacionales de nuestra Iglesia adoptó una importancia trascendental. En adelante el estudio de los seminarios conciliares pertenece más bien a la formación que al reclutamiento del clero (si bien en el caso de Almería cabe pensar que ambos intereses funcionarían juntos). Los Padres de Trento recomendaron su formación porque no les satisfacía el género de instrucción que los futuros sacerdotes recibían en las escuelas de gramática y en las universidades, en un ambiente profano y disoluto. Es curioso que entre las muchas atribuciones de los clérigos en asuntos mundanos, o lo que llamamos el poder temporal de la Iglesia, se cuentan algunas relacionadas con la enseñanza. El Concilio de Trento ordenó que los preceptores de Gramática estuvieran sujetos a examen y licencia de sus ordinarios, lo que suponía sancionar y generalizar una práctica ya muy extendida y de raíces muy antiguas. Esta medida podía tener la justificación de que, en realidad, muchos de los que cursaban estudios en las universidades estaban destinados a carreras eclesiásticas, sin embargo la intervención en estos asuntos iba mucho más allá. Una extensión clara de estas atribuciones comentadas es la de la censura eclesiástica en la publicación de libros y en general en la producción intelectual.



No puede negarse que fue una medida que ahondaba la sima entre la iglesia y el mundo, entre el saber eclesiástico y el profano, y aunque muchos de los tratadistas del tema, incluido Domínguez Ortiz son extremadamente prudentes en este punto, marcó definitivamente los caminos de la relación entre la Iglesia y el Estado, que en adelante caracterizaría a la época moderna. Sin embargo la resistencia que encontró en España la creación de seminarios se debió a consideraciones de índole más prosaica; su fundación y sostenimiento requerían cuantiosas rentas, y pocos fueron los prelados y los cabildos celosos dispuestos a desprenderse de ellas; en total 17 seminarios fueron fundados en la segunda mitad del XVI y sólo nueve en el XVII, lo que quiere decir que al llegar el siglo XVIII la mayoría de las diócesis carecían de ellos. El problema se planteaba de forma totalmente distinta para las órdenes religiosas.

El clero regular siguió su ritmo de crecimiento, pues ni la formación ni la procedencia y mucho menos el acomodo económico fue nunca problema para los monasterios y conventos; otra cosa bien distinta era la exigencia de los seminarios, que además del coste económico que acabo de indicar tenían que soportar en su seno la desigualdad social y las luchas intestinas por los buenos destinos. Este punto es de especial importancia para el caso del Saliente, pues como sabemos su fundación se produjo bajo la idea de un seminario de curas misioneros que no concretamente para ninguna orden regular.

En el contexto conventual del XVII es caso relevante para nuestros argumentos el de la Compañía de Jesús, que tras una etapa de desconfianza por parte de la Corte (Felipe II nunca tuvo simpatías ni por ella ni por los capuchinos), en la siguiente experimentó una ascensión prodigiosa. “Sin tenerla en cuenta no se puede hacer la historia de España en los tiempos modernos” (A. Domínguez Ortiz, 1979, p. 51). Los jesuitas, acomodándose a la nueva situación europea, fueron innovadores radicales. Transformaron todo lo establecido por la costumbre de las reglas de monacales, era algo nuevo hasta en la terminología: casas en vez de conventos, rector en vez de prior. Los jesuitas rechazan el nombre de frailes, y realmente no lo eran. Estos ‘movimientos’ de orden interno pero de clara tendencia filosófica de los nuevos postulados de la Iglesia repercutieron sin duda en el fundador del Santuario y su idea de dedicarlo a la formación de curas al margen de las órdenes, con gran experiencia en la vida cenobial como es lógico. Su intención fue sin duda incrementar el número y cuidar la formación de sacerdotes sin vínculo con las órdenes

regulares que fueran a dedicarse a las misiones en América, la nueva fiebre religiosa del momento, que nuestro obispo fundador ya había abrazado anteriormente a causa de su admiración por el cardenal y virrey Palafox.

El movimiento misional recorre el mundo cristiano como una nueva forma espiritual y como ejercicio de la vocación frente al sedentarismo y al otorgamiento de privilegios al clero, sin embargo no rompe con la política religiosa del *regalismo*. Esa nueva preocupación espiritual tiene especial resonancia en Andalucía, Extremadura y ambas Castillas, especialmente en grandes zonas de la Sierra de Huelva, Sierra Morena, Las Alpujarras, Las Hurdes, Las Batuecas, etc. Curiosamente en zonas que suenan mucho a repoblación castellana de importantes núcleos de cristianos nuevos (E. Pezzi, 1991). En la Almería de la época habría grandes zonas casi ‘no cristianizadas’ y donde todavía la costumbre morisca estaba muy en vigor y ese estado de cosas hacía doblemente importante la fundación de un emporio sacerdotal y misionero.

No era ésta, ni mucho menos, la ambición generalizada en el clero español, en el que, como digo, la jerarquía estaba todavía en manos de los nobles, y en la que a los curas preocupaba más una buena dispensa que la salvación de las almas en las lejanas tierras americanas. Y aún así la empresa americana, aunque misionera y evangelizadora, servía más a los intereses de la Corona que no a los de Dios. La impresión es que estos misioneros del XVII-XVIII, del estilo de Fr. Diego José de Cádiz, no eran muy de la devoción de la jerarquía eclesiástica. Para el obispo Claudio Sanz, el fundador de El Saliente, el espíritu misionero y el servicio a su Majestad no eran motivos contradictorios ni excluyentes sino doblemente gloriosos.

Estamos en el centro de una época de sólido control de la corona sobre el episcopado, la conocida como ‘*regalismo*’. El mapa eclesiástico de España fue configurado definitivamente por Felipe II, quien en virtud de aquella costumbre y privilegio del *regalismo* tenía la facultad de nombrar a los obispos y jefes de la Iglesia y ordenaba y distribuía a su antojo y conveniencia desde las humildes parroquias y beneficiados hasta las más ricas diócesis y prelaturas (si bien teniendo en cuenta que para estos lugares ‘menores’, las órdenes militares y los nobles tenían poder de presentación al rey). Domínguez Ortiz tipifica económicamente las mitras españolas en riquísimas, ricas, medianas y pobres; entre las primeras se encuentran Toledo, Sevilla, Santiago, Granada y Valencia, pero la

desigualdad era enorme y como ya se ha dicho muchas veces valía más una buena parroquia que una sede episcopal pobre. En varias ocasiones a lo largo de su texto menciona la diócesis de Almería como pobre: "... mientras que los canónigos de Almería... apenas tenían lo necesario para sustentarse con un mínimo de decoro" (A. Domínguez Ortiz, 1979, p. 35).

Algunos datos acerca del obispado de Almería:

El antiguo obispado almeriense al tiempo de la erección de su catedral, 21-5-1492, tenía unos límites imprecisos que, tras diferentes ajustes, arrojan para mediados del siglo XVIII una extensión de 6.245 km<sup>2</sup> (sólo se la hace coincidir con los actuales límites provinciales en 1957).

Hacia 1776 disponía de una población de 99.080 almas y estaba dividida a efectos de administración religiosa en 6 partidos o vicarías (Almería, Vera, Vélez-Rubio, Purchena, Serón y Tahal).

Delas 500 personas con que contaba el estamento eclesiástico (seglares y regulares) sólo 75 son sacerdotes párrocos; 67 beneficiados (en la mayoría de los casos sin cura de almas); los restantes pertenecían a órdenes religiosas (trinitarios, dominicos y franciscanos en su mayoría).

(G. Albarracín y G. Campra, 1993)

La “inmensa variedad de situaciones que se daban en el clero secular español, su gran movilidad y la interpenetración de lo temporal y lo eclesiástico” son a criterio de muchos de los autores consultados un elemento clave de la época que a su vez se convierte en la característica fundamental del tránsito hacia las maneras de la modernidad. Esta paradoja tan presente de la alternancia de lo sacro y lo mundano, y la misma idea que hace que aparezcan como contrapuestos y divisibles; esta nueva dicotomía del conocimiento –lo divino y lo humano- que como es lógico mediatiza una serie de conductas; la forma contradictoria en que se produce un sometimiento del plano escatológico al plano espiritual y el contrasentido subsiguiente por el que la dimensión espiritual sólo pervive si se ve asistida por el plano material; esa convivencia forzada, y no obstante justificada, por la que bajo el ejercicio del poder se encuentran y entremezclan las dos ‘realidades’; en definitiva, esta distinción que a su vez siempre necesita una jerarquización en la que las dos dimensiones se retroalimentan, es el primero y el más elemental de los rasgos de todo ese gran número de procesos que solemos englobar bajo el epígrafe genérico de secularización, es verdaderamente el signo de la modernidad, por lo que, vistas las características fundacionales históricas del caso que yo propongo en este trabajo como referente de reflexión, se puede decir que el contexto devocional, religioso ‘popular’ (por seguir con una nomenclatura no extraña a una corriente antropológica reciente) y social es perfectamente moderno.

Puede pensarse que es característica de la modernidad ese velar las armas por separado, el enorme y espectacular despliegue de un arsenal de términos, abalorios y símbolos con que se rodea la cosa eclesiástica que exige, por otra parte, humildad, recato, pobreza y servidumbre. Paradójicamente, otra vez, lo secular se despega del momento más exuberante y opulento de la proyección sacra, es el signo de los tiempos, una división en dos planos de entendimiento y actuación, la conciencia moderna de lo sagrado, que en adelante va a elaborar su propia percepción desde el ángulo de la vida privada, la idea íntima de lo religioso, justo cuando más rico y entretejido es el ofertorio de elementos ‘espirituales’.

Hay en la época, como ya se ha dicho, un espectacular crecimiento del clero secular y también del regular; por doquier se otorgan tonsuras sacramentales y se invisten personas religiosas; abundan monjes y freires, beatas, terciarios, ermitaños, santeros y

legos; todos pretenden vidas monacales, cenobiales y conventuales. Los más avisados conocen perfectamente el camino hacia la prelatura, aunque en su mayoría no puedan pensar en arzobispazgos o capelos cardenalicios, reservados éstos a clases sociales de la nobleza; la meta es salir de la Curia hacia la entrada triunfal (todas las entradas en las sedes episcopales son triunfales, hasta en la actualidad<sup>74</sup>) en alguna sede episcopal que con suerte le llevará a otra y a otra más donde las rentas sean más sustanciosas. Muchas de estas carreras se quedaban en canonjías, que tampoco estaba mal; un canónigo de una de las sedes más ricas ganaba mucho más que un prelado de una sede pobre. La meta para la inmensa mayoría de las carreras eclesiásticas era sin duda una catedral o una colegiata, y el sueño una prelatura. Un obispo tenía una servidumbre abundante: mayordomo, contador, limosnero y maestro de pajes; y los cargos eclesiásticos a su mando, numerosos: provisor, visitador, fiscal, letrado de cámara y escribanos. Aunque algunas veces supusiera la ruina de un prelado, el combinado perfecto era el obispo y su cabildo catedralicio, que en conjunto constituían desde el punto de vista temporal una agrupación de preceptores de rentas, y desde el espiritual un núcleo de personas cultas formadas con frecuencia no sólo en las ciencias sagradas sino también en leyes y economía, lo que los dotaba de una terminología acorde con su poder. En el cabildo tenían perfectamente jerarquizado su cargo el deán (jefe y juez ordinario del cabildo, que guardaba su sello y conocía de las causas entre canónigos y racioneros), el chantre (o maestro de ceremonias), el secretario y el tesorero, los arcedianos y el maestrescuela (que a su vez buscaba un maestro que adoctrinase a los clérigos al servicio de la catedral). Entre las canonjías, las había ordinarias y de oficio: magistral, lectoral, penitenciario y doctoral (el nombramiento de los canónigos se lo repartían entre el Papa y el obispo). Había como es lógico también grados inferiores del cabildo, como eran racioneros, medios racioneros y capellanes. Y aún más, fuera del cabildo pero a su servicio militaban músicos y ministriles, y ministros subalternos (plateros, bordadores, organistas, encuadernadores, relojero, dorador, perrero, vidriero, encendedor de velas, etc.). Fuera de los cabildos ejercían, no sin cierto poder en muchas de las ocasiones, los párrocos, sacerdotes, curas, arciprestes, coadjutores y beneficiados, quienes tenían a su cargo las distintas Parroquias y sus ermitas, instituciones rancias y de gran abolengo entre

---

<sup>74</sup> El actual obispo de Almería [nombrado a mediados del 2002] preparó su recepción en la Sede Episcopal entrando triunfalmente por Huércal y Pechina, entre cuyas actuales poblaciones se sitúa la antigua Bayyana, que fue Sede Apostólica del Santo Varón Indalecio (primer obispo de Almería)

las que contaban algunas con privilegios y rentas desmesuradas. El cuadro venía a completarse con el abad y el prior para regir la vida monacal de los clérigos regulares.

### **Secularización y sacralización**

Los procesos de secularización entendidos a la luz de las nuevas teorías no se derivan tanto de los hechos históricos consumados o de esta alternancia e interacción entre los dos poderes como de otras causas mucho más profundas. En buena lógica, cabría pensar que esa paulatina separación entre el poder civil y el religioso que creemos detectar en estos procesos convendría al establecimiento definitivo y absolutamente autónomo del religioso, y sin embargo fue este mismo proceso el que puso de evidencia que en la mentalidad de la gente se iba produciendo poco a poco una nueva visión de lo religioso que sencillamente derivaba hacia el plano de las relaciones en la esfera privada. Es en definitiva un proceso de naturaleza mental más que histórica, si bien es verdad que es en la trayectoria histórica donde se contiene la génesis de los grandes cambios de tendencia filosófica. Creo que una tendencia general advertible a lo largo de la historia es el hecho de que las interferencias entre los poderes terrenal y divino decantan la evidencia de la justificación de ambos. De este modo, y paradójicamente, no es la mutua ‘contaminación’ entre ambos poderes lo que precipita que uno de ellos o que ambos sufran procesos de pérdida de autonomía, si es que es bajo esos parámetros conceptuales como intentamos definir la llamada secularización, en el caso de la esfera religiosa, sino que por el contrario la autonomización definitiva de uno y otro poder es propiamente lo que conocemos como secularización. De esa manera no es el practicado *regalismo* español, definido por Menéndez Pelayo como ‘intromisión ilegítima’ del poder civil en esferas de jurisdicción eclesiástica, lo que, dijéramos, precipita el proceso de secularización que se ha establecido en estudios de diversa índole, sino que son otro tipo de reacciones no estrictamente de carácter de acontecimiento histórico los que pueden argumentarse como protagonistas de este proceso, que en principio podemos catalogar como un fenómeno de la modernidad, y que consiste, dicho de manera abusivamente

resumida, en el desarrollo de las conciencias individuales que arranca en el Renacimiento como hito histórico-ideológico. Se trata entonces de un proceso de individualización que da como resultado una paulatina derivación del ‘espíritu’ religioso hacia el plano privado, personal y alejado de las relaciones de carácter público. Existe, además, la evidencia histórica de que es en la centuria del setecientos, esa época que ha sido catalogada por ciertas escuelas historiográficas como ‘extranjerizante’, cuando se produce una inflexión clara de estos procesos a los que venimos haciendo alusión, y ello por motivos muy claros entre los que como es lógico habría que citar los ‘aires’ renovadores de la Ilustración europea y la repercusión que éstos tienen en círculos intelectuales de nuestro país, pero también y con resultado distinto mostró su influencia en medios religiosos y civiles.

Las versiones historiográficas sobre esta época vertidas por J. A. Maravall, pero sobre todo también por Antonio Elorza abundan en este sentido. Es decir, en evidenciar las grandes contradicciones de los Ilustrados con respecto a su idea de poder político, y su construcción de lo que se ha venido llamando ‘despotismo ilustrado’, esgrimido frente a las corrientes políticas también del XVIII que contemplan la limitación temporal –y por el lado que a nosotros nos interesa, religioso- de la monarquía. A criterio de estos autores, los intelectuales avalarían de esa manera un claro absolutismo, disfrazado eso sí del apellido ilustrado y además le proporcionarían su armamento más contundente, precisamente por resaltar y reivindicar su supremacía e intervención sobre la jurisdicción eclesial. Eso que, según mi versión, no representa en sí un proceso de secularización – recordemos que por el hecho de la ‘intervención’ del poder monárquico sobre el eclesiástico-, sino que es precisamente la reacción a esos procesos. De alguna forma, el argumento sería que no es la impregnación civil sobre los asuntos religiosos la que caracteriza estos mencionados procesos de secularización, o la versión del poder temporal como hegemónico sobre el religioso, sino que es precisamente lo contrario: al producirse una autonomización de lo religioso éste se arrincona en la conciencia individual revestido de nuevos sentidos sobre la fe como convicción personal, y el sentido de lo sobrenatural y lo espiritual como residente en la dimensión individual de los hombres. Claro que también juega un papel importante el hecho de la injerencia civil sobre la esfera religiosa, sí, pero eso precisando que no es tanto la injerencia civil-secular como, en realidad, la ‘monárquica’, lo cual es un matiz de gran profundidad a la hora de establecer esta serie de

razones y de causas en torno a la nueva idea de religión, o mejor de fe religiosa, que el Siglo de las Luces va a imponer a la historia de las mentalidades.

La vieja esperanza ilustrada de que el monarca, con su soberanía indiscutible y su poder omnímodo y real, era el único instrumento viable para convertir en realidad su obsesión impenitentemente reformista, sencillamente no va más allá de su sentido puramente histórico, aquél que atisba el nuevo lugar de la estructura laica, pero sigue confundiendo que la naturaleza del poder no es un designio sino un plebiscito. La verdadera revolución no se ha solucionado –al menos para el caso español, pero como sabemos tampoco claramente para el francés- con el hito histórico de Francia en 1789, sino que comienza a arrojar alguna luz en el hecho, reseñado por los dos autores anteriormente mencionados, de las primeras y muy tímidas visiones preliberales e incluso protodemocráticas; y en ellas nosotros sí observamos una simiente de verdadera laicización de la sociedad.

La jerarquía ilustrada, con su nómina sorprendente de obispos reformistas, podría ser consciente de que su tarea, según el estado de cosas, no era posible sin la intervención de la monarquía, hasta tal punto pervivía pues la idea popular del poder monárquico como omnímodo y de naturaleza divina. Pero en esa serie de intereses cruzados y que conformaba a una y otra parte –la monárquica y la religiosa- la verdadera reforma consistía en fomentar la tendencia hacia lo religioso como personal.

El obispo Claudio Sanz y Torres puede ser visto, en este teatro contradictorio, unas veces como rancio defensor de los valores *regalistas* y de la concordia estado iglesia, y otras como un gran reformador de la dimensión religiosa como esfera de comportamiento personal. Claro que, esta nueva idea no es muy coherente con una vieja aspiración episcopal española puesta a menudo de evidencia a lo largo de toda la centuria del setecientos, a saber, la nostálgica aspiración de una iglesia nacional amparada en el recuerdo de la primigenia iglesia visigoda y en la añoranza de la galicana y sus libertades como modelo más cercano para lo que pudo ser la Iglesia Hispana; puesto que de alguna manera el precio por la independencia del poder de Roma se pagaba en consentir la hegemonía del poder real. En este marco de intereses es donde finalmente puede explicarse la expulsión de los jesuitas y la encumbración de los jansenistas, dominicos y agustinos, en los que claramente el rey identificaba a los defensores de su poder ilimitado. Característica



del siglo XVIII español es un giro cualitativo importante por el que viene a considerarse que la *regalía* no es una intromisión del rey en los asuntos de la iglesia consentida históricamente sino que más bien se considera un derecho inherente a la Corona en virtud de la naturaleza del propio poder real.

Al aplicar el ‘derecho inherente’, y por tanto sagrado, de regalía de los soberanos españoles a la luz de los grandes procesos que seguimos llamando seculares, como es el caso de la desamortización, el brazo seglar de la Inquisición, el *exequator*, el Patronato Real (en lo que se había convertido la Cámara de Castilla), no hablamos de la sustancia misma de esos procesos secularizadores aunque, historiográficamente, a menudo se ha leído así, sino que la verdadera reforma viene dada no tanto por los avatares históricos de la institución eclesiástica como por los procesos de concienciación de la dimensión ideológica religiosa. Las palabras de Teófanos Egido: “Las aplicaciones concretas del *regalismo* –algunas exitosas, las más fallidas- evidencian que el sistema responde también a intereses de la clase burguesa, enfrentados, más o menos conscientemente, a los sectores dominantes”<sup>75</sup>, nos proporcionan un nuevo elemento, fundamental para entender el sentido que queremos dar a nuestras últimas aportaciones, la aparición del germen de la burguesía en cuya ideología van a ocupar un lugar preeminente las ideas reformistas religiosas.

### **Antecedentes del pontificado del obispo Claudio Sanz y Torres**

La historia, al menos en la versión regalista -que por cierto sólo ha sido superada en la producción historiográfica española de las últimas décadas-, señala que en 1709 el Papa, forzado por los austriacos, tuvo que reconocer al archiduque Carlos de Austria como soberano de la parte del reino en litigio en la Guerra de Sucesión. La ruptura entre Felipe V y el Papa, una ruptura política, marca el signo del nuevo *regalismo*, adornado con todas las características del absolutismo ilustrado, en el que la dimensión religiosa sometida al raciocinio puede ser regida, como muchos de los estados, por la

---

<sup>75</sup> Teófanos Egido “*Regalismo* y relaciones Iglesia-Estado (S. XVIII)”.

monarquía. No obstante, sobre la cuestión hay un ‘arreglo’ en 1717, unas reacciones al intento reformista de 1723, y un concordato proclamado en la historia como ‘inútil’, para llegar a un cambio de sistema en el Concordato de 1753. Este proceso que relato ha sido siempre considerado como un rotundo fracaso de las corrientes regalistas y de su ideología; y en realidad este Concordato beneficioso no es más que una aproximación ‘moderna’ entre la Monarquía española y la Santa Sede.

Los llamados sectores populares bien poco podían decir que tuviera relevancia en este estado de cosas, por más que contaran con ‘observadores’ y ‘portavoces’ entre el clero, como es el caso del Padre Isla, o como el ya citado Fray Diego José de Cádiz, pues éstos, aunque con gran predicamento, prestigio e influencia entre esos sectores populares, eran en el fondo grandes ilustrados, y por lo tanto iban a proceder más bajo su propia conciencia y su visión de la situación que como ‘expresión del pueblo’. No obstante, e independientemente de las grandes decisiones de la política religiosa del Estado monárquico, estas figuras de clérigos ‘puente’ entre la jerarquía eclesiástica y las capas populares ejercieron una gran influencia y transmitieron un nuevo sentido de la religiosidad, que en el caso español y por regla general, que no absoluta, se vio reflejada en el impulso de una forma religiosa popular pero no supersticiosa y de tintes paganos, aunque extremadamente católica y de espíritu contrarreformista. A estos personajes se atribuye hoy la importancia del verdadero sentido religioso popular. A nosotros nos interesa resaltar el hecho de que propician un sentido moderno del hecho religioso, al llevarlo a la esfera privada, al dotarlo de una dimensión en que la expresión creativa de las capas populares –la creciente ciudadanía, o incluso las ‘masas’ como sujeto histórico- se canaliza a través de los innumerables rituales de nueva manifestación popular renovados y vigentes desde el Concilio de Trento. La mecánica social de readaptación de las formas expresivas –y creativas- vuelve a ser la misma. Se aprovecha el caudal ‘popular’ de convicciones y se somete al nuevo imperativo fideístico. En España ya había una larga trayectoria en ensayos de esta ‘readaptación’ y no era la primera vez que se producían, y por supuesto las capas poblacionales populares ya conocían por instinto y memoria histórica esos mecanismos, y nunca supusieron un problema insalvable estas imposiciones de readaptación. Eso sí, en esta mecánica readaptativa siempre se da una constante, la dimensión creativa popular, la música, los rituales lúdico-religiosos, la expresión sentimental y emotiva. De hecho, en el

gran teatro de ensayo que fue la reconversión de la fe hispano-musulmana a la hispano-cristiana durante los siglos de la Reconquista, fueron las expresiones creativas populares las que hicieron posible una reconversión paulatina y no violenta. El hecho histórico trágico del desmembramiento social y de la expulsión de moriscos que se produjo posteriormente no era de carácter religioso sino político-económico, aunque fuera la Iglesia sobre la que recayó la ordenación de la nueva vida social en estos territorios bajo la justificación de la evangelización de los paganos o neoconvertos.

En pleno reinado del históricamente tan significativo Carlos III se redefinen de nuevo las relaciones entre el Estado y la Iglesia. El Rey ilustrado por excelencia busca un concordato que equipare el poder del Papa y del monarca, pues al final sigue concibiendo la dimensión religiosa como una actuación civil, y sobre todo estima que el poder es uno y que no es el Papa el que tiene la facultad de gobernar. El inflexible Papa Clemente XIII muere en 1769 y a partir de este hecho el Monarca pone en práctica todas sus estrategias de influencia en la Santa Sede, fundamentalmente en el control de los miembros del cónclave. El rey quería un Papa débil y manejable, así la elección de Clemente XIV se vio siempre como la victoria del antijesuitismo, de intereses políticos y compromisos turbios de la diplomacia española. En 1774-75 se produce otro cónclave –como es lógico por defunción del Papa electo-, en éste las presiones de los gobiernos son mucho más claras si cabe, y todo el proceso volvió a ser visto como un triunfo de la diplomacia española en la Santa Sede, en realidad un éxito clamoroso de los regalistas y otro varapalo a los defensores de la causa jesuita y los reformadores romanistas.

### **La fiebre misionera**

Siendo doctoral en Burgo de Osma, Claudio Sanz y Torres recibió el encargo real, por parte de la Cámara de Castilla, de iniciar el proceso de canonización de Palafox.

Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), nacido en Fitero (Navarra), estudió leyes en Salamanca. Ocupó un cargo en el Consejo de Indias y preparó una reforma de la Universidad de México, dándole unas constituciones adaptadas a los nuevos tiempos. En 1640 fue nombrado obispo de Puebla, donde fundó una de las mejores bibliotecas del país e impulsó la construcción de la catedral. En 1642 llegó a ser virrey de Nueva España, y en 1649 regresó a la Península, donde ocupó el obispado de Osma. En el tiempo que desempeñó su oficio se preocupó por mantener una estricta separación entre el poder civil y el eclesiástico, anticipándose a la política regalista del siglo XVIII. Estas cuestiones de jurisdicción le llevaron a enfrentarse con los jesuitas, quienes nunca le perdonaron su actitud.

Los jesuitas se instalaron en Río de la Plata a principios del siglo XVII. Se les asignó un vasto territorio en el interior de Paraguay. Allí, para mejor controlar a los indígenas, los asentaron en pueblos edificados según el modelo octogonal que servía de pauta para las ciudades coloniales: en el centro se situaban la iglesia y los edificios de uso común, como colegios, talleres o almacenes. Los jesuitas desarrollaron las actividades artesanales y agrícolas, promovieron cultivos tradicionales como la hierba mate e introdujeron otros como el algodón. También llevaron a cabo una intensa labor de explotación, aplicando métodos matemáticos y astronómicos en la realización de mapas, como ocurrió en la región del alto Amazonas y del río Orinoco.

Durante todo el siglo XVII continuó la labor evangelizadora iniciada a raíz de la conquista, que por lo general quedó encomendada a las órdenes religiosas, fundamentalmente a dominicos, franciscanos, capuchinos y jesuitas, que practicaron con absoluta frecuencia la política de ‘coto cerrado’: en los territorios asignados a los indios no podían vivir españoles de manera permanente a excepción, claro está, de los misioneros. Esta política de coto cerrado, además, impedía también la movilidad interna de los misioneros entre los territorios controlados por una orden o por otra. Ésta era una de las pocas ideas que se habían conservado de las propuestas revolucionarias de fray Bartolomé de las Casas, quien opinaba que la presencia de españoles entre los indios representaba más bien un obstáculo para su evangelización a causa de sus vicios, su codicia y del mal ejemplo que daban.

Hay que pensar que en el siglo XVIII las cosas han cambiado cualitativamente en este juego de tensiones en ultramar, y parece evidente que la ideología regalista juega también un intenso papel en las relaciones eclesiásticas de las colonias americanas. Los métodos ‘indigenistas’ de los jesuitas no interesan como todos sabemos a la realeza y desde luego a los prelados considerados regalistas. Tal es el caso del obispo Claudio que siempre inspirado en las tesis de Palafox no comprende ni comparte la política religiosa que llevan a cabo los jesuitas, relación que él entiende desde el punto de vista ilustrado, despótico aunque piadoso, pero cuidando de que la autonomía impulsada entre los indios no oscureciera los derechos reales sobre territorios, riquezas y gentes. Con todo, lo que a nosotros interesa es la pervivencia tan notable de la intención religiosa misionera en algunos prelados españoles del XVIII y fundamentalmente en el prelado Sanz y Torres, si bien es cierto que en la medida de las posibilidades que le permitía una diócesis tan pobre y poco representativa, que verdaderamente era pocas. Pero, aun así, el espíritu religioso del obispo, más simbólico que real en lo que a su repercusión se refiere, le llevó a emprender la incomprensible obra de El Saliente para ser convertida en un centro de formación de misioneros y además independiente de las órdenes regulares, algo inviable e incomprensible para la época.

La política religiosa colonial misionera de mediados del siglo XVIII recogía ya los frutos de lo que se había ido fraguando durante los dos siglos anteriores: en las llamadas reducciones o resguardos (el equivalente a las reservas que empiezan a ponerse en marcha desde ese tiempo hasta finales del setecientos), los indios vivían, pues, separados de la sociedad colonial, pero estaban claramente sometidos a los frailes. Estos cumplían sus deberes evangelizadores pero completaban la catequesis con las técnicas de agricultura y de artesanía, así como con elementos de economía doméstica. Y habían conseguido en buena medida una sedentarización a la europea, obligándolos a vivir en pueblos y pequeños ciudades con casas, iglesias, edificios públicos, mercados y escuelas. La idea que acariciaba la jerarquía eclesiástica más genuinamente regalista –la representada excepcionalmente por Palafox, él mismo jerarca eclesiástico y virrey- era la de conseguir una reproducción de la sociedad española en las colonias americanas para cuyo objetivo la caída en desgracia de los jesuitas fue un paso de gigante.

Se insinuó que los jesuitas habían apoyado solapadamente el motín de Esquilache, de 1766, y puede que esta acusación sirviera de excusa perfecta para su expulsión de España y de los territorios americanos. A decir verdad, la decisión se inspiraba en la política regalista, es decir en la voluntad de no admitir en la idea eclesiástica y política la influencia del Papa, juzgada excesiva y sobre todo lesiva para los intereses de la corona española, que llegó a esgrimir incluso los derechos divinos que asistían al monarca por su propia naturaleza. Los jesuitas habían sido patentemente los enemigos más claros de esta política y siempre estuvieron del lado del Papa en todos los graves conflictos políticos, diplomáticos y bélicos que esta relación causó a lo largo de más de dos siglos; su expulsión era pues una solución largamente acariciada por los monarcas y por la jerarquía de la iglesia regalista. Campomanes fue el brazo ejecutor de ese hecho histórico y, como tal, dispuso la excusa y la orden de expulsión. La excusa fue como hemos visto la participación en un acto político violento, cuando lo que verdaderamente se juzgaba era la obediencia ciega que los jesuitas siempre habían demostrado hacia la autoridad papal. Ni que decir tiene la preocupación de los validos ilustrados de la corona por teorías como la del jesuita Suárez, que justificaba la rebelión de los súbditos contra el príncipe siempre que éste se comportara como un tirano y no tuviese en cuenta el bien común, lo que en ese tiempo fue bautizado como teoría del tiranicidio y que con toda seguridad chocaba frontalmente con los principios del despotismo ilustrado, y no digamos con el invocado derecho natural del monarca en el control de los asuntos de la iglesia y en la disposición de sus riquezas.

Es posible pensar, y todos los indicios apuntan hacia ahí, que Claudio Sanz y Torres estaba absolutamente imbuido del espíritu de Palafox, cuya vida, obra e ideas conocía a la perfección desde que le fue encargado su proceso de beatificación; y si observamos con detenimiento, su mandato en la diócesis almeriense viene a ser una puesta en práctica de esas ideas: la limpieza y consolidación de la infraestructura material de sus edificios religiosos, su reforma y embellecimiento, la impulsión de una contaduría independiente y bajo su control directo aunque realizada por economistas y administradores expertos, la erección de grandes obras religiosas y civiles y el centro de formación de sacerdotes misioneros.

## **El obispo Claudio y la diócesis almeriense**

Claudio Sanz y Torres se hizo cargo de la diócesis almeriense en el año 1761, nombrado por el rey Carlos III y sus Secretarios, camaristas y el Gobernador del Consejo de Castilla. En 1764, ya había emprendido la obra del Saliente, y otros de no menor importancia en el resto de la provincia, entre las que cabe citar el balneario de Sierra Alhamilla, al estilo de los antiguos y omnipotentes señores eclesiásticos, para la cura del cuerpo y sosiego del alma de la jerarquía de la curia almeriense, y cuyas aguas fueron ya famosas desde el Imperio romano y muy apreciadas por los andalusíes. Sus biógrafos –y especialmente Emilio García Campra (a quien debo todo lo que he podido aprender sobre el personaje)- coinciden en señalar dos etapas bien diferenciadas en el pontificado de Claudio Sanz al frente de la diócesis de Almería: “la primera nos muestra la figura de un personaje bondadoso y emprendedor, de incuestionable probidad y inalterable trayectoria” (G. Albarracín y G<sup>a</sup>. Campra, 1993), pero excesivamente confiado en el equipo en el que necesariamente tuvo que delegar para la ingente obra que se propuso llevar a cabo. La segunda se caracteriza por la amargura del obispo que vio truncada su confianza en el cabildo, y que, como consecuencia de los muchos pleitos que la mala gestión y las sospechas constantes de fraude y extorsión generaron, hicieron que la corona adoptase medidas drásticas con respecto a su diócesis, llegando éstas a prohibir cualquier actuación u obra mínima que el obispo propusiera. La literatura documental es, en este aspecto, de una abrumadora claridad. Todo ello vino a complicarse además con el delicado estado de salud del obispo que sufrió varias hemiplejías que lo dejaron prácticamente inútil para el ejercicio de su alto cargo, cuando no que todas esas contrariedades fueron la causa de tales enfermedades.

En uno de los muchos informes que la Cámara de Castilla mandó hacer sobre el estado del obispo y su diócesis se dice que “en el término de Albox, edificó a sus expensas un santuario portentoso, distante tres leguas de las más inmediatas poblaciones, en cuyas cercanías hay multitud de cortijos cuyos habitantes tienen en él pasto espiritual y todo consuelo con el capellán que allí reside, obra que excedió mucho de medio millón y

que está preparada para más altas cosas que hoy no puede pensarse por la débil salud del obispo”<sup>76</sup>. En este sentido, la abundante literatura desplegada para dar cuenta al rey, a través de órganos de control como la Cámara de Castilla, de todos los pormenores y acontecimientos de su reino, y más en cuanto a lo que a la institución eclesial respecta, por ser ésta de tan especiales características y con tanta prerrogativa entre la población, es un valiosísimo tesoro en el que se pueden, a la vuelta de los siglos, advertir particularidades históricas que son hoy de gran valor para explicar la conformación y la manifestación sociales. Como la que, por ejemplo, se resume en un párrafo del Comunicado del Arzobispo de Granada a la Cámara de Castilla sobre el obispado de Almería, de 1776, que dice: “no me he resuelto a acercarme a sus confines porque siendo países muy ásperos y pueblos infelices, es la gente tan poco instruida y rústica que no disciernen semejantes puntos [se refiere a informar sobre el estado de salud de su obispo], acaso aún el que hace de párroco, ni de éstos aseguraría yo nada...”<sup>77</sup>. Evidentemente, pueden concluirse del párrafo dos versiones: la exageración del prelado granadino, debida a las pocas ganas de moverse de su sede, o la veracidad de lo dicho; a no ser porque la literatura documental acerca del segundo supuesto es abrumadora.

Lo cierto es que todos los documentos históricos que, guiado por los autores de la historiografía salentina reciente, yo he podido consultar en el Archivo Histórico Nacional y el Archivo Histórico de Almería, son la expresión de un verdadero calvario que tuvo que sufrir la diócesis a lo largo, como mínimo, del pontificado de Claudio: había que dar cuenta de las tejas necesarias para la reparación de una cubierta en cualquiera de los edificios religiosos de la provincia y además solicitar una rigurosísima autorización para llevar a cabo la obra pertinente, aunque fuera cosa de uno o dos días; y nada que decir de los voluminosos expedientes acometidos para cualquier actuación que la prelatura propusiera<sup>78</sup>. Con estos antecedentes la obra de El Saliente se nos antoja hoy un esfuerzo colosal, de una perseverancia y vocación desmedidas.

---

<sup>76</sup> Informe anónimo sobre el obispado de D. Claudio Sanz y Torres, (A. H. N. [Archivo Histórico Nacional], Consejos: Leg. 15.543, d. 2, s. f. ¿1779? S. L.), transcrito en el Documento 46 de Gil Albarracín y García Campra

<sup>77</sup> Documento 48 de G. Albarracín y G<sup>a</sup>. Campra, transcripción de A. H. N. Consejos: Leg. 15.543, d. 2, s. f. 1776-10-1. Granada

<sup>78</sup> Véase si no el Expediente reservado sobre el estado de salud e ineptitud en que se halla el obispo de Almería. A. H. N. Consejos: Leg. 15.543, d. 2. Así como la Real Orden de 26 de mayo de 1772, por la que se



Todo el proceso de control de la corona sobre el territorio y la competencia eclesiástica no era, como es lógico, exclusivo de la diócesis almeriense, ni siquiera de las diócesis más desprotegidas y alejadas de los centros. Fue todo un proceso consciente y planeado de modernización –un verdadero proceso de laicización–, emprendido por el rey ilustrado Carlos III que dio como resultado el establecimiento de una ordenación rigurosa de las obras y de los encargados de realizarlas. Desde 1773, los expedientes de obras que afectasen a todos los obispados habrían de dirigirse a D. Ventura Rodríguez, arquitecto del rey, lo cual indica una determinación seria de cumplimiento de este proceso que culminó con la *Carta de 28 de febrero de 1787 del Conde de Floridablanca a todos los obispos y preladados del Reyno Sobre la competencia exclusiva de las Reales Academias de San Fernando y San Carlos para la aprobación de Arquitectos, Maestros de obras y alarifes*, que suponía además la prohibición de cualquier actuación al margen de la normativa establecida.

La literatura documental histórica de la época, y en especial la referente a las relaciones estado-iglesia, es de enorme complejidad, y por tanto de delicada interpretación. Mi principal guía en esta inmersión ha sido la obra ingente de A. Domínguez Ortiz, y he recurrido por mi cuenta a los archivos más directamente relacionados con la zona de mi estudio. Pero, en un ejercicio que desde el principio consideré entre la historiografía y la etnohistoria, me propuse consultar, el término exacto sería conversar, con uno de los autores de uno de los textos más esclarecedores sobre la historia de El Saliente, mencionado hasta la saciedad en este trabajo. Se trata de Emilio García Campara, y llevé a cabo con él un curioso experimento que consistió en la utilización de las técnicas etnológicas de la encuesta, si bien nuestro tema no era nada relacionado con el presente social sino con una parte de la historia, que mi informante había desentrañado con laboriosidad, pero a la que, a su vez, se había aproximado en una especie de aventura personal virtualmente participativa. Emilio García es un personaje que siente intensamente el tema que estudia, y que además busca una suerte de mística relación con él. Me confesó durante nuestra larga conversación que las páginas que sobre el obispo Claudio Sanz y sobre el estamento religioso provincial había insertado en su libro las había escrito en el

---

exigen informes y actuaciones contra el obispo, o la *Carta del 13 de julio de 1772 del obispo a la Cámara de Castilla* ( ambas en A. H. N.)

propio santuario, al que se retiró durante un tiempo en busca más de la inspiración que del concienzudo desmenuzamiento de los documentos con los que contaba (que además son muchos y muy importantes). Ambos hablamos del obispo Claudio y de las circunstancias de su época y su pontificado como de un viejo conocido del que esperábamos saber más por su propia presencia que por lo que de él dicen los textos: su pasión por las Misiones, algo que puede que en la zona que le tocó gobernar hiciera más falta de lo que en principio pudiera pensarse; su voluntad de extender y dignificar la red de edificios religiosos; sus obras a la vieja usanza, como la de los baños de Sierra Alhamilla; su equilibrio, proverbial, entre las exigencias de la iglesia nacional, en estricto régimen regalista, y su deber y compromiso de jerarca eclesiástico con Roma.

## CAPÍTULO VIII

### **RETRATO HISTÓRICO DEMOGRÁFICO Y SOCIAL DE LA ZONA**

El periodo estudiado se caracteriza por un aumento evidente de la población española. En datos que Marc Martí obtiene de sus fuentes de historiografía económica, puede deducirse que existe una corriente de crecimiento demográfico que arranca ya de la centuria anterior y que caracteriza al setecientos como de ‘relativamente fuerte’ crecimiento. Este auge demográfico se debe fundamentalmente a la mejora en la alimentación, a la introducción de la medicina científica, la higiene en las ciudades y a la desaparición de las epidemias de peste en Europa; aunque es preciso contar entre los elementos que propician este crecimiento también el estado de paz relativo que se alcanza respecto al siglo anterior (M. Martí, 2001). Lo cierto es que las nuevas medidas de espíritu racionalista, como por ejemplo el traslado definitivo de los cementerios que desde tiempos antiguos ocupaban el centro de las poblaciones al extrarradio de éstas, la prohibición del tránsito libre de animales y otras medidas relacionadas con las aguas fecales y otros focos de enfermedades, invitaban a concentrarse en núcleos cada vez más nutridos de población, desde las humildes cortijadas –casi todas las de la circunscripción estudiada son de este siglo- y aldeas hasta los pueblos y villas de raigambre histórica pero que sufrieron una despoblación espantosa entre los siglos XVI y XVII.

Estos datos no deben entenderse aún como un incipiente estado social satisfactorio, las desigualdades son enormes y amplias capas sociales son perfectamente ignoradas por las autoridades civiles y religiosas; si acaso cabe apuntar que el estamento militar sigue de cerca este crecimiento por la posibilidad que ello supone para las movilizaciones y las levas. Los avances en la medicina terapéutica de rango moderno no está ni mucho menos al alcance de las clases populares y las medidas higiénicas sólo se ponen en marcha en determinadas ciudades y aun más en zonas muy concretas de éstas.

F. Braudel explica que factores complementarios como el cambio del clima y la oportunidad de conquistar nuevos espacios cultivables, combinados con la reactivación económica (a la vez causa y consecuencia) debieron favorecer en Europa el crecimiento de la población. Es ante todo el alza de los nacimientos y no la baja de la mortalidad lo que explica el fenómeno. En el caso español el elemento del clima no es determinante, y mucho menos en la zona de mi estudio; sin embargo, viene a notarse esa tendencia general al crecimiento. Lo que para el resto de Europa representa la práctica desaparición de las grandes guerras, en el caso español y concretamente en el de la periferia del antiguo Reino de Granada en el que se encuentra nuestra zona, es la recuperación lenta pero visible de la población de extracción social más baja que se recupera así de las nefastas medidas de expulsión sufridas por la población autóctona desde principios del siglo XVI hasta bien entrado el XVII. Estos pobladores recuperan trabajosamente, y en régimen de aparcería, las tierras que antes habían sido suyas, lo cual supuso un avance económico cualitativo<sup>79</sup>.

Se inicia un proceso de reactivación poblacional; las clases populares -por utilizar una denominación algo anquilosada- empiezan a re-visualizarse. Este crecimiento generalizado de la población conlleva a su vez el aumento significativo del personal religioso que en este siglo es más importante que en todos los anteriores, a pesar de que pudiera pensarse objetivamente que los procesos de secularización de la sociedad habían avanzado en la época. En la zona elegida como referente en este estudio estos procesos no pueden ser leídos exactamente así, y ello por varios motivos, entre los que puedo señalar

---

<sup>79</sup> A este respecto, es muy interesante el capítulo de Gil Albarracín y García Campra (1993), dedicado a un exhaustivo muestreo documental de la adquisición de bienes provenientes de las desamortizaciones, en el que se puede rastrear –o al menos enseña un cauce para ello- para establecer cómo se fue desarrollando este proceso de recuperación de propiedades, de enorme importancia en el devenir social de toda la zona, y de más trascendencia aún en el conjunto de los fenómenos de secularización progresiva. Proceso que no fue único y que hay que convinar, a la hora de las conclusiones, con los de orden laico (las grandes propiedades que se iban desintegrando en sucesivas particiones herenciales).

uno que se me antoja fundamental: la población a la que nos referimos –las clases de menos posibilidades consideradas herederas de los antiguos pobladores moriscos- está recuperando su condición ciudadana mediante un proceso histórico de amparo en la Iglesia, con una serie de contrapartidas como sabemos. El hecho fehaciente de haber abrazado la fe cristiana es desde un siglo antes al que me refiero [el XVIII] el único salvoconducto fiable y verdadero para soslayar el peso de la Inquisición. Todas las manifestaciones sociales de las clases populares en esta zona, como en el resto de territorios de la antigua Granada, se refieren exclusivamente a la dimensión religiosa; y esta inercia está perfectamente viva en los comienzos del siglo XVIII y hasta bien avanzado el mismo. Eso se une a que las clases más acomodadas –pequeños propietarios y profesionales libres- eran muy católicos, y las nuevas corrientes de signo racionalista como los aires ilustrados no tenían ninguna repercusión en ellas.

Almería, como casi todas las capitales de provincia españolas ha tenido su cronista oficial. Éste era un cura erudito e ilustrado, en el sentido más completo del término, sucesor de una vieja escuela de historiadores casi autodidactos entre los que debemos contar grandes nombres, como los de Luis Siret, Manuel de Góngora, Fernando Palanques (ver Vera, Berja, Almería, etc.) y un nutrido etcétera. José Ángel Tapia Garrido, nuestro autor en cuestión, era un cura de pueblo con gran afición a la arqueología y a las costumbres, que fue poco a poco construyendo una ingente obra sobre el pasado de la provincia y de la ciudad de Almería, y por ello, por su pasado no académico y posiblemente por su obra más voluminosa que de costumbre, fue muy puesto en entredicho y muy cuestionado en medios universitarios. Su obra adolece sin lugar a dudas de algunas de las carencias que se le han achacado, y a menudo la información contenida en ella ronda los territorios del mito y de la leyenda más que la necesaria base documental; sin embargo, su prolija obra es una fuente documental imprescindible para los que se aproximan al conocimiento del pasado en esta parte de la Península. Su obra fundamental ha sido convenientemente editada por el Instituto de Estudios Almerienses o por otras instituciones afines al cuidado de un buen plantel de nuevos historiadores, como el añorado Agustín Díaz Toledo, o los Pedro Ponce, Paco Andujar, José Castillo, José D. Lentisco, Lorenzo Cara, Valeriano S. Ramos, Antonio Fernández Ortega hagiógrafo e historiador del Saliente

recientemente desaparecido, Antonio Gil Albaracín, Juan Grima, Pelayo Alcaina, Sánchez Picón, Rafael Cheyrouze, María Dolores Jiménez, Julián Díaz, Muñoz Buendía, Antonio Guillén, López Andrés, Domingo Ortiz, Julián Martínez, Cándida Martínez, Francisco Muñoz, Fernando Martínez, José Luis García (fallecido en plena juventud), Encarnación Motos, María del Mar Muñoz, López Castro, Catalina M. Padilla, José Leonardo Ruiz, Sergio Ripoll, Diethmar Roth, José Luis Ruz, los historiadores del arte Emilio A. Villanueva, Rosario Torres, María del Mar Nicolás, Alfonso Ruiz y otros más que han despejado el triste panorama provinciano de estudios y dignificado la profesión en esta tierra tantas veces olvidada. A este último objetivo ha contribuido de manera decisiva la obra de Bernard Vincent, un ilustre hispanista heredero y discípulo del gran Bartolomé Bennassar, que ha seguido la senda de los grandes historiadores franceses -Marcel Bataillon, Pierre Villar- aplicándola casi exclusivamente al caso de la historia sobre la Edad Moderna en Almería.

### **La historia no escrita**

Tengo la impresión, después de mi incursión en la Historia escrita de esta parte del mapa, que en la moderna producción historiográfica se asume, como en el resto de las disciplinas sociales y del hombre, lo que pudiéramos llamar la autoría del texto. En efecto, superada la idea de absoluta objetividad, los historiadores parecen caer en la cuenta de que sólo guiados por la austera realidad de la documentación había siempre una parte importante de la historia que quedaba en la sombra. La documentación histórica, como han demostrado grandes teóricos de la historia, responde casi exclusivamente a un relato de los acontecimientos hecho desde el poder. En el caso de la elaboración de la historiografía almeriense había que añadir a este *a priori* disciplinar una serie de circunstancias que harían más difícil aún esa tarea. El hecho del secular abandono de esta esquina geográfica por los grandes centros de poder; la precariedad de sistemas de conservación y archivo de documentos; la carencia, muy tardíamente remediada, de una infraestructura académica y

formativa adecuada; los escasos medios de comunicación y el aislamiento consecuente; etc. En el caso de la literatura documental eclesiástica, que es una de las que con más detenimiento me he visto obligado a consultar, por ejemplo, podría decirse que la temática que le da homogeneidad, o que sirviera como hilo conductor, son las constantes, innumerables referencias a la pobreza extrema de la diócesis; al descontrol generalizado de su población, por no hablar de la dispersión habitacional de ésta, de su distribución anárquica y de su procedencia morisca y de extracción social muy baja; las vastas zonas despobladas desérticas y casi inexpugnables; las desmesuradas, insalvables dificultades de las comunicaciones de unas zonas con otras a pesar de su patente proximidad; la enorme dificultad que suponía cumplir las visitas, las inspecciones y el ejercicio del control, lo cual paradójicamente hacía más estrechos e inviables los dispositivos a este efecto, de manera que cualquier pequeño problema que en cualquier otro lugar hubiera resultado insignificante aquí se agigantaba y se convertía demasiadas veces en insuperable.

Estos inconvenientes tan claros y reales han sido en ocasiones revulsivos de gran efecto, pero siempre una dificultad. Los historiadores, esa última y brillante escuela a la que me he referido, ha sabido construir un edificio de la memoria histórica sin perder la referencia documental pero añadiendo luz a esas partes en la sombra; sobre todo en lo que respecta a la historia moderna después de la reconquista del último reino nazarí, el de Granada, y las consecuencias horribles que siguieron a estos acontecimientos: la guerra civil y la expulsión. Pero para nuestra historiografía, ese lamentable periodo marca también un punto de inflexión clarísimo del que se puede partir sin temor aerrar, pues hay una redistribución de la población y de las propiedades y toda la estructura social y cultural cambia como para empezar de cero, lo cual posibilita un otero importante para los que tienen la difícil tarea de recomponer la historia de estas tierras.

Un trabajo de carácter antropológico, como el que yo pretendo en estas páginas, podría obviar gran parte de los contenidos de la historia, pues de alguna manera pudieran ser irrelevantes en la trama social contemporánea. Pero no es el caso; al contrario, y ello por dos razones fundamentales: primero porque los procesos sociales de redistribución de la propiedad, reconsideración del patrimonio y de lo propio, recomposición del imaginario social y cultural, reconstitución de los referentes fideísticos y devocionales, etc., tiene todavía de manera evidente un entronque con la historia reciente

(aunque nos refiramos al siglo XVII) y muchas de las características sociales están engarzadas en ese periodo fundamental para las mentalidades hoy; y después, porque yo propongo aquí un ejercicio de antropología gnoseológica, con todas las estrategias de obtención de conocimiento que ello significa y con la voluntad de conformar un retrato social de la zona sin escindir radicalmente unas épocas de otras, otra cosa distinta es que consiga mis propósitos.

De la misma forma en que la reflexión antropológica ha aprovechado otros recursos cognitivos como la hermenéutica, la textología, el trabajo de campo directo, la etnosemántica o la glosemática, mi propuesta es el estudio de lo que en una larga tradición de estudios se ha venido denominando 'religiosidad popular' desde la luz de los mecanismos gnoseológicos, esto es, las posibilidades de conocimiento que pueden proporcionar la literatura documental histórica, las prospecciones científicas arqueológicas, los estudios geográficos, demográficos, económicos, la política, la dimensión social de la arquitectura y el arte, la fotografía y la cinematografía, y como es lógico los procedimientos propios de la antropología vertidos en lo que llamamos 'trabajo de campo'.

Todos los historiadores están de acuerdo en señalar una tímida pero evidente recuperación de la economía y por tanto también de la población a lo largo de la centuria del XVII. Esta recuperación se reedifica sobre los resultados de la expulsión de los moriscos, que fundamentalmente pone en manos castellanas y de la Iglesia la propiedad de la tierra. Los valores de la mitra obispal de Almería durante el XVII experimentan un claro proceso de recuperación económica, y de forma más contundente en la última mitad del siglo. Según Francisco Andújar la repoblación implicó, a largo plazo, una modificación del sistema productivo que había caracterizado a este territorio desde la época musulmana. El nuevo modelo implantado por los repobladores castellanos (no muy numerosos pero con toda la propiedad y el poder) parece articularse sobre la base de la expansión de los cultivos en secano frente al tradicional regadío morisco, aunque esto no quiere decir que estas formas productivas familiares desaparezcan, ni mucho menos, pues, como hemos visto, esa actividad tradicional persiste hasta la actualidad (F. Andujar, 1994). En un lugar de señorío, como era toda la zona que tratamos (casi todo el norte de la actual provincia, o los términos de Vélez-Rubio, Vélez-Blanco, María, Chirivel, Albox, Taberno, Oria, Cantoria y otros



territorios), es decir el Marquesado de Los Vélez y su comarca circundante, el mecanismo social más importante no es el modo de producción sino la posibilidad de recuperación de las tierras y propiedades que los antiguos pobladores tuvieron que ceder para salvarse de la expulsión, si no de la muerte. Pero este proceso de ida y vuelta en las propiedades es muy singular, sintomático y conformador de un peculiar carácter social. Y, desde luego, asociado a las sucesivas desamortizaciones de los bienes de la Iglesia entre finales del XVIII y a lo largo de todo el XIX, un fenómeno histórico de clara repercusión secular.

Esta expansión de la producción agraria trajo como consecuencia, como ya se ha dicho, el crecimiento o, directamente, la formación de algunos pequeños núcleos rurales, en los que se hizo necesaria la cura de almas y la infraestructura evangélica obligada: las ermitas o pequeñas parroquias dadas en Beneficiados.

La posibilidad de pagar los diezmos al señor y a la Iglesia, la conversión al cristianismo avalada por esos mismos estamentos a los que no les convenía perder en un caso vasallos y en otro feligreses, la recuperación económica y social, y el establecimiento de la paz estructuró la nueva sociedad cuyas características son aún hoy perfectamente visibles.

Paralelamente, en el resto del país se produce la caída de la Casa de Austria y, con la subida al trono de Felipe V, una recuperación de la fe en la monarquía como posibilidad de recuperación de la moral y la economía. Los Borbones centralizan la política con la eliminación de gran parte de la autonomía de los reinos; se produce una ‘modernización’ de la administración central; la transformación de la organización territorial y las nuevas propuestas del estado ilustrado (nueva fiscalidad, derogación de privilegios...) provocan fuertes adhesiones y grandes muestras de júbilo. No obstante, la realidad sigue siendo otra, la Iglesia y los nobles continúan disfrutando muchos de sus privilegios, no pagan impuestos, y se llega a esa curiosa convivencia del Estado y la Iglesia que se conoce como Regalismo.

El XVIII, aunque la gran historia alumbre lo contrario, no va a ser un siglo de grandes cambios, excepto en la esperanza de amplios sectores de la población para los que el peligro de expulsión desaparece y se torna en una posibilidad cierta de existencia.

En este tiempo, el Marquesado de los Vélez es un vastísimo territorio con varias villas importantes como Vélez-Rubio, Vélez-Blanco, Albox y Cantoria, y con

extensas áreas de monte y de campo inculto, de valles intransitables y despoblados. Funciona como un pequeño reino en el que desde tiempos de los Reyes Católicos se ha producido un enfrentamiento claro entre el Marqués y la Corona. Pero, incluso en el interior del territorio existía gran descoordinación y desconocimiento mutuo entre los poderes civiles reales (corregidores, alcaldes mayores, etc.), los de la Iglesia a través del obispado y el cabildo, y los del propio señor. Lo que se manifiesta en distintas y abundantes normativas para el control de la población y del territorio.

Los censos de Ensenada y Floridablanca, así como los libros de bautismos, matrimonios y defunciones, no son lamentablemente demasiado fiables para los territorios históricos del Marquesado de Los Vélez, si bien éstos últimos son más completos que los dos primeros. Esto se debe a la secular desconfianza y tirantez entre el noble y el monarca, y es el motivo por el que en las estadísticas históricas de población no reflejan un crecimiento paralelo de esta zona con otras de la provincia de muy parecidas características. De todas formas nos basta saber que muy lentamente la población se recuperaba y perdía paulatinamente el miedo a ser socialmente visible; si bien, como he dicho, las situaciones aun dentro de la zona histórica de señorío, a la que pertenecen los territorios que estudio, era muy desigual y heterogénea: por ejemplo, el Marqués permaneció ajeno a todo lo que tuvo que ver no sólo con la fundación de la ermita primitiva, que al fin y al cabo era una mecánica parroquial hasta cierto punto irrelevante, sino también con la erección de la iglesia y el monasterio de El Saliente, obra que a todas luces era de gran envergadura. No sucedió así con otras obras de carácter religioso diseminadas por las tierras del Marquesado.

El nuevo estado de cosas satisfacía a los nobles y a los grandes propietarios y alentaba a los míseros agricultores que al menos disfrutaban de una mínima propiedad para poder vivir. En las Ordenanzas del Concejo de Albox de 1795 hechas al Consejo de Castilla (recogidas por D. Ortiz, 1976) se dice en su artículo 2:

“Como sea cosa notoria en esta villa que los peones de siega vezinos de ella, instados de pura codicia o a lo menos prebaliendose de la urgente necesidad en que se ben situados los labradores de recolectar sus mieses en oportuno tiempo se propasan a pedir la estraordinaria gratificación de seis, siete y ocho reales por cada dia de siega, a medida de su adbitrio y

en notable perjuicio de la labraduría, se ace preciso poner coto a semejante desorden intolerable modelando los precios de la siega en terminos que suficientemente se les gratifique su trabajo a los peones y que la labraduría se le atienda en quanto sea dable y a este fin es combeniente que desde ahora en adelante los labradores paguen a los peones de siega desde primero de mayo hasta fin de el a tres reales de vellon por cada dia”

Un texto de sindicalismo patronal *avant la lettre* que habla más de la enorme preocupación que despertaban las noticias revolucionarias francesas o en todo caso de la visibilización de la masa como sujeto histórico, que no verdaderamente de un ‘grave problema’ social. Todos sabemos que desde tiempo inmemorial las cuadrillas de segadores –de las que yo mismo he llegado a ver sus últimos tiempos de actividad, antes de la mecanización del campo (aproximadamente desde finales de los años 1960)- no se distinguían precisamente por su espíritu contestatario y revolucionario; antes bien, ha sido el ‘gremio’ más ultrajado laboralmente, más explotado y el que ha desarrollado el trabajo más penoso.

Los extensos campos de cereal que, literalmente, circundan las Rambla de El Saliente, de Oria y de Albox, y que han sido sin duda durante muchísimo tiempo el gran motor económico del Marquesado junto con la ganadería, se poblaban durante todo el verano de estas cuadrillas de segadores: peones que trabajaban de sol a sol, dormían en cuadras o a la intemperie y se alimentaban con un caldo de garbanzos para casi todo el día. Éstos no han sido nunca una amenaza ni un problema laboral-económico; todo lo contrario, a segar iban los que no tenían nada. De manera que, el texto reproducido, no es un alegato de propietarios y rentistas en peligro por la revolución, sino que tiene un alcance si cabe más importante aún: la percepción de una nueva clase que puede perder los referentes de conformidad social con lo establecido y apuntar a un despertar como sujeto histórico<sup>80</sup>.

Entiéndase que no quiero identificar ese gran proceso histórico, de cuyo estudio fue iniciador Ortega y Gasset, de emancipación de las masas sólo desde la esquina de un hecho parcial y casi anecdótico como es el que he expuesto con anterioridad. No;

---

<sup>80</sup> Estos procesos son perfectamente puestos de evidencia –aunque a nivel más general- por Peter Sloterdijk en su reciente libro *El desprecio de las masas* (Pre-textos, 2002), en el que traza un relato de lectura no marxista sobre el itinerario histórico de la masa y de su emancipación como sujeto de la Historia.

pero tengo interés en señalar que en esos hechos cotidianos, tratados siempre o casi siempre desde ópticas costumbristas y folclóricas, o en otros hechos de parecido calado social que generalmente no han formado parte de los relatos de grandes acontecimientos de la historia, residen también lecturas de gran profundidad filosófico-histórica. Y esa precisamente es una de las intenciones de este trabajo: ver cómo en esos acontecimientos de la vida cotidiana, de hoy y de ayer, en esos pequeños mecanismos de apenas importancia ni trascendencia pueden leerse también los grandes paradigmas de la memoria histórica; y cómo esas grandes certezas con que nos rodeamos y que la ciencia ha llamado axiomas, principios, reglas, verdades, evidencias... anidan y se proyectan desde esos hechos insignificantes también. Es lo que yo creo que ha constituido el gran reto de los trabajos disciplinares que tienen como procedimiento los métodos etnográficos, y es que generalmente sólo confían en el presente accional, en el momento real que se vive mientras se desarrolla el trabajo de campo o cualquiera de los mecanismos cognitivos afines, y nunca han incorporado a su análisis –al menos hasta la irrupción de la hermenéutica- las dimensiones gnoseológicas que proporcionan las diversas lecturas de la historia, los conocimientos económico-políticos y ecológicos, presentes y del pasado, y hasta, como reivindican entre otros E. Morin, la dimensión cósmica.

El crecimiento de la población en zonas rurales fue, como se ha dicho, una evidencia demográfico-histórica desde finales del siglo XVII, aunque aquí, en referencia exclusiva a la zona de mi estudio y con datos no extrapolables a otras zonas más lejanas, yo he presentado más como una re-visibilización de capas sociales que habían permanecido en la ‘sombra’. Es decir, no aparecían en los escasos y poco fiables censos de población ni se ‘dejaban’ ver como ciudadanos de derecho (un concepto que apenas tenía relevancia en la época). De todas formas, las variables de crecimiento vistas con anterioridad son en buena medida ciertas y es verdad que hubo un notable aumento de la ciudadanía, aunque fuera a costa de esa revisibilización.

Ejemplos de población según Martín Galindo [1988] (para reforzar el argumento del crecimiento de la población en el XVIII) que maneja datos del Archivo de Simancas:

- Huércal-Overa aumenta su población de 207 vecinos en 1568 (para habitantes multiplicar por 4 aprox.), de los que sólo 7 eran cristianos viejos, a tener en 1753 1320 vecinos, unos 5353 habitantes (Véase Emilio Ferre Bueno *El valle del Almanzora. Estudio geográfico*)
- Vélez-Blanco ve incrementada su población de 435 vecinos en 1568 a 848 en 1753. 581 v. (2.222 h.) en el pueblo y 261 v. (1.153 h.) en el campo (datos del Archivo Municipal [cfr. Tapia Garrido, 1980])
- Vélez Rubio pasa de unos 500 vecinos a mediados del XVI a contar a mitad del XVIII con 1.300 vecinos en el pueblo y 192 en el campo y alquerías.

Puede pensarse en el XVIII como el siglo de gran crecimiento poblacional del campo o de las zonas rurales (según Martín Galindo por voluntad de instalarse en las proximidades de las tierras de labranza; yo creo que es característico del proceso de recuperación de tierras)

En Vélez-Blanco, en 1574, se repartieron 280 suertes\* de labranza (aun siendo éste lugar de señorío)

\*todavía se sigue llamando suerte en esta zona a las partes de secano heredadas o compradas

De manera pareja al crecimiento poblacional aumentó, como también se ha visto, el número de personas con dedicación religiosa. Aunque hay que volver a matizar que ese crecimiento no fue consecuencia directa del otro. Digamos que no fue claramente una relación causa efecto; pues la población religiosa aumentaba por su propia lógica interna y no necesariamente por el crecimiento de la población y el aumento consecuente de la cura de almas.

En nuestra zona, las nuevas poblaciones pujantes Vélez-Rubio, Albox y Cantoria, sobre todo, pasan de ser núcleos de escasa entidad a convertirse en poblaciones de cierto dinamismo. Aquí tampoco puede establecerse una constante demográfica, pues algunas poblaciones de verdadera importancia histórica se convierten en lugares muy despoblados, tales son los casos de Oria, Purchena o Vélez-Blanco, que pierde paulatinamente su pujanza antigua en beneficio de Vélez-Rubio. Hay otros núcleos de cierta importancia histórica que no sólo conservan su población sino que la aumentan: Vera y Huércal-Overa. La dinámica demográfica más apreciable es, no obstante, la primera de ellas, los pueblos con capacidad económica ganadera y agrícola, con grandes términos municipales y, por ello, con unas muy poderosas parroquias mayores. La característica de la época es la lucha intermunicipal e interparroquial por la posesión de territorios habida cuenta de que estamos en un periodo en el que están todavía por fijarse la extensión de los municipios y la jurisdicción eclesiástica de las parroquias. Y de la misma manera en que el Arzobispado de Toledo, y los Obispos de Cartagena y Almería se disputaban en ese tiempo la competencia sobre vastos territorios religiosos (sobre todo del norte de la zona. Recordemos que Huéscar y otras poblaciones vecinas al Marquesado de los Vélez, en la frontera Norte del Reino de Granada, estaban todavía bajo la jurisdicción religiosa del Primatura de Toledo), los municipios con mayor potencia de crecimiento sentaban sus nuevos territorios entre lo que habían sido las grandes pertenencias del Marqués. Paralelamente otras poblaciones menores consiguen en este tiempo la segregación de los núcleos históricos del Marquesado: Taberno, Partalóa, Chirivel, Fines, Arboleas, Zurgena, Garrucha...

Los recursos acuíferos son uno de los grandes referentes geográficos en este nuevo diseño –diseño moderno- de los territorios y su pertenencia. Albox, según Gil Albarracín y García Campra, se comporta en este periodo (entre el XVII y el XVIII) como

un estamento ‘frontera’. Y no les falta razón, porque, además de su argumentación de posibles connotaciones históricas con “los estados cristianos peninsulares medievales que, forjados en los enfrentamientos con los islámicos del mismo territorio, continuaron tras la conclusión de su reconquista con aventuras mediterráneas en el caso de la corona de Aragón o ultramarinas en los casos de Portugal y Castilla” o el muy parecido proceso histórico que se lleva a cabo en la naciente Estados Unidos de Norteamérica con la colonización y conquista de los vastos territorios del Oeste, a todo lo cual engloban nuestros autores bajo el concepto de ‘frontera’, Albox funciona en su momento de expansión de forma muy parecida y no sólo porque se ‘aproveche’ de algunos territorios cuya pertenencia a cualquier centro era ambigua, sino porque también supo entender este nuevo estado de cosas ‘moderno’ que se establece desde comienzos del siglo XVIII y que tiene una de sus bases principales en una nueva ordenación del territorio, y no sólo en sentido geográfico administrativo, sino en su pleno sentido social, del que la atención y el control de toda esa población emergente que había roto su ocultación durante siglos es la mejor prueba.

“Sí existe una frontera que permite que Albox pueda asimilar sin problemas notables un incremento de población que casi triplica su volumen a lo largo del siglo [XVIII] y lo duplica ampliamente durante la segunda mitad del mismo. Esa frontera interna que permite la asimilación de semejante crecimiento demográfico es la que se establece entre los regadíos y los secanos” (G. Albarracín y G. Campra, 1993), aunque, añaden y yo me atrevo a subrayar, lo que verdaderamente se dirime no es ni siquiera una lucha incruenta para la propiedad de los recursos acuíferos, sino el hecho de dimensiones históricas todavía no apreciadas en su enorme magnitud de que ese ‘enfrentamiento’ oculta y proyecta una visibilización social, la de unas capas oprimidas –en realidad, como vengo manteniendo, ‘desaparecidas’- que emergen, se hacen visibles y se convierten en un nuevo sujeto histórico –el paso de vasallaje a ciudadanía (o masa, como la llamó Ortega y ahora Sloterdijk)- y que va a estructurar un nuevo orden. ¿Cómo ni iba a permanecer, entonces, el agua como símbolo y mito de este proceso arraigado en los pobladores de estos sitios? (fotos 40, 41, 42. Anexo I y capítulo X)

Bajo la evidencia histórica de esta capacidad del agua como estructurante del territorio y de la jerarquización social, que con tanto énfasis y acierto ponen de relieve

nuestros autores, late otra dimensión más profunda, y quizá por eso más desapercibida: la que reifica unos referentes conceptuales, mitológicos; la que conforma un universo imaginario especial y se inserta en lo que llamamos ‘memoria’ o ‘conciencia’ colectiva. Pues, lo que la historiografía entiende como mecanismos netos de crecimiento y de viabilidad económica, aunque no exentos de complejidad, son muchas veces procesos de más extensión y trascendencia: los que tienen que ver con ese mundo que la modernidad implacablemente ha separado del todo, y al que llamamos espiritual. Desde este punto de vista, el valiente concepto de ‘frontera’ no es arriesgado sino muy pertinente, y me remito a los comentarios hechos en la justificación teórica de este texto al hablar de los conceptos de frontera en C. Magris y en E. Trías<sup>81</sup>. En uno la frontera es humana, sentimental, vivencial y construida de experiencias; en el otro, la frontera es ontológica, inherente a la condición humana que se debate entre el instinto y la inteligencia, entre el deseo y la razón. Y las dos por igual interesan a mi percepción del campo social –más bien del campo humano- que estudio.

Recapitulando, las tierras del Marquesado eran en el siglo XVIII, como consecuencia de la transición moderada que se produce por el hecho de la poca repercusión de la expulsión de moriscos, una zona en franca expansión, y el estamento eclesiástico, garante en cierto modo de esa transición no violenta, muy acomodado y numeroso y en la mayoría de las ocasiones con pingües beneficios. “La institución eclesiástica consiguió un alto grado de implantación en el Albox del siglo XVIII”, 231 clérigos seculares, de los aproximadamente 500 que integraban la diócesis, residían en el Marquesado (de ellos 27 en Albox), que contaba con el hospicio de San Francisco, a cargo de 7 frailes; el beaterio de San Francisco, con igual número de miembros; y la pequeña congregación de ermitaños del Saliente, con alrededor de ocho.

Como he referido, la mecánica expansiva de la iglesia local se basaba en la fundación de capellanías y beneficiados, distribuidos a lo largo de toda la zona allí donde los pequeños núcleos rurales empezaban a ser visibles. Puede decirse, sin temor a ser especulativo, que para muy amplios sectores de la población surpeninsular, y no acierto a

---

<sup>81</sup> El concepto de ‘frontera’ ocupa por igual gran parte de la obra de estos dos autores, pero fundamentalmente, en C. Magris, desde el aspecto literario, con su obra *Microcosmos*; y en E. Trías, desde el filosófico, en su *La razón fronteriza* (ver capítulo bibliográfico).



saber bien en qué medida para todo el territorio español, el siglo XVIII supone simultáneamente un proceso de sacralización y de secularización. Y, donde la historiografía de análisis lineal y evolutivo hubiera señalado una evidente contradicción, yo me atrevo a indicar un proceso ponderado y consciente de las repercusiones histórico-ideológicas emanantes del ejercicio del poder. Y eso, en sí mismo, es un signo de secularización, por más que se apoye en la resacralización de amplios sectores de la población, como hemos visto; porque, eso es cierto, este proceso de sacralización está expuesto y aceptado en los términos más explícitos y de contundencia teológica en los que se pueda pensar, si bien las incipientes características del mundo 'moderno' ya hacen irreversible la atmósfera secular. O sea, la nueva economía dineraria, la lenta transformación de las relaciones siervo/señor, las primitivas propuestas precientíficas y arqueotecnológicas, las visibles actitudes culturales, eruditas y de conocimiento de las leyes naturales... en definitiva el nacimiento del 'yo' moderno configurando como nuevo sujeto histórico las masas, en lugar de las capas poblacionales de servidumbre, van a impedir una idea del sentido teológico del mundo como única explicación, y van a imponer, en el mundo clerical en primer lugar, una nueva perspectiva mundana y secular.

De manera que habrá que entender ese nuevo impulso religioso del XVIII más como un verdadero proceso de secularización que como un rancio recuerdo de tiempos anteriores. De hecho, en toda la literatura documental en torno a la fundación de la sacra obra de El Saliente puede detectarse un selecto cuidado y una precisión y exactitud extremas en las propuestas, de resignada y triste melancolía de los tiempos gloriosos del imperio teológico, que debe luchar esta vez ante la evidencia de modernos procesos como el *regalismo* o la aceptación abierta de la dimensión económica y mundana de las instituciones religiosas.

Índice de crecimiento de los vecinos del Marquesado de los Vélez  
(A.H.N. Consejos: leg. 15540, pl. 222; leg. 15547, d. 9, s. f.)

	<u>1573</u>	<u>1776</u>	<u>1797</u>
Vélez-Blanco y María	200	1.622	1.787
Vélez-Rubio y Chirivel	125	1.935	3.418
Cuevas	200	1.600	2.000
Arboleas	30	260	250
Oria	63	795	1.271
Cantoria	104	700	842
Albox	62	900	1.675
Partaloa	20	157	189
Albanchez	14	290	322
Benitagla	6	-	27

(Fuente: García Campra y Gil Albarracín, 1993)

### **La fundación de la ermita primitiva. Preludio de una devoción mariana**

Según los documentos históricos y la placa recordatorio que todavía existe en el Santuario, la ermita primitiva fue fundada por D. Lázaro de Martos y D. Roque Tendero, curas ambos de Albox, en el año de 1716 (**foto 5**). Se tiene noticia de que desde finales de la centuria del seiscientos hasta la primera mitad del siglo XVIII quedaba en aquellos pagos “el eco de una rudimentaria vida cenobítica, sobria y descarnada”, que seguramente tendría más que ver con restos de voluntad eremítica de inspiración paleocristiana, rejuvenecidos por la importante tradición de las rábitas y los eremitorios de inspiración islámica. En cualquier caso la figura del anacoreta es de gran tradición en la Península, y según los documentos más primitivos sobre su existencia en el Saliente, en el año del Señor de 1727 moría el ermitaño Roque Leonardo Sánchez, natural de Benitorafe (una población del antiguo Reino de Jaén), que había logrado traspasar el sentido individual del eremita para

juntar un pequeño grupo de hasta ocho ermitaños, con lo que dio su primera impronta cenobial a aquella fundación.

El día 5 de septiembre de 1722, seis años después de la fundación de la primitiva ermita del Saliente, D. Lázaro de Martos dicta ante el escribano Francisco de Liria García el documento de “Fundación de Patronato y Obra Pía del Saliente”<sup>82</sup>, en el que se enumeran los bienes de la ermita, las condiciones y los derechos sucesorios del beneficiado y las obligaciones de éste con la Parroquia y el Obispado (**foto 21**).

Los años intermedios entre la fundación de la ermita y la decisión del obispo Claudio de acometer su gran obra, y el inicio casi inmediato de ésta, pueden considerarse dentro de la ‘normalidad’ que regía este tipo de instituciones en su relación con el estamento eclesiástico y con lo que ya podríamos llamar fuerzas fácticas de la sociedad, como son por ejemplo las que formaban el Patronato de legos y otras pequeñas organizaciones de control y sobre todo de transmisión de privilegios y de propiedades. La obra pía del Saliente no era de las de primer orden económico, pero no lo era tampoco deleznable, y sobre todo adquiría relevancia a medida que el fervor, y la población, crecía.

La ermita primitiva, la fundada por el párroco D. Lázaro de Martos en beneficiado para D. Roque Tendero, no estaba concebida como el centro de peregrinación mariana que luego, en el XIX, impuso el obispo Orberá (**foto 4**). Las mecánicas de planificación fideística religiosa cambian sustancialmente entre los dos siglos. El obispo Claudio Sanz, por su parte, tampoco era un centro de devoción mariana lo que buscaba, pues su idea era la creación de un emporio de formación religiosa, al margen del dictamen de las órdenes seculares. De manera que, ninguna de las tres es una línea histórica única que de sentido a aquel lugar sagrado, y a la vez son las tres –a saber, el beneficiado como mecánica eclesiástica común en el XVIII, la idea visionaria de Claudio Sanz y la reivindicación católica del obispo Orberá en el siglo intempestivo- las que otorgan especificidad al Santuario, que al final es para nosotros el referente religioso popular de un lugar social, humana y políticamente fronterizo.

---

<sup>82</sup> Documento 39 de G<sup>a</sup>. Campra y Gil Albarracín (1993), transcripción del *Pr. 6.722, ff. 102-107, 1722-9-5*, del Archivo Histórico Provincial de Almería [A. H. P. AL.]

Claramente, el edificio se construyó con unas pretensiones de monasterio que no se correspondieron con la modestia de la primera ermita. Tal como nos enseñan los historiadores del Saliente, el obispo Claudio se imbuó de una idea de grandeza desmesurada. No conocemos explícitamente las razones que le llevaron a emprender la construcción de un gran centro diocesano que él no quiso ligar a ninguna orden religiosa y que apuntaba a la formación de sacerdotes. Hay que suponer, por lo que se desprende de lo que conocemos sobre la vida del ilustre prelado, que de alguna manera le desconcertaban las nuevas corrientes filosóficas e ideológicas de la ilustración. Parece evidente, a tenor de lo que conocemos de su vida, que a Su Ilustrísima no le agradaba que las cuestiones de fe tuvieran un planteamiento racionalista y es muy posible que hubiera pensado en El Saliente como un lugar idóneo para la formación religiosa de nuevos curas que habrían de educarse bajo cánones tridentinos. El aislamiento de la primitiva ermita fundada por Roque Tendero y Lázaro de Martos, el sobrecogedor paisaje que acentuaba la impresión eremítica y, quizás sobre todo, la rápida e intensa repercusión devocional que entre las gentes de los alrededores tuvo la fundación mariana animó sin duda al obispo que ya acariciaba el proyecto de creación de un gran centro sacerdotal alejado, y no sólo espiritualmente, de las teorías revolucionarias de ímpetu laico y de clara orientación civil que amenazaban desde Francia y desde otros lugares europeos donde siempre prendió fácil el recelo religioso (**foto 26**).

Este es perfectamente el motivo por el que el obispo controló desde el principio todos los pormenores de la construcción del monasterio especialmente en lo que se refiere a los cuidados y extraños símbolos marianos que inundan la decoración de todos los elementos arquitectónicos. Así, impuso la proliferación de emblemas de la más pura tradición mariana tridentina y hasta incluso se otorgó la prerrogativa de insertar, como emblemas, otros símbolos de más oscura interpretación; o hasta puede que, como veremos más adelante en su capítulo correspondiente, ‘dejara’ que los operarios constructores (sobre todo en el caso de los carpinteros), procedentes de lugares cercanos, dispusieran otra serie de símbolos de tradición ornamental o específicamente simbólica vernácula, que son a la sazón los que dan esa impronta mágica que hoy exhibe el santuario (**fotos 14, 15, 16**). El paso del tiempo ha ido convirtiendo aquel maridaje de símbolos en una sugerente visión

heterodoxa, extraña y paradójica. El constante recurrir a los iconos de la luna y del sol le da al Santuario ese sesgo mágico, inquietante, al que nunca ha renunciado.

La espectacular grandeza del edificio y esa intuida distancia con la cruda realidad, alimentaba las miradas inocentes y sorprendidas de todos los parroquianos y de los habitantes del área de influencia del santuario. En estos tiempos, en los que parece que nuestra capacidad de sorpresa está agotada, en los que existe la certeza generalizada de haberlo visto todo; ahora que la televisión nos cura de espanto y nos retransmite una guerra o las más inauditas imágenes del hombre y sus obras, la gran construcción del santuario en su entorno no es para tanto, se puede decir incluso que a los ojos cada vez menos acostumbrados a mirar por sí solos, sin una voz en *off* que vaya guiando, resaltando la mayor o menor importancia de una cosa, el santuario puede pasar desapercibido con la misma frialdad con que se nos escapa la enorme belleza del mar en el ajeteo de un baño en la playa.

Con las miradas infantiles no pasa lo mismo. Es muy difícil que a la mente abierta a toda clase de percepciones de un niño escape una grandeza y una magia semejantes; y con el tiempo esas imágenes, vivencias retenidas en la memoria virgen de los años tempranos acudirán siguiendo sus propias sendas a la claridad del recuerdo, al mejor de los recuerdos que es el que se acompaña de olores y de sabores perdidos en un lugar de tálamos lejanos.

Yo tengo retenidas para siempre una remembranza de estampas con olor a cera y luz de palmatorias. De un ramo abigarrado de *exvotos*, del perfume húmedo y extraño de objetos para domesticar la magia de la divinidad: manos de cera, ramos de novia, botones del traje de militar... escapularios.

Lo de los trajes, abalorios y fotos de soldados es, fue, importante en esta rancia parafernalia de los recuerdos *exvotos*, de estos certificados de las promesas, esa especie de juramentación bíblica que obliga y reclama el favor sobrenatural de la divinidad como si fuera una cuestión de trato chalanero, como si hubiera un lazo, inexplicable pero seguro, físico y espiritual. El favor y la promesa entablan una relación fáustica que nunca va a estar exenta de tensiones, de temores: a que el favor no sea concedido (lo cual impone

el complicado dilema de retirar la promesa) o la dramática viceversa de las promesas sin cumplir, la angustia de que la muerte te sorprenda con la horrible deuda de tal renuncia.

La mili, el servicio militar, era la única variación posible en una vida casi escrita de antemano. Suponía una verdadera ruptura con un hilo argumental vital que ofrecía pocas esperanzas de grandes cambios en una cadencia generacional sin altibajos. Dentro de esta estrechez naturalmente cada cual gestaba sus ilusiones, conspiraba contra esa inercia cansina de la vida, soñaba con matrimonios beneficiosos y acomodados y hacía sus cávalas de progreso en los estrictos márgenes de las posibilidades. La mili, qué duda cabe, era un auténtico ritual de paso; y no sólo porque diera paso a la vida de adulto sino porque preparaba definitivamente el camino para la emancipación, era la antesala del establecimiento de casa propia y el abandono de la paterna. Para ello se daba este tiempo liminar que era tanto desgajarse de la protección familiar (en realidad la segunda ruptura umbilical con la madre) como ver el mundo necesario para considerarse preparado para la decisión más importante en la vida de un hombre. Hasta en los casos más extremos en los que la mili coincidía con una guerra (me refiero a las guerras en África, Cuba y Filipinas) esto seguía siendo así. De hecho los viejos que vivieron aquellas guerras coloniales decimonónicas aun no teniendo muy claro la tremenda incongruencia histórica que propició los dramáticos hechos de los que fueron protagonistas son capaces de recordar con más exactitud el apellido del cabo primero que bregaba con la tropa o la antigua estatua del marqués de Larios en la alameda malagueña, el nombre de las callejas y alguna taberna cercana al cuartel, el mote de la puta que la regentaba, las horas en el puerto antes de zarpar, el viaje fatigoso y lento, la vuelta a casa, muchas veces a pie desde los muelles del regreso de los vencidos, que los propios hechos de guerra, quizá porque el subconsciente estuvo ávido por arrinconar esos momentos de terror e irracional impotencia en los que no se sabe muy bien por qué la patria dispone de tu vida y de la vida de todos. De todas formas este suceso crucial en la vida de los hombres, de una decisiva importancia social si disponía las

condiciones de crear una familia, sólo se vio oscurecido por otro fenómeno social de consecuencias imprevistas, todavía hoy sondeables, que fue la emigración económica desencadenada en los años 60 aproximadamente y que valió para deshacer aquella ventana al mundo que era la mili e implantar otra de más anchas miras y que en el fragor de la perspectiva laboral impedía cerciorarse de la verdadera dramática situación que es el exilio económico. No es raro pues que en la marabunta de objetos sin sentido útil que son los exvotos abunde la retórica objetual de la mili.

El camarín abigarrado de los exvotos abría tímidamente una puerta de olor inconfundible a la luminosidad del claustro. Había un tránsito claro entre la luz a raudales por entre las arcadas del monumental patio y el claroscuro tropel de objetos colgaderos, entre el tiempo detenido y la niñez despojada y tísica de algunos vestidos infantiles de tul colgados en ganchos de alambre y la mañana soleada, las bandadas de palomas atemorizadas por el vuelo del azor y un leve murmullo del ronroneo de las abejas en las cercanas colmenas del pie del monte. Aquella claridad del sol en el claustro del santuario con ilusiones de monasterio disipaba también la memoria de escenas de sabor medieval de los tullidos que esperaban curaciones milagrosas, gentes de fe ciega y vacía que cumplían severísimos votos, pedigüeños, santeros y vendedores de imágenes y escapularios, ciegos con violines o con los estandartes donde se contaba gráficamente algún romance de asesinatos fraticidas que luego cantarían en la puerta del santuario y venderían en pliegos de cordel. Las estancias cerradas y secretas del convento, el refectorio, el cenáculo... que eran una realidad desconcertante con sus grandes puertas de madera labrada alternando en una lucha desigual con las laderas de albaidas, bojas y tomillos. Desde el claustro se accedía también a lo que después hemos sabido que eran las dependencias del obispo, a través de una reja de buena forja, como todas las del santuario.

Cuando a través de los historiógrafos del santuario supimos que la carpintería, la rejería, tejas, ladrillos, adobes y cantería y demás fábrica de obras se debían a artesanos y maestros, canteros y alarifes de la zona sentimos algo así como la constatación de que estas tierras que siempre nos parecieron huérfanas de verdadero pretérito artístico también habían pertenecido a los grandes momentos de la historia ¿qué podía decirnos el hecho de que en

Vélez-Rubio, Albox, Cantoria, Orce... hubiese establecidos varios talleres de escultura y de talla, carpinterías y fraguas capaces de labrar y forjar la recia decoración salentina? Y más allá de eso, suponiéndoles la maestría de aceptar el encargo de todo un universo simbólico y emblemático que se había de dejar constar en la madera, en el hierro y en la piedra.

Y es esclarecedor no sólo porque podemos deducir la importancia de los maestros artesanos de la zona (y no lo digo en el sentido de una peculiaridad artística especial para esta comarca sino que por el contrario hemos de pensar que era general y común el establecimiento de talleres artesanos que conocían y practicaban sus oficios con maestría que hoy consideramos arte, sin paliativos), sino, y lo que es más importante para nuestro relato, porque desentraña un dato histórico de particular importancia como es el constatar que 'el diseño', tal y como expresa uno de los documentos que generó la abundante literatura contractual para la fábrica del santuario, por cierto en un lenguaje y una claridad expositiva de envidiable actualidad, era cosa impuesta por el obispo, o al menos por el director del proyecto, y no costumbre ni motivos decorativos propios de los maestros que tomaron los encargos de la fábrica de la carpintería (en este caso, pero hemos de suponer que así sucedió también con los escultores y los maestros yeseros u otros autores de motivos decorativos emblemáticos), excepto en lo que toca, como ya he dicho en la reproducción simbólica del sol y la luna. Y es importante tal extremo porque deshace una conclusión precipitada sobre las referencias históricas que nos llegan de la observación directa y son muchas veces influenciadas por impresiones sacadas de nuestro propio bagaje personal, o inspiradas tal vez más en lo que nos hubiera gustado que aquellos tiempos históricos nos hubiesen transmitido que no lo que realmente sucedió. Es decir, cargamos un hecho histórico con un valor sentimental, emocional, que a nosotros nos viene a parecer un mensaje de los siglos, cuando a veces constatamos en el más leve giro documental que todo sucedió de otra manera.

En el caso de El Saliente, con su indudable aureola de mito mariano, con esa suerte de relajado esoterismo, con la leyenda tan viva en la gente de sus lugares, la simbología de puertas y ventanas, especialmente los símbolos cósmicos (la luna y el sol) siempre nos habrían parecido un mensaje esotérico, extraño en su significado interior, pero claro y transparente en la intención histórica de su emisión, de su misterioso legado a los



siglos. Como si hubiera existido una especie de voluntad histórica de comunicación con los siglos venideros.

Todo ensamblaba, a nuestros ojos entonces, casi a la perfección en los elementos simbólicos del Saliente. Había una configuración simbólica en torno al sol: el nombre del sitio y, por extensión, del santuario hacía referencia a la salida del astro rey; existía y existe una leyenda (que proviene como veremos más adelante del libro de Moreno Cebada [capítulo IX]) convertida en dicho popular, por la que se dice que el santuario tiene tantas puertas y ventanas como días tiene el año (otro juego cabalístico solar); los emblemas y símbolos decorativos de la carpintería y algunas pinturas murales que representaban al sol; la constatación de yacimientos arqueológicos en los alrededores y en las cercanías del edificio religioso, que nosotros ya en vista de la proliferación de elementos simbólicos que convergían en esa dirección suponíamos vestigios de antiquísimas religiones de adoración solar. Todo estaba perfectamente claro, dentro del lógico oscurantismo que requería tan esotérico planteamiento. Habíamos descubierto una línea ininterrumpida que iba desde ancestrales ritos argáricos a la más ingenua devoción mariana atravesando los tiempos y ensartando los siglos paleocristianos y modernos con un salto vertiginoso del periodo islámico, un acrobático giro de la memoria colectiva que demostraba palpablemente que por encima de las modas y de las imposiciones fideistas hay una línea de comportamiento humano común. A todo ello ayudaba la certeza compartida con muchos autores de que el cristianismo había hecho suyas muchas de las costumbres y cultos paganos, y que en estos extraños casos de religiosidad vernácula y de atávica referencia de sitios sagrados, como era sin duda el caso del Saliente, se demostraba fehacientemente. Nosotros suponíamos, además, en la gente que formaba el grueso devocional mariano de El Saliente una especie de sabiduría inconsciente, una memoria aletargada de telúrica trayectoria.

El 'leve giro documental' ha venido dado por un exhaustivo tratamiento histórico y una brillante investigación llevada a cabo por los mencionados historiadores del Saliente. A ellos se debe una clarificadora perspectiva histórica de la zona en el tiempo en que se gesta y se concluye la fundación de la primitiva ermita; las detalladas biografías de los personajes históricos claves en todo este proceso; la posterior preocupación del obispo Claudio por convertir aquella humilde ermita en un emporio religioso, las disposiciones y encargos que siguieron a esa intención y casi todos los pormenores en torno a la construcción del monasterio. Todo ello con la añadidura gratificante de documentaciones y estudios de todo lo relacionado con la gestión de las aguas privadas y públicas, la constitución en los distintos pagos de sus comunidades de regantes y las tandas y derechos de riego, las autorizaciones y construcciones de molinos hidráulicos para cereales, el control de fuentes, manantiales y veneros; o en el caso de G<sup>a</sup>. Campra y Gil Albarracín de

un magnífico estudio sobre la arquitectura y decoración de los edificios del Saliente; cartas, testamentos, escrituras de propiedad, constitución de capellanías, datos demográficos, codicilos, inventarios y relaciones de bienes... Consiguen, así, una más que meritoria encardinación de la etapa histórica a la que se viene aludiendo, cimentada sobre una ordenada cronología y pertinencia de los documentos históricos consultados, y muchos de ellos transcritos en los textos. De esta manera nos encontramos con un gran estudio de nuestra pequeña zona relativa al momento histórico que más nos interesa y que deja perfectamente esclarecido todo el proceso histórico de fundación y de construcción de santuario objeto de estos comentarios. Sólo quedan en la sombra, como en todo estudio histórico, las intenciones, las aspiraciones, el sentir, el parecer de las gentes que fueron destinatarios de aquella pequeña fundación convertida en gran obra.

Lo primero que llama la atención, al hilo de mi relato, y que puede deducirse claramente del estudio histórico, es que existió en ese tiempo la costumbre en la jerarquía eclesiástica de fundar pequeñas ermitas rurales con sus beneficiados (**foto 26**), algunas veces como ensayo y práctica de los sacerdotes y curas que luego ocuparían cargos en las distintas parroquias, o simplemente para destinar a algún religioso, por lo general familiar del fundador, y que de ella pudiera vivir. De hecho en la documentación aportada en los textos ya mencionados no sólo aparece la fundación de otras varias ermitas rurales, sino que incluso se repite el topónimo de saliente. Por tanto, estos datos descartan por entero el hecho de que hubiera habido digamos que una continuidad devocional o una recuperación a través de la memoria colectiva de un sitio, de unos lugares ancestrales de culto; todo lo más, ateniéndonos a esta línea histórica, cabría suponer que los fundadores de la ermita, el cura y el beneficiado, conocían la resonancia atávica de aquel enclave y dispusieron la adquisición de algunas fincas y del paraje mismo en donde luego fue construida la ermita y algunos decenios después el monasterio. O desde otro punto de vista, aquel lugar, verdadero confín del término municipal y parroquial de los fundadores, con todas las características geográficas y simbólicas de ser cabecera del valle y paso a las tierras del norte, lugar alto y dominante, fuese elegido por la evidencia de su situación privilegiada y en esto, y salvando todas las distancias temporales, de mentalidad y de lógica histórica, coincidieron con los que en tiempos remotos habían hecho un referente también sagrado de aquellos lugares.

En ese tiempo en que, según he referido, nos encontrábamos imbuidos del mensaje esotérico de estos símbolos, y nos impresionaba que en aquel lugar que debía haber sido de transparente devoción mariana se utilizasen tan ostensiblemente aquellos mensajes de dimensión cósmica, ya se había sugerido que el sol era el que siglos antes formó parte de la iconografía heráldica de Portocarrero (**foto 19**), señor principal en la toma de Almería y cuyo escudo luce esplendoroso en la fachada de la catedral fortaleza de su capital. Evidentemente, si nos fijamos en la resolución icónica, el sol de Portocarrero y el representado en la simbología salentina es el mismo; pero también es cierto que ese mismo estilo de representación -la esfera del sol representada con rasgos antropomorfos, como una cara humana, y los rayos a modo de una larga y ensortijada melena- se viene utilizando desde tiempos remotos, de manera muy evidente en las representaciones iconográficas del Saturno romano como reflejo del Helios griego en las cuales han abundado todas las diversas corrientes imagineras medievales. Lo que ya no es tan conocido ni tan claro a los ojos de las lecturas históricas de ese complicado e irregular mundo de las iconografías y de las imaginerías simbólicas son las representaciones solares de los hispano musulmanes, que debemos a su vez suponer herederos de ese mundo cultural anterior que denominamos mozárabe y que tanto tiene de enraizamiento en los ritos y en las religiones indígenas peninsulares aunque como ya sabemos forma parte de ese periodo protocristiano o paleocristiano o para ser más exactos lo que, en mi opinión, cabe relacionar con la descomposición tardía de los restos del imperio romano.

Esa época enormemente atractiva en la que con la medida prudencia de los buenos científicos debemos situar referentes -lejanos y remotos, pero referentes- de esa configuración del carácter de los pueblos que los modernos analistas de la paleoantropología social relacionan con el medio natural en los primeros despuntes de antiquísimas expresiones rituales, culturales. En ésta, nuestra modesta y comarcal geografía contamos también con uno de esos científicos prudentes. El arqueólogo Julián Martínez, que viene dedicando algunos años y la escritura de su tesis doctoral a un empeño a mis ojos formidable: el de contarnos algo de las enigmáticas pinturas rupestres del Mahimón -otro hito geográfico de la frontera- y de los abrigos rocosos de otros montes velezanos, que últimamente han sido declaradas Patrimonio de la Humanidad, englobadas con otras

pinturas del arco peninsular mediterráneo bajo los nombres de arte levantino y arte esquemático, según su antigüedad y sus características estéticas y quizá alegóricas. Julián me dijo que ese sol de pintura roja (**foto 17**) repetido en algunos de los abrigos del arte rupestre velezano era a su entender emblema de la arcaica diosa madre, y me ilustró sobre que este sol esquemático y rotundo aparecía también en composiciones, en interpretaciones del rostro de esa divinidad telúrica a la que servía a modo de ojos y que él la había encontrado tanto en pinturas como en motivos decorativos de cerámica y que estaba perfectamente datada su antigüedad, precisamente por el hecho de aparecer en la cerámica que arrojan las excavaciones lo que da opción a una datación a través de los sucesivos estratos geológicos, cosa que como es lógico no sucede en el caso de los abrigos y sus pinturas y que todo ello había supuesto un notable avance en el establecimiento de cronologías y por ello también en la interpretación de los esquemas artísticos de aquellas pinturas.

Ni tampoco, en cierto modo, la utilización eclesiástica del sol de la sabiduría, representado en muchos casos con idéntico diseño iconográfico que el sol melenculo del que hablamos. Entre otras cosas porque como sabemos la iconografía religiosa ha estado sujeta a los mil vaivenes y avatares de las sucesivas corrientes de fe y de poder dentro de la Iglesia Romana, y muchas veces unos determinados emblemas utilizados con libertad y eficacia en unas épocas cayeron en desgracia en otras generando cismas y persecuciones cuando no grandes guerras de ámbito mundial para su tiempo.

Parece claro, llegados a este punto, que el obispo Claudio había tomado el símbolo del sol de la tradición eclesial que lo asociaba a la sabiduría y que solía aparecer como atributo emblemático de los Padres y Doctores de la Iglesia. Y que de alguna manera estaba utilizada para reafirmarse en una posición conservadora frente a las corrientes racionalistas e ilustradas que muy tímidamente se intuían en el panorama ideológico del setecientos. Pero ¿Qué pasa con la luna? Resulta difícil creer, a este respecto, que el obispo ‘completase’ la estampa icónica con los dos astros de más relación cosmológica con el imaginario humano intemporal, y salpicados de estrellas para lograr una especie de conjunto celestial. Antes bien, la minuciosidad de toda la documentación referida a los encargos y pormenores de la construcción y el cuidado puesto en que todo respondiera a esa idea un tanto visionaria y desmedida del obispo para con su monasterio, nos hacen

pensar en una premeditada y muy sintomática puesta en escena iconográfica que sin duda venía a responder a la línea ideológica eclesiástica que el prelado tenía y pretendía llevar a cabo, y sin duda consiguió, por lo menos en cuanto a realización física se refiere, si bien tengo la impresión que a lo largo de su tiempo no respondió a las expectativas que el obispo había puesto en su obra pía y que se basaban según deducimos de su empeño en crear un lugar, un seminario de formación de sacerdotes según su idea de la labor pastoral. Era históricamente lógico que aquel lugar apartado y distante de los centros de poder religioso fuera sucumbiendo a su desproporcionada intención y quedase con la ayuda de los tiempos como una referencia devocional para una zona restringida que muy curiosamente coincide con unos territorios que fueron frontera durante un largo, intenso y crucial periodo entre dos reinos separados por una fe impuesta. Y todo lo más, morada de unos cuantos ermitaños trabajadores y abnegados que no constituyeron ningún emporio conventual de importancia.

Ajenos a la mucha o poca importancia histórica del santuario y de su trascendencia religiosa, los habitantes de los lugares próximos al santuario con el que comparten presencia y toponimia, naturalizan y diluyen su dependencia, la convierten en cotidianidad, la disuelven entre los demás elementos del paisaje humano y natural, y no dan demasiada importancia al hecho de que desde sitios más lejanos se ‘envidie’ su cercanía al amparo de lo divino.

Pero volvamos momentáneamente a la ‘realidad’ que se desprende de los documentos históricos y después retomaremos el lenguaje y el mensaje de los símbolos en su capítulo correspondiente.

Don Bartolomé Marín, quien en su prólogo al libro *Monasterio del Saliente*, de F. González Romero, informa de los datos anteriores, opina, creo que con mucha razón, que el carácter de vida monacal en el sur de la Península, y mucho más en estos lugares de la cuenca mediterránea, tenía bien poco que ver con el que inspiró el monacato europeo y “sembró de monasterios la rancia Castilla”. Efectivamente, el espíritu que guía una y otra formas vocacionales es muy distinto, y si el castellano desde tiempos muy tempranos se amparó en la constitución de órdenes monacales, este sureño pareció no abandonar nunca ese carácter eremítico y personal que lo guió desde tiempos inmemoriales. A criterio de

Marín, se da en estas experiencias cenobiales un primer sincretismo entre las posiciones religiosas cristianas y moriscas. En realidad, en ésta, como en otras costumbres devocionales (pongo por caso la música popular asociada a actos religiosos, o la propia devoción a la figura de María), había un estrecho parecido formal entre la tradición cristiana y la morisca, pues no en vano ésta se inspiraba en buena medida en parámetros mozárabes, lo que significa que al fin y al cabo ambas eran deudoras de una misma tradición. Las pruebas históricas de esta asociación son abrumadoras y pueden resumirse en las bases de la que yo llamo la ‘tesis Simonet’, que consiste en que, según este tratadista, Francisco Javier Simonet, una autoridad en la historia de la pervivencia mozárabe, el carácter masculino de las sucesivas oleadas invasoras musulmanas llevó a los varones que las integraban a tener que desposarse con nativas de la Hispania visigótica y cristiana, y esta fue una mecánica que se repitió continuamente; de manera que, la que pudiéramos llamar cultura elitista árabe quedó secularmente en manos de los hombres; pero sin embargo la cultura doméstica fue siempre atesorada y transmitida por la mujeres. Este es el motivo, según la tesis que digo, por el que se conservaron de esa manera que ahora nos parece milagrosa las jarchas mozárabes, engarzadas en las moaxajas y en los zéjeles de impronta árabe, como es también la razón por la que pudo traspasarse la música andalusí, las llamadas nubas, en toda su integridad a los conservatorios del Norte de África, mientras que la auténtica música popular andaluza se resistió a ello y se disolvió entre otras formas vernáculas. El hecho de que, por ejemplo, el primer arzobispo de la Granada reconquistada, Fray Hernando de Talavera, invitara a participar en los solemnes actos del Corpus Christi a las zambras moriscas de Málaga y Granada, significa, a todas luces, que el parecido entre una y otra tradición debería ser enorme y que, aún más, ambas compartían formas culturales y lingüísticas –y hasta incluso religiosas- similares.

La diferencia que los historiadores establecen entre lugares de señorío y lugares de realengo (para denominar bien los que quedaban bajo jurisdicción de algún noble, bien bajo la de la corona), a lo largo de todo el proceso que va desde la toma del Reino de Granada hasta la unificación religiosa y política de todo el territorio español, y que fue consecuencia de la expulsión sistemática de judíos, moriscos y gitanos, es muy clara en las zonas de mi estudio. La mayoría de estas tierras pertenecían al Marquesado de los Vélez, y los sucesivos marqueses hicieron todo lo posible para que su vasallaje, de

inmensa mayoría morisca, se quedara perfectamente integrado en la población general. En estos hechos reside una de las demostraciones históricas más clara de que estos sectores de la población estuvieron dispuestos, en esos siglos de unificación (del XVI al XVIII), a abrazar sin esfuerzos trágicos la fe religiosa cristiana y la política de la corona española. Pero, además, este fenómeno se caracteriza por la desmesurada demostración de ese abrazo exagerando las manifestaciones de parafernalia religiosa; aunque esto no es exclusivamente particular de esta zona, sino que resulta ser muy genérico, al menos en todo el sur de la Península, esa y no otra es la causa de la exhuberancia de la expresión religiosa –artística y devocional- en toda Andalucía. Pero bajo la manifestación profusa y un tanto excesiva del fervor religioso, tengo la impresión que subyace una resignación secular, una sabiduría de experiencia de muchos siglos, que pondera las actitudes e imprime una filosofía de vida en la que la supervivencia es la razón principal y se entiende que los referentes de sentido espiritual son accidentales y peculiares.

El autor del prólogo que comento entiende a la perfección el carácter de la devoción que arrastró desde los primeros años la ermita del Saliente; el lugar, no en vano, había acogido ya ancestrales sitios de culto. La época era especialmente propicia para que se produjera esta expresión social. Así que, dice la historia, que desde muy temprano hubo una especial tendencia devocional hacia aquella pequeña ermita, y esa fue la razón por la que pronto hubo que hacer una ampliación del minúsculo espacio construido, del que todavía ofrecen prueba los restos arqueológicos situados frente a la explanada del santuario y casi en el borde del despeñadero que baja precipitadamente al valle (**foto 4**).

La magnificencia del marco natural y estos primeros arrebatos de fervor tuvieron que contar a la hora de la elección del obispo Claudio para su impetuosa obra católica.

El cura Lázaro de Martos había cedido a la pequeña ermita una imagen bellísima de la Virgen de los Desamparados, que era de su propiedad (**foto 44**). La misma imagen que la hagiografía del XIX se encargaría de designar Virgen del Saliente y que, en esta literatura, fue adornada de prodigiosos milagros y de maravillosos actos e intercedencias. La Virgen, la devoción expresamente mariana, fue haciéndose canónica de aquel lugar de culto. En la literatura en torno a los acontecimientos de la construcción del monasterio y en todos los documentos que tienen que ver con la actuación del obispo

fundador, no aparecen referencias a esta Virgen, y menos con esa denominación. Pero, desde luego, la Virgen ganó la batalla de los siglos y del convencimiento de piedad cristiana que guió al obispo, y se impuso como Señora solitaria y principalísima del lugar, tanto que todos los ideales de formación y de irradiación de fe cristiana se vieron pronto excedidos por una devoción casi telúrica, vecinal, de enorme proximidad, hasta el punto de que todo el edificio ha parecido siempre excesivo, a pesar de su sencillez y de esa especie de candor sobrio. Y si bien es verdad que nunca es suficiente el adorno en la hornacina de tan preciosa joya, tan ‘descomunal’ edificio siempre encogió el corazón de los devotos, y cumplió, por eso, a la perfección, su papel histórico y religioso.

El peregrinaje religioso ha sido siempre, en casi todas las religiones, pero especialmente en las tradiciones judeo-cristiana e islámica, una usanza muy extendida. A las grandes peregrinaciones, de impronta casi legendaria, en las religiones hindúes, no les van a la zaga las que se realizan a la Meca o a otros lugares santos del Islam, lo que además como se sabe es una obligación que hay que cumplir al menos una vez en la vida. Los peregrinajes cristianos en estas zonas, como en casi todo el territorio peninsular, transformados por el carácter de las romerías, verdadera expresión autóctona de la dimensión religioso-festiva, son sin duda una de las prácticas preferidas en todas las épocas y para toda clase de gente. El Saliente estaba llamado a ser lugar de peregrinación, o más exactamente de romería, pues la fuerza paisajística del sitio, vuelvo a decir otra vez, invita a la expresión abierta y de pocos excesos de solemnidad y rigor que sin duda acoplaba mejor con la manera que aquellas gentes, y también las de ahora, tenían de entender el plano espiritual de la existencia.

El juego expresivo entre la peregrinación y la romería ha sido y sigue siendo una constante en la esfera religiosa salentina. Hay noticias de grandes peregrinaciones organizadas por la diócesis, e incluso alumbradas en instancias eclesiásticas superiores (una de las cuales entrará a analizar este estudio habida cuenta de su importancia histórica y documental [capítulo IX, **foto 13**]); de la misma forma que existe la evidencia de que, casi sin falta, todas las semanas hay alguna especie de romería en El Saliente, sea ésta de carácter más o menos familiar, vecinal, o de cualquier otra asociación. En la romería se ponen en práctica aspectos procedimentales que sintonizan con la idea de espiritualidad laica que tan bien teorizo H. Arendt, y en nuestro país Julio Caro; aunque es obvio que no



se separan definitivamente de las imposiciones canónicas del estamento religioso, cuyos referentes funcionan en esa especial hipoteca que cada cual hace con el destino, entendido éste a la luz de todas las características que la literatura y la forma de proceder institucional le han atribuido -la solemnidad, el exceso decorativo, la ostentación de riqueza, el aire de misterio, los lenguajes crípticos, la parafernalia ceremonial, los complejos rituales, la monumentalidad, la promesa del paraíso, la amenaza del infierno...-, en forma de salvación del alma y resurrección de los muertos en el Día del Juicio Final.

### **En los prolegómenos del siglo iconoclasta**

Con todo, y considerando la obra del obispo Claudio Sanz el antecedente remoto del marco devocional que es referente de mi trabajo, no es propiamente esta iniciativa piadosa la que encuadra el origen de lo que pudiéramos llamar la manifestación de fervor mariano que a todas luces caracteriza ese marco referencial. No es el siglo XVIII ni la acción entre visionaria, ilustrada y obediente al dictamen regio del obispo Claudio la que podemos señalar como génesis de lo que hoy más destaca en el conjunto sacro de El Saliente (prueba de ello puede ser el hecho de que el propio camarín de la Virgen fue incluido con posterioridad al diseño original, aunque durante las obras; lo que indica que no era claramente el motivo principal)<sup>83</sup>. Podemos decir, sobre este particular, que hay un salto desde las primeras manifestaciones de devoción mariana relacionadas con la primera ermita hasta el verdadero revulsivo de esta devoción, que no encontraremos hasta finales del siglo

---

<sup>83</sup> Hay además un antecedente de algo similar que ocurrió durante la construcción de la iglesia de Viator (Almería), impulsada por el obispo Claudio Sanz, cuyo remate en 1763 (coetáneo por tanto del Saliente), en la que a pesar de las detalladas instrucciones sobre su fábrica no se incluyó el camarín de la Virgen de las Angustias, que hubo que añadir precipitadamente un lustro después, con una concesión de indulgencias del Papa Clemente XIII. (Cit. Gil Albarracín y G<sup>a</sup> Campra, del Archivo parroquial de Viator)

XIX, y que se resume en la figura y en la obra del obispo José María Orberá. Aunque hay que contar con un hito fundamental en la configuración imaginaria del mito mariano de El Saliente, cuyo origen se remonta a unos diez años antes de que el obispo Orberá tomara posesión de su cargo en la diócesis almeriense: en 1865, a instancias del párroco de Albox D. Diego Fernández, el especialista en hagiografía y literatura religiosas Emilio Moreno Cebada escribe el opúsculo titulado *Historia de la imagen y santuario de Nuestra Señora de los Desamparados o del Saliente de la villa de Albox, en la diócesis y provincia de Almería*. (Capítulo IX, **foto 10**)

Una de las singularidades que vengo señalando en este trabajo, quizá la principal, es lo tardía, epocalmente, de la imposición de la devoción mariana del caso que estudio en relación al conjunto de marcos que le son próximos geográfica, histórica y culturalmente. En general, casi todos los casos próximos arrancan del siglo XVI, que precisamente yo he señalado como fecha clave del proceso de ‘unidad’ política española, con todo lo que ello supone en una nueva forma de entender el estado poblacional (ver Anexo II). Pero es que la apreciación es de más envergadura, pues el siglo XVI puede ser con razón considerado el inicio de la era moderna, al menos en lo que a España se refiere. La conquista definitiva del último bastión hispano-islámico, el Reino de Granada; la constitución del imperio español como la gran potencia mundial del momento; los grandes conflictos, ya de carácter abiertamente moderno, que convergen en el Mediterráneo (la concurrencia de nuevas y viejas potencias mundiales: el turco, el Vaticano, los restos del Sacro Imperio Romano Germánico; la pujanza de los estados nórdicos, el poder berberisco...). En cualquier caso, la configuración devocional se completa en España durante el siglo XVI casi en su totalidad; y desde ese punto de vista, el XVIII sería el siglo de expansión del estamento eclesiástico hasta que se hubo ocupado todo el territorio poblado. Ahora bien, no se imponen, en ese tiempo, grandes líneas devocionales, como son por ejemplo el culto a la Ánimas, lo que sí se da, naturalmente, es una reafirmación de las ya existentes y de la estructura eclesial que las atendía, es decir las Hermandades y Cofradías, que adquieren a partir de aquí un nuevo vigor. Digamos que se revitalizan los ritos y las instituciones que tienen que ver con devociones de más larga trayectoria. Este es el caso de la Aurora, San Antón, San Roque, Navidades, que son devociones anteriores, pero que es en el siglo XVIII cuando adquieren nueva relevancia social. Definitivamente

desaparece el miedo al infiel, las exigencias de demostración de limpieza de sangre, las sospechas heréticas reformistas, la dispersión y el poco control en la formación de los curas... En ese momento, el XVIII español, es cuando definitivamente triunfa el movimiento contrarreformista y cuando las tesis del Concilio de Trento pueden ser llevadas a la práctica real. El verdadero proceso de secularización, si bien de forma *sui generis*, a la española. Pero también es cierto que la Contrarreforma es casi exclusivamente española y es el fenómeno que claramente prepara el camino para esa especial configuración de la iglesia nacional que es el Regalismo.

Según esa idea, la devoción mariana de El Saliente se instituye muy a comienzos del siglo XVIII, y no reside en la intención del constructor del monasterio perpetuar o consolidar específicamente esa devoción; antes bien, sus intenciones, como hemos visto, son bien distintas. Y hay que esperar al siglo XIX, con su especial flujo y reflujos de movimientos conservadores y revolucionarios, para que se produzca, y esta vez de manera muy consciente y maquinada, un reimpulso de la fe mariana, eligiendo a la Virgen del Saliente como nueva insignia para luchar contra el destino de los tiempos, que sin duda son en ese momento de alta preocupación para la Iglesia.

De manera que podemos establecer cómo se inicia y se impulsa la devoción mariana salentina, con ese curioso salto entre el inicio del siglo de las luces y el periodo próximo a la proclamación de la I República Española. Pero hay una apreciación de hondo calado que hacer: aunque en la intención del fundador del monasterio no estuviera como objetivo trascendente el culto a María, sino que lo fuera más bien como secundario (una idea al fin y al cabo muy moderna), su realización física está matizada de elementos simbólicos que serían, a la postre, y ayudados del paso perseverante del tiempo, los verdaderos transportadores del sentido irracional de la devoción. Y aunque, desgraciadamente no se han conservado los que pudiéramos llamar los ‘documentos mayores’ de la construcción de El Saliente, esto es, los planos originales, el nombre del arquitecto principal, las escrituras y autorizaciones, los legajos de supervisión y control de las obras y materiales, etc., de la lectura de todos los ‘documentos menores’ que existen se desprende el cuidado exquisito y la atención extremadamente detallada del seguimiento que Claudio Sanz hizo, mientras pudo, de las obras de construcción y ornamento del conjunto sacro de El Saliente.

Las más importantes poblaciones de la zona disponían en la época de todos los profesionales necesarios para llevar a cabo obras de la envergadura de las que se llevaron a cabo en el santuario. Eran justamente afamados los alarifes y albañiles en toda la comarca (cuestión que dejan perfectamente clara Gil Albarracín y García Campra en su libro con la aportación de decenas de documentos sobre este asunto); pero eran sobresalientes en su trabajo los alfareros de Albox (tradicción que ha llegado a nuestros días), como los que elaboraron la tejería para la monumental iglesia parroquial de Vélez-Rubio, encargadas por fray Pedro de San Agustín, discípulo de fray Antonio de San José, y ambos magníficos realizadores de la especial versión tardo barroca del sureste peninsular, que posiblemente también encargaron a los mismos artesanos alboxenses la tejas para el convento jerónimo murciano de La Ñora y muy probablemente también para el de Baza; a ellos se debe la factura de un ladrillo visto muy característico de las construcciones en todo el cuadrante sur de la Península. Los carpinteros y fragüeros eran profesionales de reconocido prestigio y demostrada maestría; y de hecho los arquitectos de las grandes obras en la región no tuvieron que recurrir a ningún profesional de fuera de la comarca para la realización de puertas, ventanas y rejería, cuyos trabajos pueden admirarse hoy en varias de esas obras mayores, pero especialmente en El Saliente. El panorama se completaba con otros artesanos como caleros, yeseros, herreros y picapedreros.

El control sobre los ‘adornos’, el material y la factura de puertas, ventanas, rejas y yeserías era exhaustivo por parte del obispo Claudio y de sus ayudantes, como Francisco de Testa, maestro tallista y escultor de la prelatura diocesana almeriense. De la literatura aportada por Gil Albarracín y García Campra se deduce que las grandes obras en toda la comarca bien pudieron ser diseñadas por personas de más ciencia arquitectónica, pero sin duda ejecutadas materialmente por artesanos y alarifes oriundos de las poblaciones comarcanas. A los que, según mi argumento, el obispo Claudio dio instrucciones muy precisas. En la escritura de *Obligación de Joaquín, Alfonso y Francisco Sánchez Campoy, hermanos, vecinos de Albox, para labrar la carpintería del Saliente* se dice que “estándose fabricando en la ermita de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de los Desamparados, sita en el cerro que dicen del Saliente deste término a expensas del Illmo. Sr. D. Claudio Sanz y Torres, obispo de la ciudad de Almería y su diócesis, cierto edificio, debiéndose perfeccionar con las puertas y ventanas correspondientes se formó su diseño y en su consecuencia se hizo notorio así a los

maestros de carpintería desta dicha villa, como a los de Vélez el Rubio y otras parte porque el que quisiese hacerse a cargo de la fábrica de dichas puertas y ventanas por la mayor baja y conveniencia lo ejecutase con arreglo al expresado diseño que para en poder de D. Francisco Granados, presbítero desta villa encargado por dicho Illmo. Sr. para la ejecución de dichas piezas [...] que se obligan a poner la última mano de fábrica de dichas puertas y ventanas, según y como y de la calidad y circunstancias que constan de dicho diseño...”. Sin embargo, los documentos no especifican, dentro de lo detallado de su descripción cómo habrían de ser y en qué iban a constar los elementos simbólicos y decorativos. Dice el documento mencionado respecto a la fábrica de la puerta principal del templo: “La puerta principal de la iglesia... que ha de tener cuatro varas y media castellanas de alto y dos varas dos tercias de ancho, como lo muestra el diseño [que no ha llegado a nuestros días], aboquillada por la cara y los tableros a la francesa y por la espalda achaflanado el varamento y los tableros lisos, con dos varas embarrotadas...”.

La documentación existente y la desaparecida, nos dejan sin saber si la decoración de la puerta se incluía en el diseño y había indicaciones de qué figuras habrían de representarse en dicho ornato. Y como yo vengo considerando de la mayor trascendencia la inclusión de los motivos simbólicos, que creo que han contribuido de manera determinante a la idea de recogimiento y de reificación del fervor como una respuesta intuitiva, irracional y mágica, es decir, lo que podíamos denominar el punto álgido de la eficacia de los símbolos, pues verifico que no es lo mismo que la propuesta estuviera encerrada en los planos y dibujos del diseño, lo cual indicaría que se trataba de una imposición del propio obispo Sanz o de sus consejeros y colaboradores, o si por el contrario se debiera a la iniciativa de los propios carpinteros de la zona que fabricaron la carpintería y que según el documento anterior se podría “bonificar a los otorgantes si resultase valer más alguna de las dichas piezas por razón a el esmero y hermosura que les parezca ser más conveniente añadirles”.

En el primer caso podría ser comprensible la utilización simbólica del sol, pues el obispo Claudio fue un gran devoto de Santo Domingo de Guzmán y por ello estudioso de la tradición tomista, que uno de los atributos con los que representa a Santo

Tomás es el sol de la sabiduría sobre el pecho<sup>84</sup>; pero es bastante más extraño que hiciera representar ese sol figurado de la sabiduría en compañía de la luna, que inmediatamente deriva hacia otra interpretación bien distinta. En el caso contrario, si hubieran sido los carpinteros de Albox los que hubieran, por su cuenta, incluido los símbolos en cuestión, habría que pensar en una tradición de carácter vernáculo, pues es difícil suponer que ellos hubieran incluido algún adorno no censurado o avalado por la tradición (**ver** capít. de **símbolos**). De mucho más carácter canónico son los emblemas marianos alusivos a las letanías de la virgen que están atornillados, pues son de madera, al yeso de las cuatro pechinas del crucero en las columnas que sostienen la cúpula central: la fuente, el pozo, la torre y el pino; y que por su factura no son coincidentes con el estilo desarrollado en la carpintería por lo que dan la impresión de haber sido encargadas a tallistas especializados en este tipo de emblemática decorativa.

La obra pía del obispo Claudio, que superaba la idea de una ermita en la que se venerara a la Virgen de los Desamparados, con el nombre de El Saliente, y que anidaba otras intenciones de más envergadura ideológica católica, fue pronto, en esta segunda dimensión, llamada al fracaso. En el informe reservado del visitador regio D. Benito Ramón Hermida, fechado el 14 de julio de 1775, ya se dice, más como una premonición que como una realidad, puesto que se trata de fecha recentísima a la construcción del monasterio, que

“En las montañas desiertas del Saliente hizo labrar un suntuoso edificio a costa de más de treinta mil pesos, sin que se le conozca destino; ni hoy sirve más que de acogida de contrabandistas y de unos tres o cuatro ermitaños”.

(A. H. N. Consejos: Leg. 15.532, d. 2, f. 35 v.)

No hay en la zona implantación histórica de grandes órdenes monacales, salvo si nos referimos ya a centros próximos de mayor importancia, como Lorca o Baza, y exceptuando los cuatro magníficos conventos franciscanos de la antigua comarca: Vélez-Rubio, Vélez-Blanco, Cuevas del Almanzora y Albox.

---

<sup>84</sup> Cfr. hay un magnífico cuadro que representa a Santo Tomás con el sol de la sabiduría sobre el pecho en la sacristía de la iglesia de San Juan, en Jaén.

La fuente histórica de que disponemos para una aproximación a esta parte de la Historia es la Crónica de la Provincia Franciscana de Cartagena, escrita en 1740 por fray Pablo Manuel Ortega. En efecto, la proliferación de centros religiosos cenobiales adscritos a la Orden Franciscana en la Comarca se debe a la grandeza de la provincia cartagenera. Casi todos se fundan a lo largo del siglo XVII. La Casa Marquesal de Los Vélez mantuvo una estrecha relación y un gran aprecio por la Orden Franciscana y fruto de ello fue la erección de numerosos conventos, el fomento de la instalación de comunidades de frailes en su señorío y la dotación de medios para su subsistencia y el desarrollo de sus actividades.

Según las fuentes históricas consultadas y, en mayor medida, los estudios sobre los centros franciscanos debidos a autores modernos (Tapia Garrido [1953] para el caso de Vélez-Blanco; Fernando Palanques [1909], para el de Vélez-Rubio; Fernández Ortega, Antonio [1985, 1988] para el de Albox), algunos de estos centros gozaron de gran prestigio durante al menos los siglos XVII y XVIII, y en el caso concreto del de Vélez-Rubio éste llegó a ser primatura del sur peninsular, contando con una enorme biblioteca y un fondo artístico y arquitectónico muy importante. A tenor de la, todavía hoy, magnificencia del edificio, después de varias desamortizaciones de bienes eclesiásticos y de muy reducido su verdadero perímetro, el convento e iglesia de San Francisco en Vélez-Rubio tuvo que ser un extraordinario centro formativo y de práctica religiosa<sup>85</sup>. En él y a sus expensas se creó una fábrica de sayales de trascendental importancia económica en el XVIII. En el caso del de Albox, en la Loma, ha dado nombre a un barrio del pueblo y a una parroquia.

Al parecer nunca hubo interés, ni de una ni de otra parte, en que orden regular alguna se hiciera cargo del eremitorio de El Saliente, a pesar de que éste tenía una dotación de propiedades importante y era (sigue siendo) un edificio aceptablemente acondicionado para la vida conventual. Creo que ni el factor económico, ni siquiera el hecho del aislamiento geográfico de su emplazamiento fueron óbices para que ninguna orden se instalara en él. Antes bien lo fue la vocación original de su fundación, contando no sólo la

---

<sup>85</sup> No existe todavía ningún estudio completo sobre el monasterio de franciscanos en Vélez Rubio, excepto algunos estudios parciales de las profesoras de la Universidad de Almería, Rosario Torres y María del Mar Nicolás.

del obispo Claudio y su intención misionera seglar, sino también la del fundador de la ermita primitiva, Lázaro de Martos, que dispuso a la par la creación de un patronato de legos, que ha sido a la postre la que ha dado el carácter conventual a El Saliente. Sea como fuere, y por los motivos que en buena parte hoy se nos escapan, El Saliente nunca convino a ninguna orden regular, o los custodios del lugar cerraron siempre férreamente esta posibilidad.

Existe, no obstante, un antecedente de la relación del fundador de la ermita del Saliente, Lázaro de Martos, con la orden franciscana, además de las necesarias habida cuenta de la enorme importancia de la orden en toda la provincia eclesiástica de Cartagena. Éste es que después de fundada por el propio Lázaro de Martos una ermita de la Virgen de los Dolores en el barrio de la Loma, de Albox, en 1696, y habiendo creado en ella un patronato real de legos para el mantenimiento de su culto, sucede que en 1730 estimando el cura Martos los muchos inconvenientes que pudiera haber tras su muerte para el mantenimiento del patronato real de legos (**foto 21**), resuelve revocar dicho patronato, liberando los bienes de su donación para proceder a fundar con los mismos un hospicio franciscano en torno a la citada ermita de la Virgen de los Dolores, que convertiría en su oratorio, para lo cual, hacia 1728 había iniciado las gestiones pertinentes ante las autoridades correspondientes de la orden franciscana, especialmente fray Pedro Morote. Este fue el germen del hospicio franciscano de Albox, si bien desligado de la ermita de los Dolores, ya desaparecida. Pero ¿por qué Lázaro de Martos no dispuso iguales medidas para el caso de El Saliente? ¿Puede pensarse que tenía otra idea para el patronato del nuevo santuario al que había dotado de residencia para ermitaños, o acaso fue la propia orden franciscana la que no mostró interés por aquel enclave?

En todo caso, lo realmente extraño es que, como se ha repetido, después de la ampliación de El Saliente por el obispo Claudio Sanz, nunca tampoco El Saliente estuvo en el punto de mira de los franciscanos.

Toda esta convergencia de pequeñas contingencias históricas, o sea, la fundación de la ermita primitiva en un lugar señalado de cultos sucesivos; la elección del sitio para la erección de un centro ecuménico de formación de curas misioneros; su destino solitario y desierto; la suntuosidad extraña e inaudita; la decoración prolífica de símbolos y emblemas; la invención de una historia mágica y alegórica de la Virgen; el poderosísimo



efecto del paisaje natural que lo acoge; la concurrencia de leyendas –enfanzadas por el dominio oral de su transmisión- y elementos esotéricos; incluso la evidente asimetría, o por mejor decir, el paralelismo inconexo de la línea devocional popular frente a la histórico documental y canónica, ese absoluto ‘no encuentro’ entre lo oficial y lo cotidiano y vulgar, que todavía hoy es característica principal, o la despreocupación popular por los asuntos de administración mundana o divina del sacro lugar; las cadencias, tendencias y fuerzas históricas que han imprimido carácter a la dimensión popular del culto; su permanencia impertérrita ante los siglos y la intemperie, ante el movimiento ondulatorio de ideologías y modas políticas; las nuevas modalidades de percepción patrimonial, identitaria, cultural; la mercadería y la falsa reciprocidad del estado subsidiario; los gigantescos cambios sociales caracterizados por la velocidad y la radicalidad de sus efectos..., conforman la imagen de un fenómeno de gran repercusión en el imaginario social, y que yo he intentado proyectar no como un episodio específico sino como una dimensión diluida en el muestrario de rasgos culturales que pudieran completar una imagen de esta porción poblacional sin delimitación precisa, como lo son todas, cuajada de elementos heterogéneos... que yo hoy observo como una frontera social en el compuesto complejo, híbrido y proteico de un mundo –el occidental- que se convierte en esencia misma del cambio, y en cuyos bordes puede apreciarse con nitidez el alcance y los efectos de una ruptura constante con la norma que nace de la costumbre.

En este estado de ‘fracaso’, pues no se cumplió la grandiosa función para la que fue concebido ni tampoco quiso orden regular alguna hacerse cargo del lugar sacro, entró El Saliente en el siglo XIX. Fracaso de la jerarquía eclesiástica y de los grandes ideales católicos contrarreformistas y regalistas, porque nunca fue percibido de esa manera por los feligreses de aquellos campos, para los que verdadera y originariamente había nacido, y a los que siempre admiró y desconcertó por igual la grandiosidad de la empresa. No acertaron nunca a comprender ese fracaso histórico religioso, inmerso en una constante paradoja: los escasos legos que unas épocas con otras pulularon por allí (algunos con muy larga dedicación) fueron el contrapunto humano, vistos como verdaderos y abnegados religiosos y, a la vez, intrusos; el enorme edificio tan dispar con los cercanos cortijos, manteniendo durante siglos su impronta severa y mística, y tan lejano y displicente; los huertos y las tierras del santuario, las mejores, envidia y recelo de labriegos, pero honor

campesino a la Virgen; la propia Virgen en su retiro inaudito de aquellos montes desérticos; el agua, símbolo de la divinidad y lugar común de pleitos y reyertas. Exactamente igual que hoy: los líos que me trae el lego, pero también la admiración de un hombre sólo en aquel lugar solitario; los arbitrarios estados de cuentas, pero las sustanciosas dádivas; los que maniobran en patronatos, cofradías y fundaciones, pero lugar preferente del gentío; las dudosas restauraciones y ampliaciones de obra, las zanjas sin cubrir y los horribles tendidos eléctricos, pero la paz poderosa de la rambla...

El segundo gran hito histórico en la configuración devocional y en la conformación del imaginario religioso de El Saliente se produce en una época crucial para la propia historia de España. En este punto, El Saliente, tan alejado secularmente de todos los centros de poder, cobra especial relevancia en la vida provinciana del último tercio del siglo XIX. Pero los episodios de este renacer, a pesar de la resonancia que tuvieron en la diócesis, no estuvieron impulsados por ese motivo, sino que lo fueron a causa de que el obispo José María Orberá y Carrión quiso dejarse notar como jerarca de la Iglesia en los intempestuosos tiempos que el siglo deparaba. Después de declarada la I República española en 1868, la lucha entre el Estado y la Iglesia es abierta y, en algunas fases, hasta violenta. Es el siglo del anticlericalismo –como etapa más clara y aplicada de los procesos de secularización–, a la vez que, como consecuencia de ello, también lo es de las más rancias expresiones de integrista católico.

El obispo Orberá retoma la idea de El Saliente como un centro más penitencial que formativo y convoca una magna peregrinación de la que guardarán memoria eterna los tiempos. Intenta proyectar que el pueblo español es católico y se posiciona visceralmente en contra del estado laico que propugnan las ideas republicanas (**fotos 9, 13**).

Este acontecimiento religioso fue de gran trascendencia en su momento, pero además alimentó la mitología salentina extremadamente. Para redondear la eficacia simbólica del mito que Orberá, muy consciente de ello, impulsaba, mandó escribir un libro sobre el acontecimiento y dispuso encargar a un grabador un par de imágenes de la gran procesión, que fueron incorporadas a la impresión en sendos despletables. Esas imágenes han quedado ‘grabadas’, como quiso su creador, en el imaginario colectivo con el estilete y el temple de las expresiones que pasan al territorio mítico: el secreto entrevisto. Al modo

tan caro al Vaticano, los mayores tesoros editoriales, los libros más brillantes, extraños incunables y fantásticas ediciones princeps, los mejores tratados de sabiduría, los compendios absolutos de ciencia y conocimiento... Pero, el secreto, el misterio es lo que los va a dotar de su naturaleza poderosa y esotérica. La esfera de lo velado, como en las grandes religiones de la antigüedad que se basaban en la posesión exclusiva de los secretos ocultos, lo incógnito y enigmático para nutrir paradójicamente la parte en que la mente engendra fantasía y se subyuga a lo inextricable como sentido no desvelado, hermético. Es la forma en que lo fabuloso y lo prodigioso carecen de fronteras racionales y se reifican en lo más hondo de la mente humana, allí donde son todavía los instintos los que luchan por salir a la superficie antes de encontrarse con la anulación de lo que se verbaliza. Lo que se puede explicar no se lleva bien con lo que se graba en esa región mental del mito.

Esto ha seguido sucediendo, no me atrevo a decir si de manera consciente o por pura inercia de los ritos, y todavía hoy puede advertirse una inclinación a mantener las 'cosas' del santuario en esa atmósfera de misterio. He contado, en otra parte de este texto, que yo mismo no pude entrar a la biblioteca del santuario hasta hace bien poco, que por supuesto todavía no he visto todas las estancias del edificio, y que muchas de ellas las conozco por haberme valido de malas artes como ocultarme y entrar subrepticamente en ellas. Sirva este dato: hasta la víspera del día de la Virgen del año 2001, nunca se habían abierto al público estancias como la cocina del monasterio, el refectorio y otras habitaciones de servicios, o hasta incluso habían permanecido a salvo de miradas el patio y los espacios adjuntos a él.

### **Semblanza del obispo Orberá**

José María Orberá nació en Valencia en 1827. De familia profundamente cristiana. Todavía niño, vivió los efectos de las leyes de desamortización de Mendizábal (1835-36), y las vivió con angustia y recelo pues su vida fue desde muy joven los seminarios y colegios diocesanos. Para la aparición de la ley desamortizadora aparecida en

1855, más extrema que las anteriores, J. Orberá ya era párroco en Fuente de Pedro Naharro (Cuenca) y ostentaba otros cargos eclesiásticos menores como una capellanía en Madrid y un beneficiado en Barcelona. El futuro obispo luchó con denuedo contra las leyes y los justicias que las hacían cumplir, como en el caso de un Colegio Mayor de Valencia. En 1862, a propuesta del patriarca de las Indias, la reina Isabel II lo nombra capellán de honor, provisor y vicario general del arzobispado de Santiago de Cuba y marchó para la isla, en la que ejerció de gobernador eclesiástico durante las continuadas y largas ausencias del arzobispo.

De esta época, siendo gobernador eclesiástico y canónigo doctoral, es su circular contra la masonería. La muerte del arzobispo de Santiago coincide en 1868 con la Revolución y la declaración de la I República Española, recibido en Cuba como el gran triunfo de la masonería en España. El juramento de J. Orberá como canónigo en la Catedral de Santiago de Cuba, aun después del triunfo de la República, se hace bajo profesión de fe tridentina y de fidelidad a la reina de España y, significativamente, jura defender el misterio de la Concepción Inmaculada de María. En plena efervescencia de su carrera en Cuba, las Cortes Constituyentes declaran la libertad de culto (por 163 votos a 40, aunque en años posteriores este acto se vendió como una burla al pueblo llano). El fugaz reinado de Amadeo de Saboya no arregló demasiado el descontento de la Iglesia que lo calificó como anticatólico. En los años posteriores montó un verdadero aparato de propaganda para hacer llegar curas a la isla para evangelizarla (56 parroquias en Santiago, pero mucho miedo por las prácticas nativas).

Tuvo problemas con la corona, ocupada en ese momento por Amadeo I de Saboya, que siguiendo las prácticas regalistas nombró un arzobispo que no interesaba a Roma. Hizo llegar a España su decisión en contra y animó para que no se produjera el nombramiento. Pero éste se produjo: las presiones y los intereses en Ultramar eran muy importantes, la distancia muy considerable y los vientos secesionistas ya se intuían. Se entabla una pequeña batalla entre el nombramiento regio y la prohibición papal, que lo convierte en cisma. Esto no impide que, apoyado por la Capitanía General, el Gobernador y la Audiencia, el nuevo arzobispo tome posesión de su cargo. José María Orberá, canónigo de la Catedral, es encarcelado dos veces por esos sucesos.

En 1873 renuncia Amadeo de Saboya a la corona y se proclama de nuevo la República. La hagiografía religiosa recrea este episodio del cisma en la iglesia cubana (que a la vez hablaba bien a las claras del estado de la Iglesia en España, en una época que puede considerarse *culmen* del proceso histórico de secularización, en la que más palpablemente pueden comprobarse sus efectos y que políticamente en España es la cristalización de otro proceso que se genera desde la Revolución Francesa) y el papel jugado en ella por el obispo Orberá, en todo en centro de las tiranteces entre el Vaticano y la corona española, que además era derrocada en España por la República, en un siglo políticamente complejo y religiosamente convulso.

En este momento histórico, el nacimiento de la antropología y de su siamés el folclore dicen mucho también del epígono que para el proceso de secularización supuso el siglo XIX. El nacimiento de las ciencias sociales resulta ser la evidencia histórica de ese proceso que Gianni Vattimo, en esa fructífera relación que mantiene con algunos jóvenes filósofos españoles, ha llamado la ‘secularización de la filosofía’, que es en realidad una secularización del pensamiento como ejercicio crítico.

A la hagiografía religiosa no le interesan los verdaderos acontecimientos ni su significado histórico, y mucho menos la repercusión internacional de aquel momento y de lo que sucedía en aquellas latitudes: Estados Unidos, la nación emergente y la nueva tierra de promisión, vigila muy de cerca el devenir de las viejas colonias españolas que se desmoronan por el peso de su propia historia, le interesan las vidas y la entrega religiosa de las personalidades eclesiásticas y busca, como en todos los momentos históricos en que su tarea salvadora es puesta en entredicho, suplir las adversidades con el ejemplo abnegado de sus mártires. La prisión sufrida por el canónigo Orberá en Santiago de Cuba es proyectada como un verdadero martirologio. La Iglesia entera se representa en el ‘martirio’ de José María Orberá en su lucha contra la nueva encarnación del anticristo, la fuerza de las coronas europeas regalistas y, algo aún peor, los regímenes plebiscitarios *cuasi* democráticos, hijos de la Revolución Francesa, que se abren poco a poco paso por los predios del *Ancien Régime*. La carta de Orberá informando al Papa Pío IX, con un alarde de minuciosidad, dando nombres y detalles, ‘en olor de santidad’, se mezcla en el relato hagiográfico con la recreación de la escena en que el arzobispo usurpador hace comparecer ante sí al obispo mártir. “No os reconozco por arzobispo ni por gobernador de la Iglesia de

Cuba” dicen que proclamó con valentía José María, y añadió en pleno arrebató de lucidez: “me siento con fuerzas, con el favor de Dios, para ir al martirio”.

Su conducta estuvo avalada en todo momento por la jerarquía eclesiástica romana, que entendía que la única posibilidad de victoria de los vencidos es el martirio. El prelado vuelve a ser conducido a prisión nada menos que por la Guardia Civil. El Sumo Pontífice excomulga al obispo cismático. En la literatura religiosa de hasta un siglo después se dice que “el arma secreta de Orberá era su constante oración y las muchas oraciones que se hacían por él”; hasta entonces había sido encarcelado hasta cuatro veces. El obispo mártir y alguno de sus más fieles colaboradores fueron llevados al terrible penal del Castillo del Morro, omnipresente en los acontecimientos de Cuba durante el siglo XIX y su guerra con España, y después, en el XX, con los hechos de la revolución de Castro, escribe entre resignado e indignado al capitán del castillo para que les permitiera a él a otros presos de religión tomar diariamente un poco de aire y también para que los apartara de la compañía de los presos negros, que tenían un lenguaje doloroso para ellos. Cuba se convierte en un teatro de operaciones donde se dirimen combates encarnizados, si no reales y con fuego de armas, sí con el cruce continuo de cartas, bulas y decretos de excomuni3n; el arzobispo cismático cuenta con el apoyo del ministro de Ultramar pero pierde apoyos a lo largo de la Isla y de otras naciones caribeñas vecinas. El Tribunal Supremo espa3ol condena a Orberá al destierro. Orberá se convierte, por la causa del cisma de la Iglesia de Cuba, por un lado en mártir (así lo llama el Papa Pío IX) y por otro en un hábil diplomático que visita a su regreso a España a varios ministros y hace un viaje a Roma donde es recibido por la Curia, a Francia y a Westminster. En Valencia, en 1875, le cogió la proclamaci3n de Alfonso XII por Martínez Campos y en esa misma ciudad conoció y fue recibido por el Rey. Vuelve a Cuba restituido de todos sus cargos anteriores al nombramiento cismático de arzobispo.

Testigo de excepci3n de todos los aconteceres del cisma de Cuba fue Dolores Rodríguez Sopena, fundadora de las Damas Catequistas y nacida en Vélez Rubio (su padre fue fiscal del Audiencia de Santiago de Cuba), que estos días [marzo de 2003] está siendo canonizada por Juan Pablo II.

Vuelto a España fue nombrado por el Rey obispo de Santander. En una carta al Nuncio dice entre otras cosas “V. sabe, hoy día, cómo están los Obispos en la Península, y qué suma de sacrificios supone...”. Finalmente es nombrado para la prelatura almeriense

más bien porque el de Santander se negaba de plano a hacerse cargo del obispado de Almería.

El nuevo obispo se hace cargo de la diócesis almeriense el 23 de julio de 1875, con todos los requisitos y parabienes de la política regalista (es el rey Alfonso XII el que lo nombra), aunque su primera carta fue de agradecimiento al Nuncio, al que le declaraba su obediencia ciega al Papa. Lo acompaña la aureola de heroicidad y de santidad que se había forjado durante su tempestuosa estancia en Santiago de Cuba. Inmediatamente toma el pulso el nuevo obispo a la muy descuidada diócesis. “Transcurría el año 1876, cuando la diócesis de Almería se encontraba en una lamentable desmoralización de costumbres, una gran indiferencia por las prácticas religiosas y un total abandono de la observancia de los preceptos de nuestra Santa Madre Iglesia”<sup>86</sup>. Algunas de sus tareas principales en este inicio de su prelatura fueron, además de las labores pastorales y las *Visitas ad Límina*, y como ejemplo del estado diocesano, la de censar innumerables matrimonios canónicos, que habían sido contraídos sólo civilmente; predicó y confesó en todos los pueblos como si se tratara verdaderamente de un nuevo proceso de evangelización; dio sobre 40.000 comuniones y confirmó a 80.730 cristianos.

La situación política y social de la España de la época anima al obispo a impulsar las Misiones populares y a dedicar especial atención al fomento de las Hermandades y Cofradías (otra de las grandes diferencias entre esta diócesis y las otras, especialmente las vecinas de Cartagena y Granada). En agosto de 1878 impulsa dos grandes peregrinaciones a los Santuarios de Monteagud y El Saliente, como preparación de otra que piensa organizar hasta Roma, como adhesión al Papa León XIII. En septiembre de ese año se celebra la magna peregrinación al Santuario de El Saliente.

Orberá es el paradigma de hombre de la Iglesia de su tiempo, que lucha con todos los medios a su alcance contracorriente de su época, pero ya son medios perfectamente previsibles. Para ello, también es un hombre trabajador y caritativo, ‘Héroe de la Caridad’ es el título con el que se le conoció. El obispo Orberá conocía, aun habiendo permanecido buena parte de su vida fuera de España, la realidad política y social del país, y se propuso llevar a cabo una verdadera misión católica contra la evidente aconfesionalidad del estado y la galopante laicización de la sociedad en su contexto de una diócesis pobre y

---

<sup>86</sup> Cita Juan López (1987) del Diario de la Fundación, del Archivo Col. de la Compañía de María, Almería

apartada de los centros de poder. El obispo conocía perfectamente cuáles eran sus armas y cómo había de emplearlas, de la misma forma que conocía la escasa repercusión de sus medidas en el conjunto de la sociedad española, y que los problemas de su diócesis no eran precisamente los que más acuciaban a una nación que se desmoronaba sobre las cenizas de su imperio y a la que ‘acosaban’ la iconoclastia y, hasta cierto, punto la aversión religiosa. En realidad, lo que resultaba inexplicable era cómo en el país católico y contrarreformista por excelencia podían las tesis sociales aconfesionales tener tanta repercusión.

A la pequeña e irrelevante escala de su provincia eclesiástica, Orberá llevó a cabo medidas de alta política religiosa y social. Sus visitas pastorales y *ad limina* eran siempre un duermevela contra la introducción de las corrientes seculares de su tiempo; creó el seminario de San Indalencio para proveer la diócesis de curas cuya ‘virtud’ pudiera controlarse desde dentro; y fundamentalmente comprendió la fuerza social de los medios de comunicación y su influencia, y por ello fundó *El Diario de Almería*, una hoja periódica que pronto se confirmó como el medio de comunicación más importante de la provincia, a la vez que cuidó extremadamente la publicación de sus cartas pastorales en el *Boletín Eclesiástico*. Orberá buscó y supo aprovechar como nadie el torrente fideístico de religiosidad popular, e intentó proyectarlo hacia fuera como una reivindicación ideológica de unos valores nacional-católicos que se perdían, o que en todo caso perdían terreno frente a las posiciones políticas de la época. Así, dio un nuevo y ejemplar impulso a la fiestas del *Corpus Christi*, cuyo carácter histórico de reconciliación a la vez que de declaración de los principios católicos como fundamentales estaba altamente testimoniado; potenció la dimensión religiosa de las fiestas patronales y, sobre todo, promovió las dos grandes peregrinaciones a los más importantes centros marianos de la provincia, planificando hasta los detalles la organización y el desarrollo de ambos eventos religiosos, fomentó, estimuló y espoleó las somnolientas estructuras parroquiales para ponerlas al servicio de esta nueva reconquista de la fe, y lo hizo al más moderno de los estilos, con la prensa y las ediciones como heraldos sociales del ímpetu religioso popular, espejo de lo que deberían de hacer los responsables del orden social.

La magna peregrinación al Santuario del Saliente tuvo inmediatamente su réplica en una lujosa edición que relataba esos acontecimientos y que ha quedado fijada en el imaginario popular como un hito histórico religioso de extremada grandeza. Ciertamente,



en una provincia que a finales del siglo XIX contaba con un índice más que alarmante de analfabetismo, la plasmación en un libro, que la mayor parte de la población todavía ni siquiera ha visto, fue crucial para la afianzación mental del mito mariano de El Saliente como reflejo de un estado católico ideal. Hoy la inmensa mayoría de los pueblos del obispado de Almería tienen una plaza dedicada al obispo Orberá, y al él se debe la erección o restauración de muchos de sus templos y de otras obras en edificios religiosos, como el propio convento de San Francisco, en Vélez-Rubio.

## CAPÍTULO IX

### **OTRAS FUENTES GNOSEOLÓGICAS: DOCUMENTOS Y TEXTOS**

### **La biblioteca, los archivos y los documentos**

Hace unos meses [2001] me fue otorgado el privilegio de ver por vez primera la Biblioteca del Santuario y no sólo de verla sino de hacer una primera prospección en sus fondos; privilegio no concedido por la jerarquía eclesiástica de la diócesis, como hubiera sido lo normal, sino que fue Juan, el encargado de mantenimiento, el que me facilitó el cumplimiento de tan gran deseo. Recordé entonces las palabras de uno de los curas, Don Bartolomé, con el que primero intenté un salvoconducto para las partes secretas del edificio monacal: “si quieres hacer algo en El Saliente no se lo digas ni al obispo ni al párroco”, luego añadió que nos apañaríamos como pudiéramos y que el confiaba en el buen juicio de Juan, con el que me prometió que hablaría en cuanto pudiera. Yo conocía a don Bartolomé desde mis años de estudiante en Almería, él era un miembro destacado de la Tertulia Indaliana<sup>87</sup>, una reunión intelectual y artística que había inspirado e impulsado el gran Jesús

---

<sup>87</sup> No me resisto a aportar aquí, aunque sea de manera transversal al interés concreto de esta obra, algunos criterios sobre este ‘movimiento’ indaliano, como sus propios miembros lo llamaron, uno de cuyos órganos era la Tertulia. El movimiento indaliano es una corriente artística perfectamente deslindada en sus características estéticas y técnicas que impulsó Jesús de Perceval (1915-1985), un artista plástico que se había codeado con los ‘grandes’ españoles en París (Picasso, Miró, Ginés Parra [también almeriense], Dalí, Picabia...) y que paseaba su figura dalineana por el Paseo del Príncipe de la capital. Pintores de este movimiento son Capuleto, Cañadas, Cantón Checa, Carmen Pinteño, Antonio Egea y algunos más de una nómina muy bien estudiada por M<sup>a</sup>. Dolores Durán (*Historia y estética del Movimiento Indaliano*, Almería, 1994). La Tertulia se generó por iniciativa de unos cuantos intelectuales que aprovecharon el ‘tirón’ artístico para propiciar uno de los momentos más interesantes de la vida provinciana almeriense. Tanto el Movimiento

de Perceval, y que era todo un lujo cultural en una capital de provincia que todavía dormía un inacabable letargo de siglos, era también historiador y profesor de dibujo y pintura en el Seminario Mayor y en algún instituto de enseñanza media. Don Bartolomé es un hombre culto y afable, ya retirado pero que sigue diciendo sus misas en la Parroquia de La Loma, en Albox. Me expresa, siempre con las reservas y la prudencia pertinentes, su desolación por el desmedido celo del obispo en cuestiones del Santuario, y me cuenta sin entrar demasiado en detalles –más por prudencia que por otra razón- los líos de los curas, de antes y de ahora, contándose él entre ellos.

A este cura se debe el intento de proyecto de modernización que llevó el arquitecto González Romero (ver en este mismo capítulo), y que no fue muy bien entendido en su época ni ahora tampoco. Tiene, a mi modo de ver, una percepción serena y resignada –algo fatalista- de la vida en estos tiempos incomprensibles. Conmigo cumplió, y habló con Juan, quien se hizo cargo de mi situación de desaliento y me permitió la entrada a la Biblioteca.

En mi diario de campo se refleja la euforia que me produjo esta primera visita a tan noble estancia, y Juan, que notaba mi alegría, me confesó algo que venía a confirmar mi impresión sobre ese desmesurado celo de los responsables del Santuario, que en realidad no era otra cosa que ser absolutamente consecuentes con uno de los procederes más marcados de la Iglesia que ha alimentado el misterio de sus lugares sagrados con el secretismo. Lo cual, dicho sea de paso, no es un procedimiento exclusivo de la Iglesia cristiana sino que se trata de un comportamiento generalizado en los personajes y las instituciones que se erigen intermediarios entre la humanidad y lo sagrado. Basta echar un vistazo a la historia para comprender este mecanismo, y si no, hay están todos los secretos religiosos, desde los libros de Isis hasta la biblioteca secreta del Vaticano, pasando por la

---

como la Tertulia tenían por icono una figura de arte rupestre de las Cuevas de los Letreros, en Vélez Blanco, que Perceval había conocía de sus visitas a los santuarios prehistóricos de los abrigos del Mahimón acompañando a Juan Cuadrado, y que había bautizado con el nombre de ‘indalo’, una derivación del nombre de Santo Varón San Indalecio, que según la mitología cristiana había evangelizado Almería. En ese caldo de cultivo intelectual y artístico –Bartolomé Marín es también pintor- nacieron varias iniciativas de actuación en El Saliente que yo valoro como claros síntomas de modernidad: la lamentablemente disuelta actuación de Perceval sobre la decoración de Santuario (de la que quedan algunos dibujos del camarín de la Virgen) y el visionario proyecto de González Romero. En el prólogo a la obra de Bartolomé Marín (*Charidemnos o diálogos de la mar: Tertulia Indaliana 1987-88*, Almería, 1990) que, en sus evocaciones de la Tertulia no deja ver demasiado la inclinación agnóstica, se dice: “Es un cenáculo –sin cena- de almerienses de muchas zonas y capas culturales de la ciudad, celosos de su tierra, que andan preocupados por la vida del espíritu, ambiciosos de novedades arqueológicas, apasionados de la historia, caballeros del pincel y del caballete, furibundos enemigos de la cuartilla en blanco [...] La tertulia Indaliana es un espacio para el diálogo que tiene el rango de figurar en el retablo de las idolatrías populares. La conquista de la vena popular –dijo alguien- es un cebo malo para la envidia”. Y en palabras del propio Marín: Defenderemos con el brío de las ideas el carisma de la libertad, patrimonio de los hombres del arte y de los creadores de la vida del espíritu”.

Torah, el Talmud, los incomprensibles signos grabados en piedra de religiones tan antiguas como ignotas... sería interminable su enumeración y, completarla mínimamente, requeriría una erudición que yo no tengo; me conformo con verificar que lo enigmático y lo sagrado siempre han ido de la mano, y que en el caso que nos ocupa, la prohibición no ya de visitar sino ni siquiera de conocer las estancias veladas –como todo cenobio que se precie- se ha mantenido invariable. En los días anteriores a la fiesta de la Virgen de 2001 se abrió tímidamente algún patio interior, la cocina y el refectorio para la gente que quisiera visitarlo, y yo que durante un buen rato observé la reacción de la gente frente a esta posibilidad de visita pude constatar que en general se tenía bien aprendida la lección de la ‘obligación del secreto’, de manera que sólo unos niños y algunos adultos armados de valor entraron a las estancias, lo justo para poder decir que por fin las habían visto. Y a eso venía el comentario de Juan con el que empiezo el párrafo y todavía no he contado: me dijo que la ilusión más grande de su madre, una mujer que había muerto hacía poco en aquella Rambla en la que nació hacía casi cien años, había sido durante toda su vida poder ver en Santuario completo. Apostilló que no era una tontería pues aseguró que muy pocos debían ser los días en que su madre dejó de visitar el Santuario en sus casi cien años de vida, y añadió que estaba seguro de que su entrega, su devoción a toda prueba y su servicio a aquel lugar sagrado se debía a ese deseo no cumplido de su madre. Antes de que las lágrimas aguaran la escena, pasamos rápidamente a otra cuestión.

La biblioteca reside en una estancia amplia que a pesar de las tres ventanas con que cuenta resulta mal iluminada (**foto 11**), su orientación hacia poniente no beneficia esa falta de luz. Yo entré por primera vez sumido en un expectante entusiasmo, la larga prohibición y la esperanza de secretos desvelados me mantenía en vilo. Aproveché la primera vez para hacerme una idea de cómo hubo de ser la disposición de aquel noble almacén, pues por de pronto los anaqueles no eran originales (son de ese modelo metálico que se va montando como un *mecano*) y era muy posible que la distribución de libros fuera azarosa y desordenada, aunque se notaban las tejuelas de varios intentos de catalogación. Pensé inmediatamente en los esfuerzos racionalizadores de los hermanos Fernández Ortega y quise ver la mano de Don Bartolomé y su preocupación por el orden racional de las cosas, cuanto más de una biblioteca. Hay una buena cantidad de libros eclesiásticos del XVIII, encuadernados en pellejo, y el grueso del continente son libros de mil ochocientos; se nota

demasiado que son donaciones de curas y de familias acomodadas y así lo constaté en el porcentaje de libros que al azar abrí. Todo el ‘relleno’ de la biblioteca son colecciones de alrededor de los años setenta y supongo que debe andar aproximadamente entre los cuatro y cinco mil volúmenes.

Después de demorarme un tanto en hacerme una idea de lo que acabo de contar, me dispuse a indagar la posible existencia de documentos o legajos. Casi cuando me faltaba el aliento y el aire para respirar debido a la cantidad de polvo que los libros despedían, di con un archivador de pastas duras (esos que asemejan un libro) que contenían lo que inmediatamente supe que era lo más importante; algún investigador anterior, cuidadoso y generoso, había juntado los documentos más relevantes allí. A todo esto, yo sabía perfectamente el carácter ‘clandestino’ de mi incursión en la biblioteca; por una parte me fastidiaba comprometer a tal extremo a Juan y su demostrada entereza y disposición, y por otro sentía la obligación de introducirme mínimamente en aquel mundo borgiano de conocimientos. Porque verdaderamente mis ‘sesiones’ de trabajo en la biblioteca se parecen mucho a un relato de Borges; de vez en cuando, y porque así lo habíamos convenido Juan y yo como si hubiéramos trazado un plan estratégico del que dependiera la paz mundial, Juan me alertaba desde los entresijos arquitectónicos interiores: “¡que viene el cura de no sé dónde!”, y yo con la máxima rapidez disimulaba el libro o el documento que tuviera entre manos, entornaba un poco la única ventana que tenía totalmente abierta y me precipitaba debajo de la mesa de lectura. A veces ‘el cura de no sé dónde’ (u otra visita cualquiera) entraba en la biblioteca y volvía a salir después de algunos elogios a tan espléndido lugar sin advertir mi presencia camuflada.

No me dejo llevar por mi inspiración borgiana, de hecho tengo pruebas de que mi proceder en la biblioteca no era especialmente extraño. A finales de 2001 visitó la Ermita un mandatario político importante, la Delegada Provincial de la Consejería de Cultura. Le acompañaban varios cargos del Patronato, de la Fundación y de la Cofradía de El Saliente, y ella tenía intención de conocer de primera mano las necesidades del Monasterio y la Iglesia. Al final el grupo de acompañantes logró arrancarle a la Delegada la promesa, entre otras, de facilitar un experto en biblioteconomía para poner un poco de orden y catalogar la biblioteca. La responsable provincial de cultura cumplió lo prometido y el lunes siguiente se presentó al hermano Martín una joven bibliotecaria con el encargo de

parte de la Delegación de Cultura de ordenar los libros. Martín, el más celoso de los custodios del santo lugar, llamó inmediatamente al secretario del obispo y le informó del asunto, mientras le pedía a la bibliotecaria que esperase pacientemente en el atrio. Al mediodía de esa misma jornada la especialista en biblioteconomía volvía muy a su pesar hacia la capital sin haber puesto los pies siquiera en las inmediaciones de la biblioteca.

La biblioteca fue siempre un sueño para mi, a pesar del atractivo de otras dependencias del Santuario, como la llamada ‘estancia del obispo’, una espléndida habitación de magnífica rejería con dos plantas de sabor solemne y secreto. Cuando yo la vi, por las mismas fechas de mi entrada en la biblioteca, era una estancia vacía con apenas unas sillas y alguna mesa y los restos de una especie de exposición de fotografías que habían sido llevadas allí después de ser exhibidas en las celdas de alrededor del claustro con motivo de las conclusiones de una Escuela Taller que funcionó a finales de los noventa. Desde la fachada esta estancia se sitúa entre el templo y el monasterio y ha sido dotada de una presencia de intencionada relevancia, que le da sobre todo el magnífico balcón con que se adorna, de estupenda rejería a pesar de tratarse de una reproducción de los años cuarenta, pero exquisitamente fiel al original, a tenor de cómo son otros balcones auténticos que quedan diseminados por otras partes del edificio.

Tuve la sensación de que en esta actividad, a medias entre el trabajo de archivo y la exploración de lugares incógnitos, se justificaba plenamente el sentido de mi tesis, nunca vi con más claridad esos dos caminos paralelos y por eso inencontrables, que han avanzado juntos el tiempo histórico pero que nunca van a coincidir en sus respectivas ‘verdades’: la historia oficial –esta vez como sinónimo de real- y la atmósfera religiosa popular. Fundamentalmente lo que mi trabajo quiere descubrir son las claves de esta separación, y pretende además fijarse en los hitos de la pequeña historia de un contexto devocional o religioso popular para interpretar esas claves. Claro que el trasfondo antropológico reside en los testimonios de esos ‘vecinos de lo sagrado’, como he venido denominando a los habitantes del entorno geográfico, social y cultural que da cobertura y realidad a aquel hecho devocional. Concibo además la dimensión religiosa, lo sobrenatural cotidiano, como inseparable de otras dimensiones y de otros aspectos de la vida ordinaria; no comparto esa separación positivista entre unos y otros aspectos, no puedo trazar una línea divisoria entre elementos que conforman, todos, una actitud vital. Y un poco más allá,

entiendo esa actitud en la disparidad de reacciones, de puntos de vista, de predisposición y de posiciones personales, diversas y divergentes, que hacen imposible homogeneizar las respuestas como si fuesen una sola.

Seguramente a la estrategia disciplinar de la observación científica de lo social interesa encontrar modelos comunes de actitud y comportamiento, pero no a costa de forzar a una reacción común lo que en realidad es un manojo informe, diverso y complejo de pequeñas reacciones personales, que además y por su propia naturaleza son susceptibles de cambiar, son dinámicas. Esto se constata en un doble sentido: la dinámica social y el complejo y cambiante mundo personal.

En el mencionado archivador con forma de libro que hallé en la biblioteca destacaban dos documentos que yo sigo valorando como los más importantes que allí se guardan (a pesar de otros de mucho interés). El primero es una cuartilla mecanografiada en tinta azul, lleva el membrete de las Juventudes Socialistas, de Albox, está fechado el 26 de julio de 1936, ocho días después del alzamiento militar de Franco y de la declaración de guerra (el comienzo de la Guerra Civil) (**foto 24**).

El segundo documento es muy parecido, en el formato y en las formas, y hasta puede que en el contenido visto ahora con la suficiente perspectiva temporal. Se trata de otra cuartilla, puedo suponer que escrito con la misma máquina y con la misma tinta; esta vez lleva el sello del Frente de Juventudes y de la Jefatura Local del Movimiento y con fecha de abril de 1939, una semana después de acabada la guerra, y en su texto se anulan y se invalidan todas las órdenes dadas en el anterior (**foto 25**).

Lo curioso de este caso, y lo que yo debo aportar aquí, además de algunas relaciones que quiero puntualizar entre estos documentos y el ‘contenido’ imaginario que sobre los acontecimientos de la guerra civil española existe en la población, es que se trata de un documento que ha desaparecido de su carpeta archivador entre el lapso de tiempo que va de mi penúltima a mi última visita a la biblioteca. Le comenté a Juan que echaba de menos ese documento, a él le parece raro, pero yo estoy seguro de su existencia y de su desaparición, recuerdo que en su día incluso comenté con él sobre el apellido del que firmaba la misiva. Además de la ‘pérdida’ del documento –que puede incluso que se haya extraviado- el hecho me reafirma que aunque pueda parecer lo contrario el estado latente de estas cosas aparentemente fuera del interés de la vida moderna no es tal, hay algo

subyacente a todas ellas que las mantiene como con un hálito de vida; en este caso la 'desaparición' del documento es un síntoma claro. Puede deberse a varios motivos, sin que necesariamente tengan que ver entre sí; a mi se me ocurren algunos que intentaré versionar de la forma más rigurosa posible, pues estoy convencido de que el hecho que propongo no carece de interés y de que, una vez puesto en relación con algunos frutos etnográficos puede tener sentido y ser incluso una orientación fiable en uno de los campos que quiere abordar este trabajo: la trayectoria paralela de las expresiones del imaginario popular y de la historiografía basada en documentos históricos escritos. Paralelismo que he intentado definir como extremos inencontrables pero sin que eso impida una interacción constante y continuada de una y otra 'verdad'. Puedo pensar que el documento, como ya dije anteriormente, se haya trasapelado o simplemente extraviado (de todas formas supondría que alguien ha abierto el archivador en cuestión); puede que, en la posibilidad más real, alguien sencillamente se lo haya llevado, por un interés o por otro.

La primera vez que vi los documentos aludidos pensé que su aparición, su justeza, lo escueto de sus contenidos, el laconismo casi abusivo de sus textos y de su propia existencia; el formato parco y fácilmente obvia, con una tendencia irresistible a pasar desapercibido, se ajustaba sin ambages a mi teoría de que los grandes hechos históricos parecen adaptarse en cada caso a la idiosincrasia de sus protagonistas y sus descendientes; o puede incluso que, argumentado al revés, esa parte del carácter colectivo que tantas veces se ha teorizado como acrisolada en las trayectorias históricas, impone una semejanza entre ese carácter, los hechos históricos y su historiografía.

Ninguno de los historiadores de El Saliente, desde su perspectiva religiosa, arquitectónica y artística o sencillamente histórica, ha enfatizado esta época históricamente cercana de la guerra civil española. Más bien ha pasado sin pena ni gloria por la escritura de tipo histórico y esto se ha entendido siempre como reflejo de la repercusión social, cultural y mental que aquel hito ha tenido en el imaginario local. Sin embargo, conviene aclarar varios aspectos relacionados con esta cuestión que creo interesan especialmente a la visión que tiene la antropología.

Entre las dos últimas de mis visitas a la biblioteca extremé la atención en los datos que sobre el imaginario que la guerra civil había construido entre los habitantes de la Rambla (y como es lógico de una amplia zona en derredor de ésta). Tengo la certeza,



basada en algunos textos últimos sobre los acontecimientos históricos de la guerra civil vistos desde la perspectiva de la memoria oral, perspectiva a la que por cierto ha colaborado a construir de manera especial la revista *Historia oral*, que en su última época ha pasado a titularse *Antropología, historia y fuente oral*, su prestigioso plantel de colaboradores entre los que quiero destacar a su directora Mercedes Vilanova y a uno de sus mantenedores Alexandro Portelli, y también basada en mi propia experiencia etnológica, de que la guerra civil y las expresiones orales de la mitología fundada en torno a estos señaladísimos acontecimientos de nuestra historia reciente, marca un momento claro de inflexión de la modernidad en España, o más exactamente en algunas zonas, regiones o comunidades (según el lenguaje administrativo último). Recuerdo especialmente las conclusiones que pudieron derivarse de un trabajo de campo en investigación etnomusicológica que realicé en las Comarcas del noreste granadino. Benamaurel, Castilléjar, Castril, Fonelas, Freila, Cortes de Baza, Galera, Orce, Huéscar, Puebla de Don Fadrique... Son poblaciones de desigual evolución económica y social; se caracterizan por cierto alejamiento de las vías importantes de comunicación y por lo tanto por un advertible ‘retraso’ que se nota además, según se ha teorizado desde distintas posiciones académicas, en una conservación de las formas culturales y económicas tradicionales en detrimento de una modernidad clara. No obstante la diferencia entre unas poblaciones y otras es demasiado evidente como para uniformar unos criterios. En mi etnografía creí advertir una relación entre ese, con todas las precauciones posibles, ‘retraso’ y las conversaciones sobre la guerra y el imaginario derivado de ella. Benamaurel y Castilléjar son dos de las poblaciones que más apartadas permanecen de las carreteras principales, frente a, por ejemplo, Cúllar o Galera que sí se sitúan en estas vías. Indefectiblemente en las dos poblaciones primeras más o menos avanzada la encuesta o la conversación se hablaba de la guerra, y fundamentalmente de sus consecuencias. Es cierto que los efectos de la guerra en esas poblaciones fue desolador y que las venganzas personales y familiares fueron en toda medida excesivas; y también es cierto que hablar de formas tradicionales de música y de baile invita especialmente a rememorar esa u otras épocas del pasado, pero no hasta los extremos en que aquí sucede: todavía hay familias enteras cuyos miembros no se hablan entre sí por asuntos que sucedieron en el ya lejano año 36. Pues como digo, puse especial atención en mi trabajo de

campo a los ‘recuerdos’ de la guerra, incluso yo mismo provoqué en más de una ocasión que se hablara de ello.

Los ‘relatos’ orales sobre ese momento histórico que tantas imágenes ha provocado y creado en la mitología popular no son tan violentos ni tan vivos o quizá de tanta intensidad como en los lugares que acabo de comentar: aquí no hubo grandes movimientos bélicos ni se produjeron excesivos momentos de violencia entre vecinos, aunque eso no quiere decir que no existieran. Un día, una mañana de la primavera avanzada de 2001, cuando ya gusta pararse un rato y echarlo de conversación con quien se tercie, coincidí en un remanso de la rambla con cuatro vecinos, evidentemente una mujer que había en las inmediaciones no pensó ni por un momento sumarse a nuestra reunión. Me habían visto a menudo por allí y alguno de ellos me conocía. Estábamos sentados a la sombra, casi al mediodía, y los rayos del sol por entre los tarays reconfortaban de un frescor todavía invernal que persistía. Los contertulios éramos Antonio, Francisco, José, Sebastián y yo. No tengo la certeza de que estos sean sus verdaderos nombres, pues ya he comentado la ‘costumbre’ de poner un nombre por apodo, que la mayoría de las veces es el nombre del padre o de algún antepasado del que lo lleva. Antonio es Antonio el del Llano del Espino; a Francisco le llaman Francisco Alonso; José es de los ‘Coloraos’; y Sebastián, ‘Quijales’, o de la Tía Pura (me parece que también se llama Antonio). Podría sorprender la edad de Sebastián que es un hombre que aparenta unos cuarenta y tantos años, y tiene treinta y cinco; pero es de los que ha tenido y tiene mucha memoria familiar, seguramente el apodo es una confirmación de este extremo. Es el menor de todos, incluyéndome a mí, pero resulta un contrapunto ideal en la conversación, pues él no conoce los hechos de los que hablamos de manera directa sino por referencias de su familia, sobre todo de su madre. Estaba muy animado en la conversación y mantenía su confianza en el ‘rigor’ de las cosas que contaba, pues la fiabilidad en sus fuentes la parecía fuera de toda duda. Su casa era ciertamente de izquierdas, se derivaba esta certeza del contenido de sus testimonios. No decía ‘los rojos’ o ‘los milicianos’, sino ‘los republicanos’, lo cual como digo delataba de inmediato su filiación, o mejor sus sentimientos políticos, aunque estaba claro que reproducía los de su familia.

A medida que transcurría la conversación mi mente se poblaba de conjeturas y deducciones, era un momento deseado, jamás se me hubiera ocurrido darle parte en aquella

charla al *cassette* que otras tantas veces ofrece tanta seguridad nemotécnica; más me preocupaba no ser capaz de reproducir después todas esas justezas que acudían a mi mente que no verdaderamente en propio contenido de lo que se estaba diciendo, y desde luego mi intención principal era no dejar ninguna oportunidad a los discursos compuestos para ‘halagar’ al que pregunta, pues mucho me cuidé de no parecer un ‘buscador de tesoros costumbristas’. Lo primero que aprecié fue la forma en que los recuerdos -una vez que podamos llamarle así a ese conjunto de estampas mentales que se construyen desde la memoria fiel de los hechos con grandes aditamentos de fantasía, de convicciones personales, de experiencias y, claro, de deseos cumplidos o no, de emociones y sentimientos- reifica su propia atmósfera, con sus componentes elementales, que al final van componiendo pequeños mundos de fantasía e imaginación que terminan por funcionar de manera independiente y autónoma y adquieren pronto el sabor de los mitos para entrar a formar parte de lo legendario: ninguno de los presentes conocía puntualmente los pequeños fragmentos de historia que contaba el otro, pero la visión parcial de cada uno de ellos competía en intensidad dramática y emotiva con las de todos los otros, de manera que al final aquello se parece más a una justa poética, uno de esos concursos de relatos a viva voz, que a un ejercicio etnográfico ordenado y metódico con la tradición oral como telón de fondo.

Los relatos adquirirían fuerza en la medida en que los protagonistas auténticos eran fáciles de identificar en su relación familiar con gentes de hoy; y, tal como aparecían entrecruzados en la conversación, tuve la sensación de que servían para una búsqueda de la concordia, como si hubieran sido abono antiguo de estos tiempos de bonanza que ahora disfrutábamos. Eran historias de rojos buenos y de fascistas comprensivos, de justificación de hechos terribles porque las guerras son así, como una bola de nieve que rueda y se agiganta sin que nadie pueda hacer apenas nada. Las quemas de figuras religiosas en las iglesias se justificaban como una respuesta desesperada de los hambrientos; los fusilamientos sumarísimos como sed de orden. Se exteriorizaba la evidencia de que todos podemos tener un alma con un pie en cada sitio: “hombre a mí eso de matar a los curas porque fueran curas o quemar las cosas de la iglesia... eso allá cada uno”. El ejemplo más evidente es que no había un acuerdo total en la pertenencia política de algunos de los personajes históricos que asomaron en nuestra conversación. Pero el odio, es curiosos ver

los extraños caminos que recorre ese sentimiento y los componentes que lo adornan, y cómo viene a funcionar como contrapunto o contrapeso en el conjunto de las relaciones sociales.

### **Las fuentes documentales y los textos. Repaso a una hermenéutica obligada**

El establecimiento del marco teórico, aunque pueda parecer obvio, no es una cuestión pragmática y objetiva, y repito que pudiera parecerlo. El marco teórico sobre un asunto tiene y contiene mucho de azaroso, conlleva indudablemente una buena dosis de afinidad intelectual personal con los autores referenciados, es por tanto arbitrario, deliberado y no exhaustivo. Sin embargo, como cuando es concebido de manera canónica, es decir respetando unas directrices y, eso mismo, un canon que suele establecer los casi siempre estrechos cauces disciplinares, dice mucho de cómo se han dispuesto los utensilios de optometría, los enfoques de una investigación o de una observación, que de las dos formas procede decirlo en un lenguaje disciplinar antropológico.

Por otra parte los acostumbrados establecimientos de un marco teórico comúnmente utilizados por la práctica académica de la antropología vienen siendo sometidos a la producción propia, es decir en líneas muy generales y resumidas, las aportaciones que vienen consensuadas por la realización previa de un 'trabajo de campo'. Acción, ésta, por una parte muy legítima pero que nunca tiene por qué ser excluyente de otras, y a su vez señal inequívoca de que no vamos a considerar a la reflexión antropológica en toda su extensión epistemológica, o incluso me atrevería a decir en toda su abarcabilidad y terreno comprensivo. Literalmente, producía destemplanza la mentada posibilidad de que la antropología se convirtiera en un intento general de comprensión de la actitud humana ante el mundo, cosa que por otra parte constituía el núcleo fundamental de la propia definición de la ciencia antropológica. Esta aparente paradoja consistía en una declaración de holismo comprensivo constreñida a una sola línea de procedimiento, que a su vez

despreciaba muy a menudo aportaciones reflexivas o especulativas emanadas de la propia trayectoria del pensamiento como intento comprensivo, y ello a pesar de concebirse y definirse como una ciencia heurística. Es decir, hemos navegado en un mar incierto, parcial y cercenado; hemos confundido un lago de buenas dimensiones con el proceloso océano, y todo por el temor exacerbado a pecar de especulativos, a disolvernarnos en retóricas y por un miedo atroz a parecer espurios. Es el alto precio pagado por aquella vieja vocación de ciencia positiva, lo que creíamos que eran altas miras empíricas y experimentales, aspiraciones que se nos deshacían en las manos como arena fina, empujados por dos viejos monstruos fantasmagóricos, el relativismo y el etnocentrismo, y porque considerábamos incompatible la cuantificación con la *poiesis*, a pesar de estar más que avisados, desde (Vico) Nietzsche hasta Gadamer, de que la estética no quita valor ni verdad a la praxis y de que en las formas de decir las cosas va implícita parte de la naturaleza de las cosas que decimos, su sentido más allá de su puro significado.

Entramos aquí de lleno en la espinosa y no por ello menos visitada cuestión de la escritura como transporte de la expresión. Planteado en otros términos: ¿hay una especificidad de la escritura especializada que sólo tenga que responder a criterios de ‘divulgación científica’ y que encontraría sus referentes *de facto* en la intención de objetividad, de frialdad y distancia, como muchas veces se ha dicho como características de esa escritura divulgativa?

Un texto literario contiene toda la complejidad posible como actividad humana que es y se resuelve en la doble complejidad de estar explicado en otro texto de las mismas características. Desde el punto de vista de ser catalogado como una extrañísima técnica desarrollada por un habitante de la tierra: cómo ha llegado una estructuración lógica de mensajes basada en sonidos y de qué manera ha desarrollado un sistema gráfico para representar cada uno de los sonidos necesarios y cómo de la concatenación de estos llega a una palabra; hasta la semiótica del texto, el significado no explícito, no literal -aunque de alguna manera literario-, pasando por la extraordinariamente complicada realización del texto, en el sentido de escoger una opción entre infinitas, para decir algo entre un número infinito de mensajes. Sumergirse en un texto y observar los detalles, el máximo posible de detalles, de rasgos de procedimientos, de significados, de herramientas lingüísticas, de usos, más nos aproximará a un entendimiento global de sus significados.

No es ésta una cuestión que piense agotar en estas líneas, sino que irá apareciendo como un guadiana a lo largo de todo el texto, pues se me antoja una de las preocupaciones principales de la tarea divulgativa que tiene que ser en principio expresiva y, más allá aún, comunicativa. Aquí vuelve a funcionar la idea de que la trayectoria científica moderna se ha resuelto en la acentuación extrema de dualismos oposicionales: teoría/práctica, culto/popular, científico/especulativo, empírico/poético, rural/urbano... verdadero/falso, la relación es interminable y como he señalado en otro sitio es ancilar y maniquea, pero resulta ser también la manera en que la ciencia se concibe y actúa al modo en que ella misma sugiere que trabaja nuestra mente (véase Levi-Strauss y su teoría de las oposiciones binarias). Según esta idea el propio lenguaje puede convertirse también en una oposición verdad científica/versión especulativa. El informe científico viene a constituirse según esta idea como una perpetuación de la disposición de roles que se pone en práctica en la investigación social, el del investigador y el del investigado.

Dejemos por el momento esta cuestión y volvamos al diseño del marco teórico y sus dificultades. El establecimiento del marco teórico ha de ser forzosamente un ejercicio hermenéutico, y claramente va mucho más allá de la enumeración de autores que han producido obras sobre un asunto que nos ocupa.

La sucesión de los hechos que han dado lugar a que el esclarecimiento de la construcción y la imposición del mito religioso se convierta en parte fundamental del problema de mi observación se ha ido produciendo paulatinamente y en base a la coincidencia de mi propia investigación con la afortunada aparición de algunos estudios de carácter histórico que sin ningún lugar a dudas ha arrojado verdadera luz sobre el fenómeno religioso estudiado. Así, la abundancia de ‘rastros esotéricos’ en torno al santuario y a su devoción –números cabalísticos relacionados con el sol, como la equivalencia entre los vanos (puertas y ventanas) y los días del año; el nombre de Saliente; etc.- o la propia iconografía que se repite en la carpintería o en pintura mural, quedaron esclarecidos con la abundante y rigurosa literatura histórica; de manera que se fue despejando que el ‘misterioso’ orden imaginario o devocional debía su génesis y su eficacia a un minucioso proceso histórico. Desde esa certeza, el paralelismo con otros fenómenos actuales de

afianzamiento de imaginarios colectivos –los nuevos mitos sociales- era evidente. Quiere decir que la observación de carácter etnográfico que posiblemente hubiera quedado atrapada en esa especie de nebulosa de misterio que envolvía el entorno devocional se vio claramente desbordada por la certificación documental histórica, y en un paso más adelante, se encontró ante la abrumadora evidencia de que el proceso de construcción de nuevos mitos, sobre todo el patrimonial, era muy parecido a aquél.

Hay un cierto recato todavía en la utilización de conclusiones sacadas de la laboriosa y a veces ingrata tarea de consultar en los archivos documentales históricos para ser utilizados después en trabajos de divulgación científica por estudiosos o tratadistas en cuya función no entra el buceo en estos archivos. Parece como si en torno al esclarecimiento de documentos históricos rescatados de recónditos estantes del archivo, en esa tarea minuciosa y a veces azarosa, se produjera una sacralización que condenara ya el uso de esa mercancía intelectual en otras partes o para otros trabajos. La acusación de esa especie de ‘vampirismo’ a que vienen siendo sometidas las utilizaciones de esas consultas (me estoy refiriendo como es lógico a conclusiones o reproducción de documentos una vez publicados) en documentos históricos y esa suerte de recelo y de codicia profesional no beneficia evidentemente a esa tarea de divulgación. Detrás de todo este tira y afloja, es detectable el rechazo que para las disciplinas de método positivo tienen otras cuyos métodos son más especulativos, por decirlo de alguna manera. Para el antropólogo -y desde este último punto de vista, lamentablemente- es ‘necesario’ el material concluido de esa laboriosa tarea. Necesita conocer el documento encontrado en el archivo, y necesita también saber el criterio historiográfico del especialista: digamos que vive, por un momento, del trabajo que previamente realizó el historiador. Su archivo y su material documental son los testimonios de los individuos que forman la colectividad que estudia, y entresacarlo de esa ‘selva’<sup>88</sup> que es el lenguaje oral, la fuente oral, es su principal labor metodológica. Ahí, en esa especial relación que pudiera haber entre pliegos carcomidos y dispersos de difícil paleografía y el mensaje imbricado en una conversación atenta al estado de ánimo o a la confianza o desconfianza del que habla, puede haber un vértice común para ambos tratadistas, el etnógrafo y el historiógrafo.

---

<sup>88</sup>José A. Marina (en *El Cultural* de La Razón, 23-V-01)

En la aproximación gnoseológica como amparo del ejercicio antropológico tiene un lugar de fundamento la exégesis de los textos que se relacionan directamente con el fenómeno estudiado. Y, en una metáfora de esa aproximación, también los hechos sociales tomados como textos. He dicho relacionados directamente porque es obvio que en mayor o en menor grado todos los textos se relacionan al fin y al cabo con el objeto de estudio; pero en cualquier caso, visto desde su aspecto general cualquier fenómeno histórico social que se estudie puede estar abordado por infinidad de textos en relación gradual. De igual forma son fundamentales también las fuentes documentales, y es la principal tarea del antropólogo identificar y designar cuáles van a ser las fuentes imprescindibles en su consulta.

En el caso que en este trabajo se aborda, un contexto religioso ‘popular’ que tiene su génesis en el siglo XVIII, y que es esa circunstancia, precisamente, la que le da cierta especificidad, las fuentes son diversas, heterogéneas y de procedencia bien distinta. Pueden considerarse fuentes toda la documentación alusiva a la religión en ese siglo, y también en cierta medida toda la documentación normativa de la que pueda seguirse alguna consideración sobre los imprecisos, difusos y extendidos procesos de secularización. Pero también todo tipo de registro documental sobre el comportamiento social posterior a la fundación del referente religioso; y en un penúltimo ir más allá, toda la ‘información’ oral que pueda cosecharse en el trabajo de campo y que el antropólogo pueda relacionar con el fenómeno general objeto de su estudio.

Son fuentes directas de mi estudio toda la literatura documental en torno a la fundación del referente religioso en sus dos etapas genitivas: la fundación de la ermita primitiva y la erección del templo y el monasterio. Y pueden considerarse fuentes próximas la documentación original sobre el cura fundador y el obispo erigidor, así como la que aborda los pormenores del beneficiado, que fue el primer carácter eclesiástico de la obra, y sobre la construcción del edificio. Entre también en este capítulo de fuentes directas toda la documentación generada en la parroquia, en el obispado y en el propio monasterio.

En cuanto a los textos, no se conocen de relación directa antes del siglo XIX. Y, de la misma manera que con las fuentes, pueden ser considerados desde dos puntos de vista distintos: un primer apartado, que se correspondería con la primera época, y que en su



mayor parte conforman textos proselitísticos o de carácter penegórico, fundacionales en el más amplio sentido del término. Y un segundo, iniciado muy recientemente y por ello correspondiente a la segunda época, que pudiéramos denominar de documentación científica histórica sobre el santuario y su significado religioso, patrimonial, artístico y social.

Debo añadir aquí además, aunque sea de manera tangencial, una consideración que tiene mucho de agradecimiento y que verdaderamente no sé bien como explicar. El Saliente trasciende el ámbito devocionario y religioso, en su entorno geográfico y humano inmediato y en cualquier persona que se aproxime de primeras a su sugerente presencia. Desde que cristaliza en los tiempos modernos una percepción patrimonial histórica que se sitúa por encima de las estrictas razones de fe y de creencia, aquel lugar capta el interés. Yo he disfrutado, en esta relación que mantengo con el santuario tan alejada de los parámetros de frialdad analítica que hubiera querido cierta ciencia, de un intermediario excepcional. Él me ha enseñado a mirar aquel sitio con los ojos novedosos e insaciables de la estética literaria y ha influido poderosamente en el resultado del maridaje que he intentado producir en este escrito entre elementos a primera vista discordantes como la documentación histórica, la introspección de la actividad social cotidiana, la economía política y la literatura de creación.

Hablo de Julio Alfredo Egea<sup>89</sup>, poeta y observador finísimo de la belleza, y por lo tanto ‘informante privilegiado’ de la dimensión estético sentimental de El Saliente, del que su casa dista apenas unos kilómetros. Julio ha mantenido siempre con el santuario una relación muy fiel a su espíritu de observador sentimental. Me hablaba de cómo en algunos actos solemnes de la jerarquía eclesiástica y civil celebrados en las nobles estancias de El Saliente su atención derivaba irremediabilmente a escuchar la voz de la sobrecogedora belleza de aquel lugar, al que parecía que algún demiurgo particular había añadido aquella obra de singular hermosura como para completar un cuadro inigualable.

---

<sup>89</sup> Julio Alfredo Egea es un notable poeta y escritor de esa generación española que ha dado en llamarse de los 60, ciertamente muy extensa y heterogénea, en la que hay nombres como Gil de Biedma, Claudio Rodríguez, Francisco Brines, Rafael Guillén y un largo etcétera, en lo que a la poesía se refiere; los narradores y novelistas son legión. Son poetas y novelistas de un tiempo especialmente difícil para la vida política y social del país, en el que las etiquetas y el desconocimiento han sido moneda de cambio. Julio Alfredo ha publicado más de una treintena de libros de poesía y algunos otros de narrativa y ha cosechado algunos de los más importantes premios nacionales e internacionales: *Miguel Ángel Asturias*, del Círculo de Escritores Iberoamericanos de Nueva York; *Ciudad de Palma*; *Alcaraván*; *Polo de Medina*; *Gabriel Sijé*; *José Hierro*; *Escudo de Oro*, de la Junta de Andalucía...

Inmediatamente después de cualquier ceremonia devocional o festiva, religiosa o civil, Julio buscaba el cónclave de poetas que en la cercanía geográfica y sentimental de El Saliente afilaban sus plumas literarias; ellos buscaban otra versión del lenguaje salentino que tenía que ver con la historia y la devoción pero que la trascendía claramente<sup>90</sup>. Tienen, estos poetas, el antecedente envidiable del sevillano Rafael Lasso de la Vega que, me cuenta el propio Julio Alfredo, se vino al amparo de estos muros robustos y de severa solemnidad para aclarar sus cuitas existenciales.

Nuestras conversaciones y sus sugerencias eran siempre como digo muy provechosas para mi, pues si yo venía ensimismado por el poder sugestivo de los documentos o por el descubrimiento de algún rincón incógnito o de algún hallazgo etnológico, el añadía la mirada curiosa y sorprendente de la poesía. Y puede que esta forma literaria que quizá abusivamente impregna los relatos de la etnografía se deba mucho a su influencia; pero esto, al menos para mí, no es un defecto, sino todo lo contrario. De manera que, si mi descripción adolece de criterios demasiado espurios no es por el uso del poder retórico de la literatura –pues no olvidemos que también el metafórico se resuelve en los mismos mecanismos literarios- sino por mi torpeza para utilizarla. Debo declararme pues un privilegiado cuando he podido combinar, en mis apreciaciones, a partes iguales –y quizá, al orden científico, desmesuradas- la poesía y la música.

### **Exégesis de los principales textos históricos**

*La Historia de la Imagen y Santuario de Nuestra Señora de los Desamparados o del Saliente, de la villa de Albox, en la diócesis y provincia de Almería. Escrita, a devoción del presbítero Don Diego Fernández Martínez, párroco de feliz recordación de Sta. María de Albox de donde era natural. Por el insigne literato y*

---

<sup>90</sup> Este mismo año [2003] José Antonio Sáez ha promovido un libro especial que quiere recoger precisamente las impresiones literarias que siempre ha despertado El Saliente; en el que bajo el título de *Cuentos del Santuario del Saliente* han participado prácticamente todos los poetas ‘vecinos’ geográfica y sentimentalmente del santuario.

*renombrado Orador Sagrado Don Emilio Moreno Cebada en el año de 1865*. que tiene varias impresiones, la primera en Barcelona en el año indicado en el título, y la que yo consulto, en Albox en 1952. Es la obra central de toda la producción histórica de El Saliente. Es muy posible que el párroco don Diego Fernández solicitara al obispo un beneplácito para el encargo de esta Historia de la Virgen del Saliente. Sea como fuere, el autor tenía ya una probada experiencia en textos religiosos y hagiografías y una larga trayectoria como Orador Sagrado. Moreno Cebada procedió de forma ‘moderna’, esto es, en primer lugar realizó una investigación documental sobre los testimonios escritos que daban noticia de los fundadores del Santuario, en especial de Lázaro de Martos, del que reproduce las partidas de bautismo y defunción en las últimas páginas del libro (**foto 10**).

Su literatura es sumamente exhortativa, muy en la línea de toda la producción de carácter religioso que se elabora en el intempestivo siglo XIX: “[...] así también el culto de María, tan risueño, tan agradable, ha sido combatido con el mayor encarnizamiento, por hombres henchidos de soberbia”. Traza primero una serie de parámetros de autoridades doctorales de la Iglesia (san Efrén, san Buenaventura...) para poner fuera de duda su divinidad, en un tono amargo y un tanto irascible frente a lo que él considera una campaña para combatir su culto. A continuación elabora la historia del culto a María, partiendo de Nestorio y el Concilio de Éfeso y San Cirilo de Alejandría que defiende la divinidad de la Virgen frente al primero. Acomete después contra los grandes sacrílegos antimarianos, Enrique VIII, Strauss, a los que desautoriza aludiendo al dogma del misterio de la Concepción Inmaculada declarada por el papa Pío IX.

Arrancando después de una consideración de España como la tierra de María Santísima. Se adentra en la historia de la Virgen del Saliente, cuyo contenido tiene literalmente que inventar por no existir antecedentes histórico-religiosos de tal culto. Ese es el motivo por el que Moreno Cebada expone una historia de la imagen y de la fundación del santuario, y no otra cosa, a pesar de considerarla “una constante y no interrumpida tradición”.

Así comienza, pues, su historia: “Corrían los primeros años del siglo XVIII, centena de tristes recuerdos...”. Porque es verdaderamente dicho siglo el que provoca la primera gran crisis secular iconoclasta que “paseó en triunfo la diosa de la razón, cortesana impura honrada con las más horribles hecatombes”. Relata la vida de Lázaro de Martos con

ínfulas de santidad, retratándolo como un pobre pastorcillo al que se aparece la Virgen en la ladera del Saliente; después, convertido en cura, puso todo su afán en la consecución de su obra magna, la erección del Santuario. El relato de la adquisición milagrosa de la imagen en Guadix (que por cierto puede tener cierto viso histórico de realidad a tenor de que en esta ciudad granadina hubo en ese tiempo un taller de la grandiosa escuela granadina de escultura), inaugura esta historia cuajada de hechos maravillosos, que la Virgen va a dedicar, desde el primer momento a su pueblo elegido para morar. La historia de los hombres dice que el obispo dominico fr. Manuel de Santo Tomás concedió beneplácito para que Lázaro de Martos y Roque Tendero erigieran la ermita de la Virgen en El Saliente, pero todo estaba previamente escrito en el cielo. La descripción de la imagen es un ejercicio literario excelente; y las consideraciones sobre la rápida extensión de la devoción por ella seguramente ciertas, lo que provocó una segunda ampliación de la ermita matriz. Entra en escena el obispo Claudio Sanz y Torres, que concede licencia para esa ampliación y en un plazo mínimo inicia él mismo su concebida idea de un gran monasterio en aquel enclave. El milagro del marino a meced de una gran tempestad en altas mares que promete edificar el santuario si es salvado por un milagro de Nuestra Señora, puede ser considerado, como así ha sido por diversos especialistas, como una alegoría de la creación del santuario y del propio obispo Claudio.

“Desgraciadamente –dice Moreno Cebada- la impiedad que todo lo invade, los trastornos por que ha pasado nuestra trabajada patria, la sangrienta guerra civil que por espacio de siete años ha sido un terrible azote con que el Señor nos ha infligido y castigado, todo reunido ha dado al traste con las buenas costumbres, ha hecho bambolear los cimientos de la moral cristiana y ha arrancado la fe de muchos corazones. Así pues no podemos menos de confesar con dolor que la mayor parte de las romerías religiosas se han convertido en gentílicas baconales [sic]...”. Afortunadamente, para nuestro autor, en El Saliente eso no pasa, pues allí todo es fe, piedad y santo entusiasmo: “Si es una triste verdad que el ángel de la incredulidad, cierne sus negras alas sobre la familia humana, si ha podido la impiedad hacer algunos progresos en la España, país eminentemente católico, trono de los Recaredos y Fernandos [...], no ha podido penetrar en aquella feliz comarca, protegido especialmente por la Virgen María”.

Carácter proselitista y adoctrinador tiene también una pequeña obra que con el título de *La Virgen del Saliente. Breve reseña de la aparición de Nuestra Señora de los Desamparados y fundación de su Santuario del Saliente en la villa de Albox, por Un devoto de la Santísima Virgen*, fue impresa en Albox en el año 1898, y más que eso aún, es una defensa enérgica y un tanto iracunda, calada de un deje de amargura y preocupada desilusión por el signo de los tiempos que corrían adversos para la fe católica, o al menos esa era la impresión de buena parte de la jerarquía eclesiástica, y en honor a la verdad, es muy posible que así fuera. En un tono absolutamente airado, casi con rabia contenida, el autor anónimo arremete desde el mismo prólogo contra el desvío religioso de la sociedad de su tiempo dirigiéndose a un imaginario interlocutor en una contundente segunda persona: “si no eres creyente, también debes leerlo [el libro] porque en este caso tendrás tus pretensiones de *filósofo* [...]. No ignoramos que tú y todos los que como tú piensan, teneis un concepto muy desfavorable de los que creemos [...] y que, para vosotros, hacemos un papel muy desairado en la sociedad del gran mundo, unida deidad a la que rendís culto...”. Cuenta el autor que le fue encargado el libro por el propio rector del santuario, desolado por el influjo negativo que los aires de ateísmo que corrompían la sociedad española de la época causaban incluso en sus feligreses, y preocupado porque otras obras sobre el Saliente, de más envergadura intelectual, costaban más de lo que a veces estaba dispuesto a pagar el devoto.

El texto, exhortativo e impetuoso, retoma los aspectos tratados por los escritos anteriores (el de Moreno Cebada, de 1865, y el de Eusebio Arrieta, de 1879) proyectándolos con un nuevo aire poderosamente reivindicativo. En los tres casos la justificación central de la obra es el milagro de la consecución milagrosa de la imagen de la Virgen, y no ya el de la aparición a Lázaro de Martos que va a quedar en un territorio mitológico frente a la veracidad de este otro. La relación, que para los incrédulos pudiera ser física, entre la imagen, la devoción popular y el santuario queda así establecida, por su sobrenatural carácter, sin que haya lugar a objeciones. Es claramente un alegato contra las posiciones científicas positivistas, capaces de establecer causas estrictamente empíricas hasta para las cuestiones de fe, y enemigas acérrimas del impulso fideístico.

“Figúrate –dice el autor al filósofo- que juegas a la verdad, que en este caso es la otra vida, con uno de esos seres inocentes, que observa fielmente la ley de Dios y que

vosotros en tono despreciativo y en el moderno lenguaje soléis llamar memos o chiflados. Si, lo que no es posible, tu contrincante perdiera la partida, él nada habría perdido en realidad, puesto que nada se pierde con ser bueno y honrado [...]. Tú, al ganar la partida, verdaderamente nada has ganado, pues no ignoras que este pícaro mundo, que tanto te seduce no se precia mucho de los incrédulos... Siendo tú el equivocado, lo cual es infalible, tu equivocación lleva aparejada la condenación eterna. La consecuencia es evidente y para ti cruel: pero ¡que quieres amigo filósofo! Las cosas son así, como Dios las ha establecido y no pueden ser de otro modo”. Tenía el autor, que aunque anónimo nosotros debemos suponer un prelado de la Iglesia, y enterado perfectamente de las directrices de ésta en su actuación en la política de su tiempo, una idea clarísima de cuál era el núcleo del galopante anticlericalismo, que él proyecta como ateísmo, y nosotros contemplamos como una forma más –esta vez quizá con más ínfulas militantes que nunca antes- de agudización de los procesos de secularización o de laicización incubados siglos antes.

El texto histórico de más envergadura y de más dimensión intelectual ideológica es *La Peregrinación al Saliente en 1878, ó sea, la Virgen María triunfando de la impiedad y del indiferentismo religioso, por E. A. Presbítero*, que fue impreso en Almería en 1789. Como obra de pretensión teológica tuvo que ser sometida a la censura eclesiástica, cuyos documentos de aprobación abren la edición. El carácter del texto, muy cercano a los modos de la obra anteriormente reseñada, es igualmente anónima, al contrario de lo que sucede en el opúsculo de Moreno Cebada (que dicho sea de paso, no necesitó de censura para su publicación). Sin embargo su anonimato es parcial, o su autoría a medias declarada; y aunque en la edición sólo aparecen las iniciales del autor, E. A., la documentación complementaria, como una carta del propio obispo que se conserva en el santuario, nos indica que éste fue el doctor Eusebio Arrieta, secretario y hombre de confianza del obispo José María Orberá, impulsor de la peregrinación que se cuenta e inspirador de la propia obra, a la par que muy capacitado y conspicuo teólogo (**fotos 12, 13**).

Inmediatamente después de la celebración de la peregrinación en cuestión, el presbítero Arrieta se pone manos a la obra por indicación directa del obispo Orberá, que ya había proyectado desde el primer momento la intención evangelizadora de dicho acto y

para la que había previsto de antemano, sin ninguna duda, su divulgación en un texto *ex profeso* y en algunas notas en la prensa de la época. Ya he dicho en el capítulo dedicado a ello que el obispo Orberá fue el primero en comprender la importancia de la divulgación en medios de comunicación para el triunfo de sus postulados. De hecho, el periódico que durante esa época dominó la prensa local fue fundado por él mismo.

Para la ocasión, Orberá encargó a un dibujante y a un grabador algunas ‘instantáneas’ de la magna peregrinación, dos de las cuales aparecen en la edición de la obra de Arrieta. Además, se ocupó personalmente de que el trabajo de justificación teológica de Arrieta contuviera las coordenadas que previamente había fijado en su proyecto, uno de los cuales fue el texto de la extensa carta que el obispo había dirigido a la población almeriense para que ante la imposibilidad de muchos de asistir a una peregrinación extraordinaria que la cristiandad había convocado en Roma, ese mismo año, con la intención específica de manifestarse contra la galopante aconfesionalidad de la sociedad occidental, lo hicieran a los santuarios marianos almerienses, fundamentalmente a Monteagud y al Saliente.

Hay que enmarcar, pues, la peregrinación y la obra, que en su origen son una misma cosa, en un contexto más amplio que es la llamada de el papa León XIII, sucesor de Pío IX, inspirador del dogma de la Inmaculada, para que la cristiandad acudiera a Roma para mostrar así su rechazo a una política social que ya era, en la mayoría de los países europeos de la época, declaradamente agnóstica. La obra tenía que contener necesariamente un muy cuidado alegato teológico católico contra esa realidad política, más aún cuando España vive inmersa en las consecuencias de la revolución de 1868 y la declaración de la I República Española. La primera parte del texto es una muy elaborada justificación de esa intención expresada.

El texto quiere, sin dejar de ser una llamada de atención seria sobre la condenación que pende sobre los que relajen su actitud devocional, constituir un estudio teológico consistente. Las citas a Padres y Doctores de la Iglesia son constantes, y curiosamente también, a algunos de los tratadistas institucionalmente más aceptados de aquel tiempo. Los “perniciosos errores de la civilización moderna” van a ser el hilo conductor del contenido vehementemente católico. A ello dedica el autor los primeros capítulos, que se abren con una reflexión canónica sobre la naturaleza divina de María, la

Virgen, y la obligación del culto de hiperdulia, esto es, el segundo grado de jerarquía. A través de las descripciones de la naturaleza divina de la Virgen el autor va desgranando los peligros a los que se enfrenta la sociedad de su tiempo y el cuidado que la cristiandad ha de poner en cuidar que la desviación no le afecte. El libro se convierte así en un tratado descriptivo de las características de iconoclastia y aconfesionalidad que significaron la época, y muy valioso para mi reflexión, pues procura una mirada desde la perspectiva teológica que no ha sido suficientemente valorada por las ciencias sociales que han estudiado el fenómeno; y que para sorpresa de todos esgrime un lenguaje absolutamente moderno en sus exhortaciones y justificaciones, como veremos más adelante.

Entremedias de el desentrañamiento del misterio mariano, van apareciendo descripciones del talante secular que adopta la nueva sociedad: “Cada siglo tiene su índole y carácter especial, que lo distingue de los demás. El nuestro se distingue de todos por haberse divorciado como ninguno de las creencias religiosas. Buscadlo en los talleres y en las minas, en la tribuna y en la prensa, en las plazas de toros y en las barricadas, en el café y en el teatro, en las fondas y en las casas de prostitución, y allí seguramente encontrareis al siglo sabio prosternado ante el Dios materia...”. El texto, trufado de lenguaje metafórico, abunda en guiños eruditos sobre la filosofía secular, a la que empareja con las grandes apostasías de la modernidad. Cuando alude, por ejemplo, a “Las perversas doctrinas del filósofo de Ginebra, y del apóstata de Eisleben... el autor de *El contrato social* y del *Emilio...*”, cabe pensar que el libro no está escrito para el vulgo, como así es, al menos en su primera parte, tan enfáticamente teológica.

En su afán justificativo, como suele suceder con las obras de marcado carácter proselitista, despliega una descripción eficaz de los rasgos que identifican a la ‘nueva’ sociedad; y aun sin quererlo, al pretender consolidar su argumento nos proporciona un retrato ideológico de la época<sup>91</sup>: “La independencia de los pueblos, la libertad de los

---

<sup>91</sup> Suele suceder así, como digo, con obras de alcance adoctrinador. Hay ejemplos abundantes y claros a lo largo de la historia, pero en nuestro caso (porque se comenta en otro capítulo) cabe destacar el fenomenal libro de Gallego Burín y Gamir Sandoval, de 1968, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, en el que se reproducen los documentos históricos relativos a ese episodio acompañados de un interesante estudio académico sobre el caso. En él, desprendido de la intención de ilustrar la vida perniciosa y alejada del dogma cristiano de los sucesores moriscos del islam granadino, y de cómo éstos burlaban la ortodoxia cristiana, se nos ofrece una impresionante descripción de las costumbres y de la ordenación social de aquellas pobres gentes que pagaron todo el odio y la incomprensión de los tiempos y las ideologías. Esa obra ha resultado ser, a la vuelta de los siglos, un magnífico tratado etnológico sobre la vida



individuos, la igualdad y la fraternidad de los individuos y de los pueblos ha sido el tema favorito de los filósofos modernos. Este ha sido el punto alhagüeño y seductor que el error ha escogido para confundirse con la verdad en el orden político y social. El libre examen para servir a Dios con la religión que la naturaleza ha gravado en la conciencia de cada uno, la facultad de dar culto al Creador en la manera y forma que lo conozca el espíritu privado, es el dogma sancionado por el Protestantismo en el orden religioso. Ambos sistemas [social y religioso] convienen en un resultado común; la emancipación completa del hombre, la negación de toda autoridad, la soberanía de la razón”. Verdaderamente el retrato que aquí se hace de carácter de una época, la moderna, que hoy tanto persiguen los teóricos de las ciencias sociales, es magistral; y si acaso me atrevería a decir que, en algún aspecto, por encima de las descripciones al uso, como es el caso de esa cuña de inspiración anarquista, ‘la negación de toda autoridad’, que ciertamente suena, en su tintineo del París del 68, a filosofía posmoderna.

Pero veamos más: “El liberalismo enroscado al tronco de la libertad, ahogó con la fuerza brutal de sus anillos revolucionarios á la libertad [...]. El mayor número [de la población española] estaba contento con llamarse católico, sin cuidarse de la enseñanza semi-atea de las Universidades y establecimientos de pública enseñanza”, sentencia el autor refiriéndose al caso de España, en la que todavía “la brasa ardía; es cierto; pero encubierta bajo la ceniza del abandono en que la tenían las ideas que nadie osaba contradecir, porque eran las que formaban la escuela dominante de la época. El individualismo convertido en sistema...”. Para el escritor teólogo, el aparente cansancio y el relajamiento de las costumbres religiosas, particularmente preocupante en zonas como la nuestra, no tiene sus causas más que en el influjo de teorías político-sociales perniciosas, y de ninguna manera en otro tipo de convicción. Por eso, estima el autor, los verdaderos enemigos de la fe no son los ateos, agnósticos y blasfemos declarados, que de ellos ya sabemos qué se puede esperar y que, bien visto, son necesarios para espolear de cuando en cuando las adormiladas conciencias cristianas, sino que lo son los indiferentes: “[a aquéllos] Les aventaja todavía el considerable número de los indiferentistas, porque estos defienden con su conducta una insensatez, y con su sistema un absurdo, sin que haya el derecho de contradecirles porque

---

de una parte de la población de aquella época, valiosísima para recomponer la historia del inicio de la modernidad española.

no hablan, ni de refutarlos porque no escriben, ni de conocerlos porque son hipócritas, ni de escitarlos porque aparentan ser fieles, ni de aplaudirlos porque nada hacen bueno, ni de censurarlos porque se guardan muy mucho de manifestar lo malo. Todos los errores tienen alguna excusa, todos los estravios su explicación, todos los sistemas son causas. El indiferentismo no tiene causa, ni explicación, ni excusa; es irracional, insensato, antirreligioso y antisocial”. No hay que añadir mucho más a este desentrañamiento del gran enemigo de la manifestación religiosa, del único enemigo diría yo añadiéndome al criterio de Arrieta, sino el que es de absoluta trascendencia para buena parte de la justificación de mi tesis, el que el anónimo autor declarado llama ‘indiferentismo’, y yo he llamado descompromiso, dejación, indiferencia, despreocupación –incluso melancolía-, etc., no es una militancia antirreligiosa herética, sino un signo de los tiempos, que el abuso del ejercicio del poder, los sucesivos y constantes ultrajes, las condenas recurrentes al exilio y a la extinción, la ignominia y el desconocimiento de su cultura y existencia, ha grabado en el corazón de grandes sectores poblacionales, a los que no les queda más que esa ruinosa arma para retener un mínimo de paz interior, una mínima calidad de su condición de humanos. La indiferencia es una respuesta social, histórica y actual, contra el aplastamiento de las aspiraciones calladas de un pueblo, que no encuentra cómo ni puede luchar; pero no una actitud innata una marca congénita, sino todo lo contrario una respuesta nata provocada por una imposición forzosa.

La obra traza un itinerario en el que justifica cómo el dogma de María Inmaculada acabará con el “terrible monstruo de la indiferencia”, de cuya propagación culpa a la situación política de la España de aquel tiempo, a la vez que le ‘agradece’ el haber servido de espoleo a los adormecidos corazones: “La revolución ha hecho un gran beneficio, pues queriendo que el error prevalezca, ha conseguido mal de su grado, venir á dar el mas elocuente testimonio de verdad”. La estrategia en la justificación es la misma del martirologio cristiano, cuanto más daño se inflige más se hace el dañado merecedor de la gloria eterna; y para nuestro interés, la estrategia, en lo que tiene de cuidado desentrañamiento, nos proporciona una descripción valiosísima, pues es siempre luz sobre un ángulo en sombra la que arroja la mirada frontalmente opuesta a un hecho. Por ejemplo: “Nos es forzoso reconocer y consignar que en los tiempos tan decantados de la ilustración y

la cultura, de la electricidad y del vapor, de la civilización y del progreso, el siglo, cual otro pródigo, huyendo de la casa paterna...”.

Los textos, sometidos al paso del tiempo, no responden puntualmente a la intención de su autor ni al dictado de su época, sino que parecen andar por su propio camino, tener una suerte de vida propia que es la que siempre ha sugestionado el acercamiento hermenéutico cabal. El texto, más si éste es clásico y contiene rasgos documentales y testimoniales, suele volverse contra la intención que le dio vida, y al final enseña sin pudor la desnudez de su contexto, histórico y social; de eso se aprovecha, como he dicho, la lectura hermenéutica y, en mayor medida si cabe, la interpretación semiótica<sup>92</sup>: “No; el hombre además de la razón tiene también sentimientos, además de inteligencia tiene también corazón; si la razón se extravía, si la inteligencia yerra, es preciso que el sentimiento y el corazón corrijan los errores de la inteligencia y de la razón”. Una declaración muy próxima a las llamadas a la sensibilidad que se hacen desde posiciones que hoy, tal vez maliciosamente, llamamos posmodernas. En este sentido, una de las partes que más atractiva se hace a una lectura actual del texto que analizo, es una defensa que el autor hace de la ‘desventaja’ del hombre en las supuestas preferencias de la Virgen por las mujeres, reivindicando que la ‘acusación’ agnóstica de ser el culto a María cosa de mujeres no es tal ni cierta, y menciona a continuación una larga lista de varones que gozan sin sospechas del favor de la Madre de Dios; lo que viene a demostrar que el texto asumió riesgos notables en su justificación teológica, o al menos anduvo por terrenos inciertos en la búsqueda de su defensa religiosa. De todas formas, vuelven las aguas a su cauce, sorpresivamente puesto en tela de juicio, cuando dice: “María ha triunfado siempre en el corazón de la muger, agotando la delicadeza del sentimiento, así también ha triunfado de la inteligencia del hombre, agotando el amor de la verdad, que trajo al mundo para su reparación.”. En estos tiempos que postulan una mayor expresión sentimental en el hombre y la apreciación de la clara inteligencia femenina, nuestro autor no haría buen papel.

A la descripción ya del santuario y su relación con la imagen, no escapan aspectos sociales importantes y perdurables, “el agua es excelente, pero tan escasa que apenas basta para las necesidades de las pocas personas y familias que por allí habitan”; y absolutamente a su interés hace una defensa del nuevo sentido de las expresiones religiosas:

---

<sup>92</sup> Cifr. Umberto Eco, *La estructura ausente, introducción a la semiótica*, 1986

“en el discurso del año se ve frecuentada la Iglesia por pequeñas y diferentes romerías, a las que no puede atribuirse ningún carácter profano, puesto que en aquel lugar de retiro, de silencio y oración, no hay el menor aliciente para las diversiones, que tan mal dicen del espíritu de piedad”. Otro enemigo de la religión, ya entendida en el contexto histórico de las postrimerías del siglo XIX, el carácter popular de la religiosidad confundido con el profano, y que me atrevería a decir que ha sido secularmente la gran asignatura pendiente de la ortodoxia eclesiástica en España. Un fenómeno, además, que de algún modo desmiente la concepción de los procesos de secularización como linealmente evolutivos, pues éste de las expresiones profanas (o populares si se quiere) es un fenómeno fluctuante y del que no se puede seguir un orden histórico ascendente o descendente. Está ahí, en las manifestaciones de más ímpetu religioso como por el contrario en las más relajadas y periféricas. Sea como fuere, después de ese alegato que despeja la sombra profana, nuestro teólogo prefiere extenderse en la validación de los milagros que dan lugar al culto salentino, que no propiamente a la imagen como habían hecho algunos de sus antecesores en la elaboración de textos sobre la Virgen del Saliente. El retrato se completa con unas consideraciones amargas y admitidas a regañadientes acerca de los efectos bien visibles que la vida política del siglo ateo (hasta entonces) había tenido también en el corazón de los fieles de estos lugares no obstante tan apartados de los centros importantes de la vida social y política española; o que a nosotros nos hace suponer que contarían en ello otros factores que no simplemente los de los aires políticos que recorrían la Patria: “Y si bien es cierto que nunca se había extinguido la antorcha de la fe en el prodigioso recinto, en donde tiene su trono el Arca Santa de la nueva ley, es al mismo tiempo indudable, que no era como antes frecuentado el magnífico templo del Saliente, tan semejante y parecido á la real Colegiata del Sacro-Monte de Granada. Diez años de una revolución desatenta en que se ha hecho mucho mal, siendo tan pocas las personas y tan escasos los medios para promover el bien; las azarosas circunstancias y largas vacantes por que ha pasado la Diócesis de Almería en el considerable espacio de un siglo, han sido causas poderosas, para que perseguida y pobre la Iglesia haya quedado reducido el culto de Nuestra Señora del Saliente a la pobre, aunque fervorosa iniciativa, de un territorio pobrísimo y vejado, con cargas superiores á sus estenuadas y casi extinguidas fuerzas. [el amor tradicional no se ha extinguido nunca], á pesar de los rugidos del filosofismo que amenaza devorar la ciencia

divina en nombre de la ciencia humana”. Identificado, cree el autor, aunque sin darle demasiado pábulo, el verdadero problema de este estado de ánimo que repercute peligrosamente en la fe y dirige al indiferentismo: el filosofismo que confía en la ciencia humana.

La obra discurre después por caminos que defienden la posibilidad real del milagro fundador de la fe salentina, la aparición de la Virgen a Lázaro de Martos, siendo éste pastorcillo, para dar paso a la extensa carta que el Prelado Orberá había dirigido a sus feligreses llamándolos a la peregrinación masiva. El obispo, claro inspirador de toda la obra, añade puntualizaciones a lo expresado por el autor, y además de manera más explícita: “La secularización y desmoralización de la enseñanza produce esa multitud de racionalistas que, proclamando independientes la razón y la conciencia, incurren en toda clase de contradicciones y absurdos [...] La tolerancia y libertad de cultos aumentan el indiferentismo”.

La última parte del libro es casi un ejercicio periodístico, pues consta de siete cartas dirigidas al director del Diario de Almería y escritas al estilo de crónicas *in situ*. Dejan entrever, aunque el autor no lo pretende, que está ‘retocadas’ después, con más tiempo y tranquilidad de la que le dejaron los dos días de peregrinación. Como es lógico no tiene aún la agilidad y desenvoltura de las crónicas periodísticas modernas; pero ya es sintomático el intento, pues como he dicho anteriormente, el obispo atisbó en su tiempo la importancia que los medios de masas iban a tener en el futuro. Las cartas son panegíricos de la ‘obra’ del obispo Orberá y una alabanza de la colosal y respetuosa respuesta de los fieles de la geografía mariana de El Saliente (del que proporciona, a lo largo del texto, una delimitación muy aceptable, y muy parecida a la que proponen los hermanos Fernández Ortega en su texto) y de otros lugares mucho más apartados. En los entresijos del texto pueden interpretarse aspectos que yo pongo de manifiesto a lo largo de esta tesis: el carácter indiferente, poco pasional pero obediente de los pobladores de estas zonas; la caída del culto desde finales del siglo XVIII y casi las dos terceras partes del siguiente, que hizo peligrar hasta la existencia física del propio edificio religioso; la circunstancia histórica de que nunca más, ni antes ni después, se ha vuelto a producir una peregrinación como la narrada en el texto, aunque ésta dio un considerable impulso al poder de convocatoria

general del Saliente, que es el que todavía hoy subsiste, si bien con las características propias de la concepción social moderna de este tipo de comportamientos.

El libro se cierra con dos desplegables con sendos grabados que reproducen dos momentos de la magna peregrinación de 1878, realizados por Galan, el dibujo, y G Sturat (ilegible), el grabado.

*monasterio del saliente*, profesor f. gonzález romero, [maqueta F. J. González, fotografías Rafael López, exposición talleres Mifra] autoedición con la colaboración de la Caja de Ahorros de Almería, [Aro Artes Gráficas, Madrid] Albox – Almería, 1975

Se trata de un libro ciertamente curioso y en cierta medida extraño. El título completo es el de *Monasterio del Saliente. Iº estudio: pintura mural. IIº estudio: restauración, decoración, entorno.*

En torno a los años de publicación del libro España vive la agonía del régimen dictatorial de Franco y se está produciendo desde hace unos años la modernización de las instituciones académicas e intelectuales, en el sentido en que ya es un hecho la libre circulación de textos, la apertura de la universidad española a Europa, y cunden por doquier movimientos culturales que se desarrollan fuera del ámbito estricto y rancio de los órganos del Movimiento Nacional. La vida cultural provinciana se despereza lentamente y empieza a notarse cierta renovación en las instituciones culturales.. El Ateneo de Almería, el Circulo Mercantil y el Casino reactivan sus reuniones, hay un Colegio Universitario y una Escuela Universitaria de Magisterio dependientes de la Universidad de Granada. En ese contexto había nacido en a principios de los setenta la Tertulia Indaliana, inspirada por Jesús de Percebal y a la que acudía un buen número de intelectuales y artistas (sobre todo pintores integrantes del llamada *movimiento indaliano*). Uno de esos intelectuales es Bartolomé Marín, sacerdote, historiador y artista, que es el promotor de este libro y del gran proyecto que proponía.

El libro se basa en el informe técnico y en el proyecto de restauración, rehabilitación y redecoración del monasterio, y da cuenta del enorme esfuerzo del autor para llevar a cabo dicho proyecto, que por otro lado nunca llegó a realizarse. Pero el autor hizo decenas de bocetos de los previsibles frescos que decorarían el templo y elaboró algunos planos de impecable factura técnica, así como varias estampas (sobre formato de

fotografía retocada) del resultado virtual de la actuación en el entorno y en el propio edificio.

La propuesta de actuación contemplaba la readecuación de los espacios construidos con la intención de añadir a las instalaciones religiosas un *hostal-hospedería* y un centro cultural con salones de juntas y actos, biblioteca, archivo de estudios sobre religión, museo, sala de exposiciones, etc. Y, por supuesto las acometidas de agua corriente, luz eléctrica y redes de tratamiento residual que faltaban en el santuario. Al margen de la buena voluntad y la capacidad de trabajo demostrada por el autor, sus previsiones estaban llamadas a un fracaso previsible, y las propuestas adolecen de ingenuidad. Aun cuando hay algún capítulo como “Estudio Metafísico de los signos de abstracción que componen el orden corpóreo de la bóveda”.

Bartolomé Marín, ahora, en la distancia que dan los años, recuerda el proyecto con una mezcla de sorpresa por la valentía de la propuesta, y también por la inocencia de la misma), y de decepción por el resultado. Piensa que aquello más que un proyecto hubiera sido un verdadero milagro, pues, aun teniendo en cuenta la inicial disposición del obispado, tendrían que haber participado en él necesariamente un buen número de instituciones, y lo que es más difícil, haber consensuado la mayor parte de intereses de todo tipo en torno al emporio del Saliente.

El texto, y el mismo proyecto, pueden situarse, con toda garantía, como signo de su tiempo. Y en mi interpretación, de tintes fenomenológicos, viene a significar una modernización tardía –si la situamos en el conjunto de los países europeos- y de carácter muy singular.

El llamado desarrollismo español es un fenómeno socio-cultural que se produce en torno a los años 60 y que consiste en un intento del régimen de conseguir índices económicos mínimos para que su existencia no peligrase. Estos intentos de planes económicos y de industrialización del país va a acarrear a su vez al menos dos grandes fenómenos sociales que afectaron de manera contundente a las provincias más desfavorecidas, entre las que Almería era principal: la emigración temporera a países extranjeros (temporera de años, en la mayoría de las ocasiones) y el éxodo de carácter socioeconómico de la población hacia los extrarradios de las grandes ciudades o a grandes zonas en vías de industrialización como el Levante y Cataluña. Estos fenómenos

produjeron una descoyuntura de la estructura social autóctona, cuyos efectos empezaron a notarse muy pronto: la dinámica social se interrumpió y se transformaron radicalmente los fundamentos sociales. Todas las familias se vieron afectadas de una forma más o menos directa por esta desmembración del tejido social. Las tierras, y con ello la actividad económica más tradicional, quedaron abandonadas casi en su totalidad; los rituales de cohesión y coherencia social sufrieron irreversiblemente los efectos del éxodo; la pérdida de la población en edades productivas forzó una economía de subsistencia. La alteración fue tan grave que la fisonomía social de las zonas afectadas cambió por completo. Se producía así, como sucede siempre en estos casos, un fenómeno complejo y contradictorio: una sociedad que se desmiembra y pierde vitalidad, y que a la vez comienza un periodo de enriquecimiento.

Los primeros dineros procedentes del esfuerzo emigrante comenzaban a dar sus frutos y a sacar a este ángulo perdido en la geografía y desamparado de la sociedad española de una miseria de siglos; muy poco a poco se sentaban las bases de una nueva modalidad social para estas tierras. El precio era alto, pero la vía parecía ser la única.

En este contexto se producen las primeras propuestas culturales después de varias décadas de oscurantismo y de dirigismo exasperante. La que nos ocupa fue una de ellas; y como es lógico adolece de todas las quimeras y las fantasías que generaba la situación social, y en muy buena medida está alimentada por las ilusiones que esa misma situación inspiraba. Pensar en una repoblación forestal en la cara sur de la sierra de las Estancias para propiciar un marco audaz para el santuario es poco menos que elucubrativo; esperar que entre todos los vecinos harán posible el milagro de un vergel en mitad del desierto almeriense es una ensoñación; que las autoridades religiosas de la época iban a apoyar un proyecto cultural de esa envergadura, un desvarío; y que habría una convergencia política de intenciones para un gran proyecto europeo del siglo XX, una temeridad.

Me atrevo a imaginar las dimensiones desorbitadas de aquel proyecto y no atino a darle una imagen. Sin embargo, extraigo de todo ello una reflexión de interés para mi interpretación: los que podríamos llamar componentes de los procesos de secularización no son conscientes, y como ya he dicho se desarrollan desde mecánicas mentales parecidas a las que desarrolla la capacidad lingüística del habla (esto es, no son voluntarias ni conscientes y se deben a procesos de inercia social). Pero hay más aún: estos componentes



de grandes procesos no cuentan, ni consciente ni voluntariamente, con los sustratos poblacionales que al final son los que la Historia señala como protagonistas de esos procesos. Y de idéntica manera en que las instituciones del orden sacro –es decir, la iglesia– acomete sus grandes actuaciones sin que tome en ello arte ni parte el común de la población, funcionan también las grandes actuaciones civiles –y tendríamos que pensar que, por eso, seculares–. Y según mi argumento –expuesto en distintas parte de este texto y por distintas razones– ambas configuraciones institucionales, la que aparentemente establece el orden sacro y la que, también aparentemente, lo hace con el laico, impulsan sus procedimientos confiando en el poder asimilativo de las masas pero sin contar con ellas como agentes; es decir, proceden bajo una especie de despotismo ilustrado específico. Tanto ‘misterio’, desconocimiento y, lo más importante, secreto de información generalizada, revisten las formas de actuación del estamento eclesiástico como las del estamento civil. Establecer, entonces, el peso que las actuaciones de una y otra esfera tienen en eso que llamamos procesos de secularización, frente a lo que identificamos como acción performativa de las relaciones sociales cotidianas, vulgares u ordinarias (todas en el sentido que les dan M. de Certeau o M. Maffesoli), es la tarea fundamental de una reflexión basada en la gnoseología fenomenológica y en la observación social.

La producción de la segunda época a que me refería en la introducción a este capítulo de las fuentes y los textos la integran un conjunto indeterminado de libros y artículos o capítulos de libros, enciclopedias u otro tipo de tratados y compendios que ya han quedado reseñados en la bibliografía específica pero que yo me voy a permitir repetir aquí.

Libros:

Martín del Rey, Bernardo, 1947, *La Virgen del Saliente: tradición, milagro y belleza*, Almería

González Romero, F. *monasterio del saliente*, Albox, 1975 (que por su singularidad ha sido comentado en el apartado de libros históricos)

Fernández Ortega, Pedro M<sup>a</sup>. y Fernández Ortega, Antonio, 1985, *El santuario del Saliente: historia y vida*, Granada

*Coronación pontificia de Nuestra Señora del Saliente*, himno de Julio Alfredo Egea, fotografía de Pérez Siquier, 1988, Almería

Ceba Pleguezuelos, Juan J., 1989, *Poeta Bernardo Martín del Rey, cantor de la Virgen del Saliente*, Ayuntamiento, Albox [texto inserto en un programa de fiestas]

Fernández Ortega, Pedro M<sup>a</sup>. y Fernández Ortega, Antonio, 1993, *La Virgen de los Desamparados en su Buen Retiro del Saliente*, Albox

García Campra, Emilio y Gil Albarracín, Antonio, 1993, *La arquitectura de Albox en el siglo XVIII. El obispo almeriense D. Claudio Sanz y Torres y El Saliente*, GBG, Almería.

Artículos y capítulos:

Fernández Ortega, Pedro M<sup>a</sup>. 1989, “El Santuario del Saliente o la identidad de un pueblo”, en Buxó i Rey, Maria J., Álvarez Santaló, Carlos y Rodríguez Becerra, Salvador (eds.), 1989, *La Religiosidad popular*, Barcelona, Sevilla, Anthropos, Fundación Machado

Fernández Ortega, Pedro M<sup>a</sup>., 1989, “Santuario del Saliente o la identidad de un pueblo, en Álvarez Santaló, C., Buxó i Rey, M<sup>a</sup>. J., Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La religiosidad popular, tomo III Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos

***Informe de la Intervención Arqueológica de Apoyo a la Restauración en el Santuario del Saliente (Albox, Almería)***. 1994. Carmen Mellado Sáez. Delegación Provincial de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía

Fernández Ortega, Pedro M<sup>a</sup>. y Fernández Ortega, Antonio, 1996, “El santuario del Saliente o la mística ciudad”, en ***Demófilo***, nº 17, Sevilla, Fundación Machado

López Martín, Juan, 1998, “Nuestra Señora del Buen Retiro y de los Desamparados del Saliente (Albox)”, en Manuel J. Carrasco (coord.) ***Guía para visitar los santuarios marianos de Andalucía Oriental***, Madrid, E. E.

Fernández Ortega, Pedro M<sup>a</sup>. y Fernández Ortega, Antonio, 1998, “El día de la Virgen: pasado y presente de las fiestas del Saliente (Albox-Almería), en José Ruiz y Valeriano Sánchez (coords.) ***Actas de la Ias. Jornadas de religiosidad popular***, 1997, Almería, IEA

Fernández Ortega, Antonio, 2000, “Cuando la Virgen del Saliente baja de Albox”, en ***VII Congreso de Folclore andaluz***, Jaén 1998

Pelegrín Rodríguez Canal, Francisco, 2001, “Almería y sus santuarios marianos: Nuestra Señora del Saliente (Albox), en ***Boletín de la Hermandad de la Virgen del Mar de Almería en Madrid*** (enero 2001)

Distintos artículos en

***Revista Velezana***, publicación anual del Ayuntamiento de Vélez-Rubio, 23 números (de 1980 a 2003). Director José Domingo Lentisco

***Roel. Cuadernos de civilización de la cuenca del Almanzora***, fundada por Antonio Fernández Ortega. 11 números (desde 1980 a 1991)

*Demófilo, revista de cultura tradicional andaluza* (2ª época, en la 1ª tuvo en título de *El Folk-Lore andaluz*, ambos nombres en honor a Antonio Machado y Álvarez 'Demófilo' fundador de la Sociedad de Folk-Lore), ha publicado 40 números

### **Dos personajes de la actualidad: Hermano Martín**

Durante mi investigación en el Saliente ha sucedido algo imprevisto y que va a tener, de hecho ya la está teniendo, una repercusión importante, supongo que eventual y pasajera, pero importante. Estos tres últimos decenios el edificio religioso del Saliente y lo que pudiéramos llamar su contenido espiritual ha estado custodiado por el hermano Martín, un lego despierto y vivaracho que, si bien a temporadas ha estado acompañado y auxiliado de otros legos o frailes, la mayoría de ese tiempo lo pasó sólo. Él sólo, único habitante del enorme recinto, guardián de lo material y custodio celoso y estricto de lo sobrenatural.

Martín es un hombre de carácter complejo: a ratos afectuoso y amable, incluso a veces de leves síntomas cariñosos; otras veces agrio, distante, enérgico... autoritario. El 'hermano', como se le conoce generalmente en toda la zona, es el señor absoluto de aquel reducto casi medieval de fe y ha vivido como protagonista directo todo el proceso de modernización de lo que el edificio ofrece y, quizá lo que es más importante, de la actitud de los fieles hacia el emporio religioso. Porque eso sí, es notorio y evidente que se ha producido un acelerado proceso de modernización en esa relación de los visitantes con el Santuario, lo que ha llevado paralelamente a una modernización del edificio al menos en sus partes visitables y se han llevado a cabo obras que no sólo tenían por objeto el arreglo de estancias religiosas sino más bien lo contrario, los espacios dedicados a las más humanas obligaciones: retretes, restaurante, aparcamientos, albergue, etc. Se han sustituido las velas de cera, los cirios e inciensos de tan fundamental participación en el conjunto ambiental general por unos aparatos asépticos de lucecillas casi virtuales encerradas en una pequeña y anodina urna cuadrada que se encienden al insertar la pertinente moneda. Sólo se permiten

ya, y perfectamente ordenadas, las ofrendas de ramos de flores, de alhábega, de romero o mejorana, y que son inmediatamente retiradas como temiendo que sus aromas serranos vuelvan a impregnar de nuevo las columnas, los arcos, el baptisterio, las capillas laterales, el presbiterio con su retablo que es el vano principal del Camarín de la Virgen con su imagen tan anhelada, que ya son irrevocablemente límpidas, modernas, diáfanas; todo tiene ahora vocación de clero seglar, de concilio ecuménico, y de teología social contemporánea. Es darse ese nuevo giro de desterrar los olores de las ofrendas de cera y los exvotos, y esos rincones de penumbra tan inquietantes y los emblemas tridentinos, en beneficio de ese desnudo casi hospitalario de las paredes y los almohazados rincones mancillados por la luz: es una higiénica retirada de los referentes olfativos y visuales para la necesaria consternación del alma en sitios de tan sagrada enjundia para demostrar su capacidad de adecuación al sentido débil y profiláctico de nuestra vida moderna.

El hermano Martín es como un señor feudal en los dominios del Saliente, que con el beneplácito obligado de párrocos y consorcistas, dispone y tutela el Santuario, en especial aquellas salas, estancias que nunca formaron parte del espacio público y que excepcionalmente eran vistas por alguien que no fuera el obispo, el cura u otra persona de autoridad o cargo en la Fundación. Él impone su ley, incluso en el caso de los espacios devocionales comunes, como el propio templo, u otros que secularmente han estado abiertos al uso público, como el patio y su claustro. Desde luego, si alguien tenía derecho a imponer aquella dirección férrea era él, que por algo había pasado allí al menos los últimos treinta años de su vida. Lo cierto es que durante ‘su mandato’ el lugar sagrado había añadido a su circunspecta presencia un aire misterioso y una incitación enigmática que le infería la estricta prohibición del acceso a muchas de sus nobles estancias, como si estuviera en plena vigencia ese sueño histórico nunca cumplido de una verdadera comunidad monacal y fuera posible encontrar en sus salas a frailes ascéticos y ensimismados meditando o leyendo por entre clausuras, refectorios u otras partes del cenobio, y sin embargo era un silencio apenas roto por el graznido de un cuervo y una soledad acentuada por la sensación de estar ante un mundo sin desvelar. Como ya he dicho todo aquel secreteo, aquella evidencia de lo que nunca podía ser visto nutría nuestras ansias juveniles de descubrir extraños y antiguos mensajes durmiendo el sueño de los siglos. El hermano tenía arrebatos de mal genio y regañaba a los visitantes y devotos como a niños

malcriados. En esos momentos su acento y su pronunciación se transfiguraban y hablaba pronunciando con vehemencia todas las sílabas y las letras, especialmente las eses, que sonaban impetuosas bajo las cúpulas y las bóvedas de medio cañón, y la gente decía que aquello era debido a que Martín había estado algún tiempo en Madrid, incluso estudiando, y en esos momentos de desmayo asomaba inconsciente su vieja pronunciación de castellano viejo con parecido mecanismo mental que el de aquellos extranjeros que a la hora de insultar o echar votos y otros exabruptos sólo pueden hacerlo en su lengua madre. Aquello además daba un resultado excelente, y él lo sabía, pues no sé por qué regla de tres en estas latitudes geográficas y lingüísticas el hablar fino de alguien provoca entre los paisanos un efecto inmediato de deferencia y de reverencia, tanto que a menudo se suelen valorar las cualidades morales de una persona según el timbre y el aplomo de su pronunciación y hay una relación clara entre la fiabilidad que se otorga a una persona y la fonética silbante de las eses.

Como digo, lo más corriente en estas tierras, que yo siempre he visto como aquejadas de un cierto complejo dialectal, como con un sentido de culpa por esa ‘mala’ pronunciación y el manejo parcial y algo arcaico del vocabulario, es que si una persona habla fino se queda con todas las opciones de ser considerada culta, inteligente e incluso amable u otros dones y gracias, y, claro, por contraposición es muy difícil que alguien que habla con ese acento surpeninsular tan abierto y anárquico sea catalogado en la misma proporción: aquí casi nadie es profeta en su tierra por insuficiencia fonética. Evidentemente, las variantes, las excepciones y la diversidad de matices son abrumadoras en esta apreciación que trato de describir sin intención de que sea vista como una norma genérica: están los casos de los emigrantes vueltos a su tierra con novedosas pronunciaciones adquiridas que son difícilmente tomados en serio; o, por otra parte, se detecta con precisión a los papanatas de turno que a menudo adornan el timo con un lenguaje florido; y un largo etcétera. ¿Será este dubitativo empelo lingüístico, esta inseguridad dialectal, un residuo, un síntoma de la frontera?

Como ya he dicho, Martín es el correlato de la modernización del Santuario. Disfruta con la asepsia lograda y, entre otras cosas, ha impuesto un horario casi imposible de transgredir: digamos que ha racionalizado la visita mariana. Un verdadero reformador, un tanto al estilo de esos nervudos frailes de la centuria del seiscientos que aparecen en las

ilustraciones de la época con cara afilada, nariz aguileña y mirada inteligente y que uno imagina como atribulados defensores de cualquier rasgo de fe en aquellas acaloradas diatribas y disputas que suenan a Concilio de Trento o a Dieta de Worms. Tengo la impresión de que Martín hubiera defendido con tanta pasión y quizá con un aceptable despliegue de argumentos en latín macarrónico, prácticamente inventado, la opción de la apertura y modernización del santuario, como así ha sido, o por el contrario la de haberlo constituido en un reducto ortodoxo e integrista de la más rancia fe mariana, al fin y al cabo su idea de ambas cosas es muy parecida. Lo importante en estos casos es la acción protagonista. Poco importa que sea en el bando dominico como en el franciscano, o tratar un dogma fideísta desde una perspectiva u otra, lo interesante es haber estado allí y haber sido ese enlace mediático entre los dos elementos de difícil conjugación: la sobrenaturalidad de los símbolos y emblemas marianos y la disposición, tan humana, de los espacios físicos. Él, desde luego, había dispuesto y disfrutado de esos espacios con la suficiencia de un beneficiado, con mando vicario y hasta castrense.

Con estas y otras prerrogativas, al caer enfermo Martín, hubo que desprecintar algunos arcones sellados, escarcuñar en muebles vitrinas y anaqueles, y desvelar parte de sus secretos, algunos de ellos de carácter económico, que son los que más han dado que hablar y los que han levantado cierto revuelo. Eso sí, en una línea queda, recelosa y reservada; sin levantar la voz, con una expectación contenida, prudente; como el que guarda el secreto de una mancillada virtud en la familia aún a sabiendas de que no podrá ocultar la hinchazón del embarazo.

Hay en toda la geografía íntima del Santuario una agitación que se debate entre el cuidado de que estos intrínquilos no trasciendan a otras gentes extrañas, de que no se entorpezca con asuntos mundanos y al fin y al cabo familiares la marcha normal de las visitas a la Virgen, que además por estas fechas de verano son muy nutridas; y por otro lado este nuevo asunto que para algunos constata el egoísmo materialista y la mezquindad del ser humano, para otros sigue siendo un síntoma escapado en un descuido de los celosos custodios de ese trance tan difícil que une lo sagrado y lo mundano, y para otros, los menos, una circunstancia más en la ancha trayectoria histórica, sin especial relevancia y desde luego sin mala fe (pues si los tiene él quiere decir que no los malgastó). En esta tesitura de situación goliárdica que parece más un cuento del Decamerón o algún episodio de los

Carmina burana se evidencia la intemporalidad de los sucesos, y esa complicada conjugación de tiempos, modos y personas del verbo vivir.

A esta situación viene a sumarse otro asunto fundamental: el sustituto del hermano Martín, de nombre Santos, que ayuda en el ejercicio de custodia de aquellos sacros lugares es en cierta medida un hombre imprevisible; entre intempestivo y entregado, corriente y accesible pero distante y desconocido, sobre todo desconocido que es lo más inquietante y desconcertante para el conjunto de vecinos de la Rambla, los que al fin y al cabo son el motivo de estas páginas. Yo conozco, por esas casualidades a veces inexplicables de la vida, al hermano Santos, que procede de un pueblo cercano a Málaga en el que yo también he vivido algunos años. No nos conocimos allí, pero tengo de él las suficientes referencias como para decir lo que ya he dicho: lo conozco. Santos añade los pocos ingredientes que faltaban para completar este cuadro a medias entre una estampa piadosa de Fray Angélico y el surrealismo prodigioso de El Bosco.

El nuevo lego resulta inclasificable para las gentes del lugar que no saben exactamente cómo ubicarlo. En principio su abnegación al haber aceptado vivir durante un tiempo en el Santuario y hacerse cargo de todo el asunto le exonera de un cuestionamiento frontal de los vecinos. Todos saben además, y eso juega mucho a su favor, que está estudiando para cura. Pero... amigo; el tío es bastante raro él. Tiene ciertos arrebatos entre ascéticos y mundanos que a veces desconciertan. Habla, en la misma secuencia, como uno de aquellos *fraticelli* absolutamente entregado a redimir los muchos pecados de los humanos y hasta de otros animales sin entendimiento, o como un resentido social un marginal o a veces un reo esperando una sentencia cargada de injusticia social. Es capaz de un extremado sacrificio tanto como de armar la marimorena en alguna de las discotecas de la zona; puede ayunar, orar y observar otros preceptos de igual probantía como emborracharse en un *pub* o en una tabernucha de los alrededores sin variar un ápice su actitud. Es en definitiva una especie de compendio o resumen de la agitada historia de los eremitas, una estampa coloreada y muy fiel de aquél que retrató magistralmente Buñuel en su película sobre el caso, *Simón del desierto*. Este hombre sufre sus contradicciones, sus dudas, sus fantasmas personales como cada cual. Ha vivido intensamente otras épocas de su vida y quiere una conjugación de estilos que sabe la repercusión que tendrán en el ámbito vecinal del Santuario. Para mí, francamente, el hecho de su actitud valiente entre la



reclusión eremita y la libre expresión de sus a veces difíciles de comprender estampidas me parece encomiable desde el punto de vista de una personalidad singular. Pero ¿no es todo un acontecimiento digno de la más pura tradición salentina este que nos han deparado el hermano Martín con su gobierno secular de sitio tan devocionalmente señalado y el hermano Santos con ese desparpajo y ese convencimiento impregnado al cincuenta por ciento entre la vocación religiosa y la búsqueda de intensidad vital para sus días?

Lo que a nuestro relato importa, no obstante, es el cómo observan el devenir de los últimos acontecimientos los pobladores de la zona que venimos considerando de influencia del santuario, y en qué medida todo ello pudiera transformar su relación con lo que el edificio significa.

## **Juan**

Es un hombre que ronda los setenta años, corpulento y bonachón. Yo lo veía desde hace algunos años trajinando siempre por los alrededores del santuario; después, durante mis largas conversaciones con él supe que la parte más ‘razonable’ de la jerarquía laico-religiosa, el Patronato, lo tenía como encargado de infraestructuras y obras. Su tarea consistía en controlar y conservar la red de agua corriente, las instalaciones y sobre todo, como ya he dicho, los asuntos más complicados, que siempre tienen que ver con las obras, como es lógico en el campo de lo terrenal, digamos que por el momento no tenía vela en el entierro espiritual, que lamentablemente en estos últimos tiempos ha estado muy próximo al financiero; si bien es verdad que este capítulo -el de los cuartos como se dice en la zona- ha venido siendo últimamente muy diverso. La mayor parte presupuestaria, y por supuesto la más saneada, ha sido siempre, y lo sigue siendo, la que se corresponde con las dádivas, sufragios y limosnas (y el nada desdeñable ingreso que procuran las estampitas y otros recordatorios); pero hay además otros capítulos que tienen que ver con las rentas de los bienes de la Fundación, y otro más moderno que se sustenta en varias subvenciones que le han sido concedidas al Patronato para rehabilitación y adecentamiento del santuario y su

entorno, entre éstas últimas se cuenta como la principal la concesión de una Escuela Taller que durante dos años restauró parte del templo y del monasterio. En medio de este *batiburrillo*, por cierto nada despreciable, de fuentes de ingresos y destinos de gastos hay que situar a Juan, desde mi forma de ver el más noble y honesto de los hombres y mujeres que rodean todo este pequeño mundo del Saliente, y no lo digo con acritud, y por supuesto mis palabras no deben entenderse como reprensoras.

Juan ha sido en típico emigrante almeriense en Barcelona. Allí se he llevado cuarenta largos años de su vida. Yo creo, aunque él no me lo ha dicho, que su cuerpo encorvado, rudo y ya renqueante, es una secuela honrosa y dolorosa de su vida en aquella ciudad. Ha trabajado muchísimo, por tener una vida digna y por dar a sus hijos un futuro y un puesto decente de trabajo, y lo ha conseguido, aunque haya sido a ese precio tan alto que evidencia su cuerpo de luchador, casi de púgil. Su larga y dificultosa zancada deslizándose por los corredores o por el claustro es una garantía de sensatez. La verdad es que ahora que relato estas notas observo que su poderosa fisonomía no pega en los personajes que acostumbramos a asociar a las pilas sacramentales.

En mis primeras indagaciones, varias referencias de las principales personas con las que hablé se dirigían a él; sin otorgarle demasiada relevancia jerárquica, como se acostumbra en estos casos, pero de esa forma implícita y casi tácita de la que suele desprenderse una rotundidad sin paliativos. Efectivamente, Juan fue la 'salvación' para mi curiosidad y para mis indagaciones más o menos científicas, un encuentro providencial, y allí, en el santuario, con la disposición casi absoluta de llaves y de conocimientos de aquel lugar sagrado. Mis conversaciones con Juan no son nunca sosegadas y no comparten el estilo lento y armónico de las conversaciones entre la gente de aquí, que se demoran casi infinitamente imbuidas de ese sentido del tiempo tan sureño y sahariano; no son en absoluto esas conversaciones de palabras intermitentes y sopesadas que se entablan con algún agricultor de paciencia férrea, como con toda la vida por delante para terminar de cavar la era de cebollino o el caballón de papas; o con el pastor a quien un rato de palique endulza y entretiene la jornada, hasta el punto de que lo estira y prolonga hasta extremos que a veces pueden parecer abusivos. Juan es una medida estupenda de la dimensión humana del santuario como complejo de una escenificación constante de símbolos religiosos y bastante más allá de ello de referentes sociales convergentes. En los

procedimientos o, como se ha dicho últimamente, en las estrategias metodológicas de la Antropología Juan sería lo que hemos llamado un informante privilegiado, para mí, funciona al menos en un sentido poliédrico: conoce a la perfección el edificio y su historia humana reciente, está al tanto y participa de los entresijos ocultos de la jerarquización y disposición de graves decisiones, lo que sucede entre bastidores, una especie de metáfora de la estructura subyacente, todavía hoy de enorme repercusión en el funcionamiento del santuario, y no sólo en el funcionamiento sino también en la proyección de lo que no se ve pero está ahí, en esos hilos invisibles que rigen el santuario en su totalidad y que se resuelven en una especie de mundo aparte del gran conjunto ceremonial ritual y simbólico religioso. Y no sé por qué digo ‘todavía hoy’ como si verdaderamente fuera previsible encontrar otras estructuras y otros funcionamientos; ese ‘todavía hoy’ es una traición de mi subconsciente, cuando es precisamente el material con el que trabajo a diario y el fin y el sentido último de mi prospección y de mi observación.

Los hilos mundanos organizativos y la proyección espiritual en todo este universo salentino son dos mundos absolutamente separados, como de dos naturalezas distintas, pero lo curioso, lo importante es que se diseña así conscientemente. Es decir, y quiero aclarar esto porque me parece importante, hay un dictamen interno y general en las personas que yo vengo denominando vecinos de este lugar sagrado –o al menos sacramentado- por las que se separa conscientemente lo mundano de lo espiritual, no en lo que pudiéramos llamar la conciencia individual, sino claramente a efectos de lo que se produce y proyecta desde el Santuario; en otras palabras, yo creo que se tiene muy claro que una cosa son las improntas mundanas, las personas y los personajes y sus propios mundos interiores y miserias reflejadas como es lógico en el funcionamiento del santo lugar, y otra distinta es el sentido de trascendencia, la espiritualidad que emana o en todo caso ellos reflejan allí. Es como un equilibrado *entente* personal, un convencimiento de que la dimensión humana es como es y llega a donde llega y la espiritual nada le debe ni tiene por qué someterse a ella: no son los hombres los que han inventado ese sentido y por tanto los trasciende y hasta los ignora, aunque a veces, muchas más veces de las que sería deseable, la espiritualidad trascendente se ve mancillada por la admitida mezquindad de los hombres; a mi entender, todo ello es una prueba más del carácter estoico y fatalista de estos vecinos de la divinidad. Juan además es un apasionado de la magia de aquel lugar; él se

declara un fanático devoto de la Virgen, de esta Virgen del Saliente como resumen de todas las devociones marianas. Sin embargo está claro que lo que le fascina es la dimensión sobrenatural de este lugar, y me refiero al lugar geográfico tanto como a su contorno religioso, simbólico, ritual, espiritual al cabo, algo que además para él es muy evidente. Creo que es un hombre atrapado por el prodigio de esa conjunción de cosas, el color pardo y la gracia redonda y chata del edificio, la luz increíblemente transparente del claustro, la belleza solemne y sencilla del templo, las estancias secretas, pero más allá de este empirismo de las cosas creo que lo subyuga el encantamiento de todos aquellos sitios, adivinar la obra inconclusa y en realidad fracasada del obispo Claudio, aunque él no lo conoce; los pasos perdidos de los frailes como los cantos las lecturas y los rezos difuminados en las recias paredes del refectorio; la leyenda... los hermosos ecos de la tradición oral cabalística y solar; sentirse dentro y parte de esa magia con la que tantas veces soñó de niño, contando sin llegar nunca a un número cierto los vanos del santuario, discurriendo si tal abertura o tragaluz puede considerarse ventana o adivinando puertas cegadas que le roben exactitud a las cifras de la epopeya relatada en libros ocultos: su admiración por mi trabajo de buceo en la biblioteca no es otra cosa que esa pasión. Juan invierte sus mejores horas, las del día y las de su vida, en ir de un lado para otro sumido en la necesidad perentoria de que todo funcione y en la certeza mística de que todo lo que le rodea está poseído por una suerte de gracia divina, no sabe bien si construida entre los hombres y Dios o impregnada por iluminación de la Providencia. Sus mejores horas y como él dice los pocos reconocidos esfuerzos de un jubilado, a pesar de que “ahora podría estar con mis nietos todo el santo día”. Pero hay algo que lo sujeta a aquellas peñas, a aquel edificio único y ladrón de voluntades, a la Virgen que mora allí. Lo que más odia Juan es el tinglado que me traen los curas, que se repite cíclicamente y que nunca puede mejorar porque sencillamente tiene intereses distintos: “no digo que no haya curas buenos, como personas, pero dedicarse a esto es muy ‘jodío’ y tienes que estar entregado, si no, no hay ‘na’ que hacer”.

En una de nuestras largas, móviles y desestructuradas conversaciones y metidos en vena metafísica le pregunté por los olores, una vieja preocupación mía que tiene que ver con la sustitución aséptica de las velas y los cirios votivos por esas lamparitas dotadas de un electrodo que se encienden después del consabido *insert coin*: “Encender una vela vale 100

pesetas”; yo inquiría su opinión sobre la desaparición de las palmatorias, de las lámparas de aceite y otros utensilios de torcía, los obligados incensarios o el olor de la cera intrínseco al templo, y él que nunca pierde pie con la realidad me respondió que le preocupaban otros olores más humanos y más difíciles de extinguir: los de los últimos legos y sus amigos (utilizaré sólo el masculino) que en sus fiestas goliárdicas se meaban en cualquier sitio, de las que tanto abundaron que el hedor subsistía como un aviso de terrenalidad que todo lo devora.

## CAPÍTULO X

### **LOS SÍMBOLOS: EL TIEMPO Y SU PÁTINA**

### **La imagen de la Virgen**

No hay pruebas documentales ni hagiográficas de que fuera la devoción mariana particularizada en la advocación ‘Virgen del Saliente’ la que presidiera la fundación de la ermita primitiva. La causística no fue necesariamente esa, esto es, no está primero presente la devoción a la Virgen de los Desamparados en su Buen Retiro del Saliente y ‘sobre’ ella se erige la ermita para canalizar esa devoción; ni siquiera es una de esas devociones particulares que se desarrollan a partir la reconquista de los reinos hispano musulmanes y que con tanto rigor arraigaron en el imaginario fideístico popular. Como se sabe el verdadero punto de inflexión en lo que a la devoción Mariana se refiere, al menos en la mitad sur de la Península tiene que ver con los hechos de la que históricamente hemos llamando ‘reconquista’ cristiana de los reinos musulmanes hispánicos. Esta devoción mariana –otra cosa también harto conocida- se dispersa en cientos de denominaciones y advocaciones particulares (locales o regionales); pero todas tienen en común la referencia a hechos milagrosos de la reconquista. La imagen del árabe –o el moro- es consustancial a los contextos históricos sociales en los que nace cada una de esas advocaciones particulares. La Virgen, entonces, no de manera única, pues en esto la acompañan otros santos de gran devoción popular (S. Marcos, S. Roque, S. Antón, S. Sebastián y una innumerable nómina más) así como también diversas advocaciones de Jesucristo, va a actuar como nuevo

referente devocional en la necesaria sustitución de las formas y los referentes religiosos que obligadamente sucede a la reconquista militar y política. El rastro de la creación de contextos devocionales singulares dedicados a la Virgen (o como hemos visto, a otros santos y a Jesucristo) es paralelo a las diferentes etapas cronológicas de la reconquista; se podría reconstruir un mapa de las consecuencias ideológicas de la reconquista siguiendo las etapas cronológicas de la actividad guerrera y de las imposiciones marianas a lo largo del territorio peninsular. Fenómeno que históricamente no fue ni demasiado difícil ni demasiado violento, entre otras cosas porque los hispano-musulmanes estaban muy familiarizados con las formas religiosas cristianas y además porque la figura de María aparece también en la fe musulmana como Miriam, si bien con otros atributos y jerarquía. Deberé matizar que, entiendo, no fue violento en este sentido de sustitución de los referentes religiosos sino más bien por la imposición extrema, vigilada y punitiva de la nueva fe. De todas formas, los hechos relacionados con la propiedad del territorio y por supuesto los hechos de guerra fueron cruentos y de gran violencia, y el que éstos tuvieran como excusa y referente ideológico la religión no quiere decir que fueran motivos expresamente religiosos lo que más se significaron por su virulencia. Desde luego, el enorme poder simbólico de la Inquisición ha proyectado una idea histórica de lucha de religiones, pero todos los tratadistas de la cuestión han puesto suficientemente de relieve el carácter racial, político y económico de la reconquista española, a lo que hay que sumar que ya en sus últimas etapas –concretamente la del Reino de Granada- el enfrentamiento tuvo unas connotaciones de conflicto internacional evidentes. La tensión en el Mediterráneo por el ‘peligro turco’, las alianzas del Vaticano con los reinos más potentes, el Sacro Imperio Romano Germánico y las complejidades en torno a esa particular forma de ‘elección’ del Emperador que dominó esos años, y otra serie de cuestiones internacionales mediatizaron la última etapa de la reconquista, que adquirió de esa manera una dimensión de guerra civilizatoria en lugar de una lucha religiosa interior.

El caso que nos ocupa es bien diferente; las devociones marianas que germinan en el siglo XVIII –como la de la Virgen de El Saliente- ya no tienen ese referente de la lucha con el infiel y de la recuperación del territorio y de la fe para el mundo católico frente al musulmán. El mundo del XVIII es ideológicamente más complejo que los anteriores; la dimensión filosófica, en el sentido de reflexión sobre la condición humanan

ocupa en ese contexto histórico un lugar preeminente, y es verdaderamente la punta de lanza para la desestabilización del referente teológico como orden y sentido del mundo. Cabe decir, el elemento más claro y de más contundente incidencia del proceso psicológico histórico denominado secularización es el del conjunto de ideas –filosofía- que se promueven y que adquieren naturaleza hipostática durante la Ilustración.

Estas nuevas ideas que sugieren una suplantación de la irracionalidad medieval por la luz de la razón, la duda metódica y la imposición de los métodos racionales de adquisición del conocimiento, las propuestas sobre la naturaleza de lo social, sobre la condición humana, los compendios científicos del saber... en definitiva lo que Foucault llamó el ‘sueño antropológico’ -a lo que debemos añadir, en el caso español, la especial configuración jerárquica de la Iglesia regida por las tesis del *regalismo*-, provocan una enorme reacción en los estatus religiosos que ven peligrar la devoción y la fe puestas frente a la razón y la lógica. El caso español, como hemos visto en otro apartado, es en sí mismo contradictorio y paradójico, pues por un lado se ve atosigado por el avance de los postulados racionalistas y por otro disponen un gobierno secular para las cuestiones sagradas. Nuestro obispo fundador se mueve en este mundo de contradicciones y su decisión está influida por ambos frentes ideológicos.

Como he dicho al principio, la ermita primitiva no se erige en honor a una devoción anterior ya prendida. La intención primordial no es potenciar una devoción específica sino instaurar un beneficiado para la cura de almas en un territorio que empezaba a aglutinar un naciente núcleo poblacional; algo, como ya se ha dicho, muy común en la mecánica de expansión eclesiástica de las Parroquias, al menos en esta parte de España: los Párrocos Mayores van creando beneficiados allá donde la concentración demográfica empieza a ser significativa para otorgarlos en beneficiado a los nuevos curas formados en los seminarios y adscritos a la Parroquias. El caso de El Saliente, dependiente de una de las grandes parroquias del obispado de Almería, Albox, es el que acabo de describir, como lo son otros de las Parroquias de Vélez-Rubio, Huércal-Overa y Cantoria, por mencionar las mayores del mismo ámbito geográfico. Es muy posible, entonces, que el propio párroco fundador, Lázaro de Martos, donara a la ermita la imagen de la Virgen que era de su propiedad, pero que lo hiciera después de haberse constatado el ‘tirón’ popular que desde los primeros momentos tuvo la ermita de El Saliente. Circunstancia ésta que, según mi



opinión, se dio realmente y que pudo deberse a que se trataba de un sitio que no había sido ajeno a cultos anteriores, ancestrales y también paleocristianos. Puede que hubiera habido una continuidad de cultos centrado más o menos en los mismos parajes en los que hoy está asentado el Santuario. Eso no es nada extraño, se repite más a menudo de lo que en principio cupiera suponer, y en este caso concreto se sustenta en varias pruebas.

La primera es determinante, pues se trata de las conclusiones científicas de una excavación arqueológica de urgencia llevada a cabo por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y dirigida por la arqueóloga Carmen Mellado. En la memoria final de la excavación se asegura que los restos sacados a la luz pertenecen a un conjunto que no muestra signo de habitación; luego, puede deducirse que fue dedicado al culto (sencillamente porque hemos de descartar otras 'actividades' sociales, tal y como hoy las entendemos).

En el mismo sentido, puede argumentarse que en el interés del fundador de la ermita primitiva, Lázaro de Martos, operaban más razones de las que históricamente se le han atribuido y desde luego más de las que la historia religiosa quiere. El lugar era ya señalado desde tiempos arcaicos. Esa es la razón del especial interés del cura Lázaro de Martos en aquellos lugares y su nueva ermita, como también lo es del hecho de que éste donara su imagen de la Virgen a la ermita, sobre todo a tenor de que era una talla muy valiosa y de gran interés artístico.

En último lugar, existe una razón de carácter histórico que viene avalada por la elección del obispo Claudio Sanz y Torres para erigir allí su gran centro de formación de sacerdotes misioneros. Mucho después, en el siglo XIX, el lugar quedaría simbólica y definitivamente consagrado al situar allí el hagiógrafo Moreno Cebada el milagro de la aparición de la Virgen al pastorcillo Lázaro de Martos; con lo que se cumple el carácter acumulativo que opera en la mayoría de estos lugares de impronta sacra (o según otras apreciaciones, mágicos, esotéricos, etc.).

## **La imagen**

La imagen de la Virgen que hoy se venera en el Santuario de El Saliente es muy probablemente (lo es a criterio de todos los tratadistas) la que cedió a la ermita primitiva el cura fundador Lázaro de Martos. Es una talla preciosa, en madera de sabina, que representa a una Virgen muy joven, casi niña. La mujer está encinta y la portan sobre una peana inclinada dos ángeles vestidos a la usanza de la costumbre del tiempo en que se realizó; el conjunto de Virgen y ángeles pisa sobre un retorcido monstruo de siete cabezas que se camufla debajo de la representación de las esferas celestes (**foto 44**). La Virgen, levemente inclinada hacia atrás parece levitar, y a ese efecto sensorial ayuda la consecución, magnífica, de la capa inflada y transportada por el viento. Es una imagen no muy grande, unos treinta centímetros, pero la realización artística es magistral. La madera de sabina y la policromía utilizada le dan un aspecto ocre coincidente con el propio color del monasterio. La ‘Pequeñica’, como es llamada por la voz popular no fue nunca propuesta como la verdadera obra de arte que es; antes bien, su color tan moreno, su presencia siempre cercana, quizá también la brevedad de su tamaño, han hecho siempre obviar la riqueza estética de su talla.

Recientemente se han llevado a cabo los que yo creo primeros esfuerzos de un estudio estilístico serio. Lo están realizando Juan José Ceba, poeta y maestro, y Andrés S. Ibáñez, un joven artista de la tierra con una enorme proyección internacional (tiene ya obra en algunos de los más importantes museos del mundo y ha decorado alguna estancia del Vaticano). Yo tengo prometida una copia del manuscrito que resulte de tan apasionante tarea, apasionante y difícil, pues no existe ninguna prueba documental que pueda servir de inicio a la investigación.

De datos, pocas evidencias, sacados a medias entre la documentación histórica y los relatos mítico-religiosos, puede pensarse –según nuestros autores– que la imagen procede de algún taller de Guadix y está con toda probabilidad tallada entre finales del siglo XVII y principios del XVIII. Pertencería a la Escuela Granadina cuyo último gran representante en esa fecha era Alonso Cano. No obstante, los mencionados autores parecen decantarse por la Escuela Sevillana, a pesar de que siguen pensando que la imagen proceda ciertamente de Guadix (o de algún taller próximo). Se especula con la idea de que fuera elaborada por algún descendiente o discípulo de la Roldana, escultora de la escuela

sevillana. Por su parte la hagiografía religiosa del siglo XIX relata un encuentro milagroso entre los curas que tenían el encargo de adquirirla para la nueva ermita de El Saliente y un extraño viajero que pernoctaba en una venta muy próxima a la ciudad de Guadix.

En una recreación poética, J. J. Ceba, fabula con la idea de que fuera una imagen perteneciente al conquistador accitano Pedro de Mendoza, fundador de la ciudad de Buenos Aires, llamada así en honor de Nuestra Señora del Buen Aire; y desde luego la imagen de la Virgen de El Saliente cuenta con todas las garantías simbólicas y representacionales de ser esa Virgen del Buen Aire.

Nunca llegaremos, a tenor de la falta de documentación básica, a saber verdaderamente la autoría y la procedencia de la imagen, pero llegados aquí a mí me interesa más esa especie de desapego, una percepción un tanto fría y distante de esa 'propiedad'. La gente, en general no cree que sea una talla de gran valor artístico: "qué iba a hacer aquí una cosa de tanto valor". Yo creo que se ha visto siempre en el conjunto de los demás símbolos emanantes de la disposición del Santuario, si bien como es lógico el más importante de ellos; pero me refiero a trascender esa mirada entre la devoción sumaráisima y la luz simbólica que no te deja llegar a los detalles estéticos, es como si algo impidiera una lectura fría de los ángulos artísticos abrumados los sentidos por esa proyección de lo divino o al menos en el lenguaje de los territorios míticos y simbólicos. Todo el mundo sabe, y lo repite, que la Virgen es preciosa, hermosísima, para creo que nadie se refiere a su aspecto estético o artístico, que queda sin duda oculto bajo la sugestión proyectada más por lo que simboliza que por lo que es. Pero es lo que se espera de los conjuntos simbólicos religiosos, donde como he dicho en páginas anteriores no se mide el efecto de los símbolos por separado sino que se dejan los canales perceptivos abiertos al efecto del mencionado conjunto. Ahí, en el Santuario, desde su presencia cenital por entre las alturas de los montes circundantes, su grandiosidad y severidad, todo actúa como un cúmulo de sensaciones, 'mensajes' de la divinidad. Yo aquí no invento ni descubro nada, pues la intención de los espacios –arquitectónicos y simbólicos- que se construyen o se disponen para habitación de la divinidad tienen necesariamente que cumplir esas características, las de interrumpir el raciocinio, la lógica y el sentido común, las de dejar el terreno del efecto simbólico allanado.

Recuerdo los minúsculos espacios de las reducidas ermitas y oratorios, capillas o rábitas, de una zona geográfica entre las actuales provincias de Granada y Jaén, la Comarca de los Montes, en donde todavía perviven de forma muy arraigada e intensa las costumbres en torno a la sanación del cuerpo y el alma. Los sanadores, curanderos y santones son un elemento social indispensable aún hoy; ellos representan una dimensión social con la que los vecinos de aquella comarca se sienten satisfechos. Lo ha contado espléndidamente Manuel Amezcuca en su libro *La ruta de los milagros*, en el que da una explicación antropológica de estos hechos que lógicamente es susceptible de completar con otras visiones e interpretaciones. Viene a decir el autor, fundamentalmente, que estos personajes sanadores del cuerpo y del espíritu cumplen una importante tarea social de servir como consejeros de ese campo que actúa entre lo individual y lo colectivo. La religión de dimensión humana se vive en esa zona con una intensidad desbordante. Las romerías en honor a santos populares ya desaparecidos y en algunas ocasiones todavía vivos se confunden y se mezclan con romerías a la Virgen o a cualquier otra advocación. Los campos y los pueblos de aquella comarca están salpicados de templos y ermitas, de pequeños oratorios como he dicho, que recuerdan más la cueva de un eremita que un lugar de culto y oración. Los pequeños receptáculos están atiborrados de exvotos y símbolos, de manera que buscan crear un ambiente sugestivo e irracional en el que impera un penetrante olor a cera confundida con el que despiden los innumerables artilugios de todo tipo que cuelgan en caprichosa mezcolanza. El mismo efecto persigue la descomunal medida de las catedrales o la magnificencia de los templos, el enorme vacío de las colegiatas e iglesias que tiene que dar cobijo a la divinidad. Las formas de encontrar el sobrecogimiento del alma, ese sometimiento de la razón a un referente sobrenatural, inexplicable y mágico, son infinitas: se consigue con el boato y el lujo exacerbado o con la sencillez y la ausencia extrema; con edificios de obra desmesurada o con la humilde cueva... En El Saliente la disposición de elementos simbólicos propuesta por su fundador ha resultado después de siglos de una eficacia fuera de toda duda; claro que ha habido que ayudar a los símbolos y emblemas con la consecución de un ambiente entre mágico y secreto, cuya intención ha perdurado largamente hasta el punto de que aún hoy pervive. En el imaginario de la gente ha tenido más efecto la imagen de las estancias secretas y veladas que el solemne y magnífico presbiterio de la iglesia presidido por el ansiado camarín de la Virgen.

Así es fácil entender el celo de obispos y capellanes del Santuario, pero especialmente el secretismo minucioso y estudiado con que el hermano Martín defendía el misterio de las estancias ocultas. Él sabía que allí no había nada, si acaso alguna silla desvencijada con ínfulas de cátedra, algún cuadro al óleo de un pintor mediocre, la casulla deshilada de algún cura viejo o unos cuantos libros de oficios y misales. Fue el efecto que causó a mi entendimiento la visión de algunas de las más guardadas salas, después de largos años intentando descubrirlas: la biblioteca, la clausura de los frailes o el refectorio, y especialmente las estancias del obispo. Éstas eran una habitación desnuda con una gran balconada a la fachada principal; después de encontrarme ante tan desgarradora desnudez entendí por qué Martín guardaba tan celosamente su secreto.

Preocuparse por las características artísticas de la talla de la Virgen ha sido desde el principio una especie de irreverencia, venía a ser algo así como interesarse por detalles escabrosos, o al menos personales, de alguien. Lo comenté con J. J. Ceba y con Andrés Ibáñez que me confesaron que no habían intuido nada especial, pero que reconocían que se había llegado a una especie de momento de madurez para que se produjera ese paso; y de todos modos sabían que su investigación no entusiasmaba, ni mucho menos, a la jerarquía eclesial.

### **Cuestiones artísticas**

La talla de la Virgen, realizada en madera de sabina, es de altísima calidad artística. Siempre se ha descrito desde una mezcla de devoción y de apreciación estética en la que esta última dimensión, la mayoría de las veces, ha salido perdiendo. Todos los detalles escultóricos denotan que se trata de una obra muy cuidada, perfectamente proyectada y ejecutada de manera magistral: estamos ante una verdadera obra de arte.

Hasta donde puedo recordar, nunca ha sido suficientemente ponderada esta dimensión artística en lo que pudiéramos llamar, sin pretensión ideológica, las capas populares. Claro que para muchas personas, formadas con más intención en la observación,

no había pasado desapercibido este extrema de la calidad artística. En mis resultados etnológicos, esta apreciación estética queda muy por debajo de la devocional. Todo el mundo sabe que es una pieza muy bonita -muy hermosa, es la expresión preferida- que debe tener bastante valor, sobre todo a tenor de cómo se están poniendo estas cosas de los objetos artísticos, pero claramente el aspecto artístico ha pasado perfectamente disimulado bajo el plano simbólico. Es, como he intentado teorizar en otra parte de este texto, un rasgo más de la actitud existencial –aunque pueda parecer una extrapolación de las consideraciones que aquí se deben exponer- que he creído identificar en una visión genérica del comportamiento social en mi campo de estudio. El escaso aprecio que, en general, se tiene por lo propio es un rasgo definitorio de ese comportamiento, como los son también un sentido muy abierto y flexible de identidad social o política, incluso cultural; el relativo fatalismo con que se afrontan las contingencias de la vida; la despreocupación (en el sentido de involuntariedad) por las actuaciones de cohesión social; un cierto dejarse en las inercias, en las cadencias de esta vida, sucesión de otra y de otra anterior, como si no tuviera demasiado valor en sí misma; el recelo y la desconfianza en la capacidad organizativa social si tiene que depender, como depende, de una jerarquización y en una intervención de la política profesional. Yo creo que en definitiva se trata de la cristalización social de un conjunto de rasgos históricos, la modelación de un carácter que han hecho siglos continuados de expectativas y defraudaciones comunes. Esto es, la verdadera identidad, que es como insinúa C. Mágis en sus constantes abordajes al tema, aquella que no necesita ser constantemente invocada sino que pasa desapercibida.

Hablar de un carácter social común parece algo disperso y con claro sabor romántico-folclórico; sin embargo, cuando establecemos rasgos teóricos o intentamos definir esa noción tan moderna de identidad no nos apartamos mucho de ese ejercicio. La identidad, tal como ya la entiendo y tal como he creído inferir de mis datos etnológicos, tiene dos grandes razones en sí contradictorias: hay una búsqueda o una reafirmación de la identidad voluntaria, plebiscitaria, constitucional, comprometidamente política, arbitraria, convencional. Es la que reivindica y asume una voluntad de las gentes en constituirse en una sociedad viable, capaz de aportar el necesario sosiego vital para ser felices. Es la que busca un acuerdo, un contrato social, en sus términos más rouseaunianos; la que exige un compromiso meditado y explícito; de alguna forma, una labor de construcción. No tengo

que decir que esta dimensión identitaria es la más expuesta a los peligros que siempre supone la consecuencia excluyente que cada configuración de identidad exige.

Y luego, o además, está la identidad visceral, inconsciente e involuntaria, la que se da por analogía de los grupos sociales utópicos; la que nace de una inercia histórica y de una continuada convivencia. Ésta tiene, por el contrario, peligros más raciales, en su sentido más genérico xenófobos.

Ninguna de las dos tiene espacios y tiempos determinados, deambulan a capricho por los vericuetos de la historia, aflorando unas veces como avance social y otras como conflicto; interfiriéndose y retroalimentándose mutuamente, pero siendo susceptibles de ser reconocidas por sus características. La más evidente de las que yo soy capaz de detectar en la sociedad que estudio es la de un cierto desengaño, una especie de escepticismo que impregna la visión que la masa social tiene de los mecanismos de orden y estructura social. Es como una decepción acumulada que impone una forma de desconfianza en el estatus social.

Bien, como digo, uno de los rasgos de este desencanto social es la depreciación de los valores propios, sean éstos artísticos o de cualquier otra índole. La Virgen ha vivido sola durante siglos en su Buen Retiro de El Saliente, a merced de los saqueos y las profanaciones, que nunca se han producido, y que ahora se convierten, por obra y gracia de nuestra sociedad, en una gran preocupación.

Juan José Ceba y Andrés García Ibáñez son los pioneros de un estudio sobre la historia artística de la imagen de la Virgen, en buena parte ‘imposible’, o cuanto menos muy difícil por la inexistencia de documentos relativos a esta dimensión. Ambos se han encomendado una tarea complicada, quijotesca, pero enormemente atractiva. Me habló de su esfuerzo titánico y desinteresado mi ‘conexión’ literaria con El Saliente y su mundo (del que trataré después en un capítulo dedicado a ‘los personajes’ históricos y contemporáneos). Uno poeta y el otro profesor de historia del arte y técnicas artísticas –una combinación sugerente y sin duda fructífera- emprendieron primero una intensa búsqueda documental, que dio sus frutos, y a continuación un exhaustivo análisis de la madera, los pigmentos de la policromía, la vestimenta, los atributos, la posición y el giro de las figuras, la textura, el diseño y hasta la impronta de las gubias en el resultado de la talla; hicieron un

estudio comparativo previo rastreo de piezas escultóricas similares... Fue a todas luces una investigación apasionante.

El punto de partida era la literatura mítica; arrancaron de un milagro descrito por A. Moreno Cebada en su libro 'madre' de la hagiografía de Nuestra Señora del Saliente. En él se cuenta cómo en una Venta de Guadix (Granada), los curas Lázaro de Martos y Roque Tendero, fundadores de la ermita, y con el encargo de comprar una imagen de la Virgen de la tan afamada escuela granadina de escultura, dieron con un misterioso personaje que a la sazón portaba una imagen de la Santísima Virgen exactamente con los mismos atributos con que la había visto muchos años antes D. Lázaro cuando siendo niño se le apareció la Señora en los Altos del Saliente. Allí imbuidos de una atmósfera de milagro adquirieron la imagen sin trato ni dinero de por medio y se inició su transporte hacia la ermita. Parecía propio, pues iniciar la investigación en el rastreo de la Escuela Granadina, sus autores y sus focos de producción. Sin embargo el examen estilístico deparaba otras direcciones, la imagen había salido casi sin ninguna duda de alguno de los talleres de la no menos brillante Escuela Sevillana. Había que ir acotando las posibilidades, precisar más la época, empezar a analizar los pequeños detalles de autor, un trabajo de detectives, que fue adquiriendo poco a poco un giro imprevisto y altamente satisfactorio.

Una vez situado el origen de la talla en la Escuela Sevillana y determinada con la máxima exactitud posible la época, ésta se atribuyó al taller de Pedro Roldán, escultor sevillano de fama mundial por sus trabajos y el de dos de sus hijas, ayudantes suyas. Unas de ellas pasó a la historia del arte con el nombre ilustre de Luisa la Roldana. Pedro Roldán había pasado a la Escuela Sevillana después de haberse formado en la Granadina, concretamente bajo la dirección técnica y artística de los insignes Alonso y Pedro de Mena, a la vuelta del gran Alonso Cano procedente de la Corte, en Madrid, donde había sido escultor de cámara del rey. En el nivel estilístico Roldán concitaba los estilos de las dos escuelas más prestigiosas de la España del momento. Estamos en los años del último tercio del siglo XVII. Para Andrés García Ibáñez, que ha comparado esculturas muy parecidas procedentes de la Escuela Sevillana y que es un gran especialista en estilos personales, el diseño de la imagen se debe casi sin ninguna duda a Pedro Roldán, que era un magnífico dibujante, y muy posiblemente la talla corriera a cargo de su hija Luisa la Roldana. Es determinante para esta afirmación, además del análisis de la impronta de las gubias y



formones, de la pigmentación polícroma y del estilo, la vestimenta de los arcángeles que portan a la Virgen en su pedestal por encima del monstruo de siete cabezas subyugado, una vestimenta que es casi una marca de la casa, porque aunque se les representaba así en otras escuelas existen una serie de detalles que identifican el sello de esta escuela y de estos autores.

Los padres de Pedro Roldán habían vivido en Orce, una pequeña población de la provincia de Granada –en su tiempo y en el que ahora estoy evocando, del Reino de Granada-, que presenta para nosotros la curiosidad de estar relativamente cerca y equidistante de Guadix y del Santuario de El Saliente, y llevaban adelante una intensa divulgación de los trabajos de los talleres de talla en los que trabajaba su hijo, y desde luego es muy posible que dispusieran de piezas pertenecientes a estos talleres o que incluso ellos mismos sirvieran de intermediarios para casos como el que nos ocupa: un cura párroco de una Parroquia Mayor de gran extensión y con pingües beneficios, y de familia acomodada, que adquiriría una imagen de cierto valor económico y por supuesto artístico.

Durante ese tiempo, finales del XVII, como en el siglo anterior, eran muy habituales los casamientos y los lazos familiares entre los pintores, escultores y tallistas de las grandes escuelas (cabe citar el caso de Velázquez y Pacheco, y otros por el estilo), en la familia Roldán pasaba un tanto de lo mismo. Luisa, la Roldana, tuvo amores y estuvo casada con Cristóbal de los Arcos, hombre de menos talento artístico pero por el contrario gran negociante, lo que hoy llamaríamos un ejecutivo, y él presumiblemente fue un gran divulgador de la obra de los Roldanes colaborando así a que estuviera tan extendida. La esposa de Pedro Roldán era familiar de los mencionados Alonso y Pedro de Mena, autores como hemos visto de la Escuela Granadina, y cabezas visibles durante la ausencia de Alonso Cano. En estos círculos familiares y amistosos entre miembros de las Escuelas de Granada y Sevilla, donde el intercambio era cosa corriente, aparece también Cecilio López Criado (el nombre de Cecilio era muy utilizado en Granada –y lo sigue siendo- pues el Santo Varón primer obispo de Granada es San Cecilio) que tenía intereses artísticos y económicos en Baza, la ciudad gemela y cercana a Guadix de cuyo obispado es Colegiata Concatedral<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> La concatedralidad es la circunstancia de compartir dos iglesias la dignidad de catedral con un solo cabildo

Pero además, el ensamblador carpintero para los retablos y otros soportes de conjuntos escultóricos de la familia Roldán era Cristóbal de Guadix. Nuestros investigadores no han encontrado una relación fehaciente entre este personaje y la ciudad que se menciona en el relato mítico y que tiene todas las posibilidades de ser el origen de la compra de la imagen de la Virgen, pero en esa época los apellidos toponímicos respondían en la inmensa mayoría de las veces al origen del personaje. Guadix era, a la sazón, en centro religioso de primer orden en la geografía sur peninsular; era un obispado herencial de los proto-obispos paleocristianos asentados en tierras de la Península Ibérica, los Santos Varones de la Iglesia Hispánica: concretamente, fue San Torcuato el primer obispo de Guadix, en el siglo IV de nuestra Era. La ciudad tenía a finales del XVII una magnífica Catedral recién acabada, con superposición de épocas y de estilos (desde el renacimiento hasta el rococó pasando por el barroco), y un muy floreciente comercio de objetos religiosos y de culto pues no en vano su población religiosa era verdaderamente desmesurada en relación al número total de habitantes.

Desde Albox, y más concretamente desde El Saliente, la distancia a Guadix es la misma aproximadamente que a Almería, las dos diócesis más cercanas; sin embargo, Guadix está muy próxima a Granada, sede del arzobispazgo y por supuesto del gran centro artístico que fue la Escuela Granadina de pintura, talla y escultura.

La Virgen de El Saliente,  
la pequeñita,  
en el cerro más alto  
tiene su ermita

dice la copla de unas seguidillas muy cantadas por aquí, si bien es una letra cantada también en otros sitios, adaptando como es lógico el nombre particular. La imagen es oscura, debido a la policromía y al color intenso de la madera, y de pequeñas dimensiones, y como he dicho la percepción de su valor artístico e histórico ha permanecido siempre en un segundo plano con respecto al valor simbólico y representacional. Las donaciones sucesivas, exuberantes, algunas de gran valor económico como la corona encargada para los actos de la Solemne Coronación Canónica, siempre han

resaltado más el valor religioso. De hecho no se dispusieron nunca medidas de seguridad en torno a la imagen, y en la actualidad tampoco existen, excepto que el templo se cierra las horas fuera del culto.

Según la literatura religiosa es la Virgen de los Desamparados en su Buen Retiro del Saliente, no sabemos a ciencia cierta a quién se debe la imposición de tal designación, pero sus atributos señalan una gran proximidad iconográfica con las 'inmaculadas' de las Escuelas andaluzas, y yo sigo pensando, a tenor de la enfatizada presencia del viento en la capa de la imagen, que se trata de una Asunción.

Sea como fuere, lo que me interesa resaltar es esa percepción de intemporalidad, e incluso la poca apreciación de sus méritos artísticos, el 'desinterés' por la procedencia, por la historia o por otros detalles tanto de la dimensión factual como de la religiosa o la histórica, que en otros sitios tanto se cuidan y tiene en cuenta. La Virgen es aquí un símbolo casi puro (en el sentido que no necesita arroparse de otras dimensiones para garantizar su eficacia), que trasciende las circunstancias histórico-artísticas e histórico-religiosas, y que en buena medida, según mi apreciación, está muy por encima de lo estrictamente religioso para dominar un ámbito sagrado o, más acertadamente, espiritual.

### **Símbolo, emblema y atributo**

Durante el curso de mi investigación en mi campo de trabajo, lo que en algunos lenguajes actuales de las ciencias sociales viene llamándose sencillamente 'observación' (Copans, 1998), suceden lógicamente cosas. No es algo que me ocurra a mí o a alguien concreto en exclusiva; siempre sucede durante el periodo de la observación, y desde luego la trama epistemológica de la disciplina antropológica contempla esa contingencia que puede presentarse en el terreno metodológico. La cuestión de fundamento en cuanto a la atención que cabe prestarle a la serie de cosas que suceden durante la observación es calibrar cual es la incidencia que tiene en los aspectos sociales y personales que estamos intentando retratar, analizar, interpretar, etc. en nuestra monografía; de esta

forma, el observador cualificado –el investigador- puede elaborar una crónica de las ‘cosas’ que suceden durante su permanencia en el campo de trabajo, intentando que esa relación de ‘sucesos’, o de acontecimientos (Augé, 2000), se conviertan en un espejo de lo social, es decir, aporten unas claves que significan leer en una serie de acontecimientos la ‘verdad’ de una comunidad; o por otro lado anotar en su monografía sólo aquello que parece relevante para reforzar las conclusiones generales, considerando así anecdótico esa relación de acontecimientos que suceden durante su estancia. Sin duda, esta segunda manera etnográfica está más cerca de las nuevas propuestas de adecuación de las herramientas metodológicas a la observación de la complejidad de las relaciones en las sociedades contemporáneas, aunque de alguna manera la asocia a otras formas de relatos de los que tradicionalmente ha huido la Antropología, como son los autobiográficos o, más claramente aún, la narrativa novelesca; de la misma manera que la primera actitud está muy emparentada con los procedimientos clásicos de la disciplina.

Mi propuesta es que el observador tiene que valorar el alcance del acontecimiento y calibrar su trascendencia social a la vez que aplica toda su destreza en el relato de dicho acontecimiento, pues como todos sabemos la cercanía del presente impide una mirada fría y relajada del acontecimiento que se describe<sup>94</sup>. La verdadera capacidad introspectiva –investigativa al fin y al cabo-, y también expositiva, expresiva o como le queramos llamar, del investigador es la de ubicar el acontecimiento que describe, o con más rigor aún, aquello que sucede durante su observación, en su exacto significado social, o al menos computarlo, relatarlo para que sean posibles los posteriores ejercicios de hermenéutica social. A este respecto, el intento, o la propuesta de W. Benjamin de descripción ‘callada’ [el término es mío] que pone en práctica en *The Arcade’s Project* es, desde mi punto de vista, acertada y por ello la describiré en otro apartado de este texto<sup>95</sup>. Pero también, y por seguir abundando en este sentido, hay que traer a colación aquí la correlación que existe entre la descripción de acontecimientos del presente, con la importancia que cobra como elemento imprescindible de entendimiento de la realidad social el acontecimiento último, el ‘eterno parpadeo’ que teorizara el propio Benjamin; y este parecer se acentúa y adquiere relevancia especial si tenemos en cuenta la ‘velocidad’

---

<sup>94</sup> Es una idea que han desarrollado, por referirnos exclusivamente a autores ya clásicos, entre otros, Alexis de Tocqueville y, mucho después, Walter Benjamin.

<sup>95</sup> Ver en ‘consideraciones sobre etnografía’, en el capítulo II

con que ocurren los grandes e imprevisibles cambios sociales de la actualidad (J.-F. Lyotard, 1979; M. Catedra, 1991; G. Vattimo, 1994; E. Gil Calvo, 2001). Por dejarlo claro: la serie de acontecimientos que podemos catalogar como cotidianos, ordinarios (en el sentido que da al término M. Maffesoli), son en la sociedad actual de una importancia desigual, asimétrica y descompensada con los que podríamos advertir en un análisis de las sociedades tradicionales. Y ello a pesar de que M. Catedra y otros autores como P. Rabinow han teorizado sobre una curiosa certeza que arranca perfectamente de los escritos de M. Weber y A. Tocqueville; es la que expresa un mecanismo psicológico histórico por el que todos los protagonistas de una época tienden a pensar y a actuar como si los acontecimientos y los cambios que les pertenecen cronológicamente fueran los más importantes y no tuvieran parangón con ninguno de los sucedidos con anterioridad. Sin embargo, la característica de nuestro tiempo y de nuestra sociedad es la velocidad con que se desarrollan los acontecimientos y el gran paso específico que tienen sobre la naturaleza de las relaciones sociales: el estrechamiento de las distancias, la velocidad de la información, las infinitas posibilidades comunicativas, la virtualidad paulatina de las distintas realidades, la globalización y la panóptica, el enorme alcance de propuestas seductoras y hedonistas del último estilo de mercado... a tal punto que si el observador de la sociedad contemporánea no relata ese 'eterno parpadear', ese rabioso presente, en realidad sólo proyecta una parte del significado social y deja fuera todo sentido, pues la sociedad que estudia no se define ni se identifica tanto por las características lineales de agrupamiento como por la propia naturaleza y esencialidad de los cambios que se desprenden de los acontecimientos que en apariencia no tienen importancia, precisamente porque son presentes y cotidianos.

Este es posiblemente el estilo etnográfico de nuestro tiempo, la seguridad de que la descripción y el registro de las pequeñas particularidades cotidianas nos proporcionará las claves para una interpretación acertada, la que antes he llamado hermenéutica social. Y la convicción, además, de que esas pequeñas particularidades contienen todo el potencial dinámico y de cambio que caracteriza a nuestra sociedad, y no sólo me refiero a la sociedad llamada occidental o del primer mundo sino que claramente la repercusión de los cambios afecta, como nunca en la historia de la humanidad, al resto del globo.

Por otro lado, y en honor a uno de los pilares fundamentales que en la extensión conceptual quiere tener este trabajo, he de señalar que cuando aquí se habla de tiempo, no me refiero a un tiempo hiedeggeriano, ontológico y trascendental, sino que más bien trabajo con la idea mundana de tiempo, aquella que lo mide según la vara de nuestra existencia, es decir de la existencia de las personas; claro que, comprendiendo que éste no tiene sentido sin un intento eficaz de ponerlo en correspondencia con el tiempo histórico.

Como queda dicho en diferentes partes de este texto, mi estudio se centra –o más bien se descentra, dada su estructura policéfala- en un territorio próximo, aunque no me refiero al plano estrictamente geográfico, sino más bien al cultural. Me es muy conocido, y los elementos y rasgos de los que puedo hablar para intentar una aproximación definitoria son para mí cercanos y frecuentados. Y ello desde dos puntos de vista, primero porque mi especialidad académica me ha llevado a profundizar en varios estudios sobre la música y la literatura de tradición oral en estas zonas y en otras de muy parecida conformación socio-económica, y esto mismo constituirá un capítulo en el que quiero reforzar la utilidad de los procedimientos cognitivos puestos en práctica para mis observaciones: la música –o mejor, la práctica musical, las reuniones con música- como distensión del encorsetamiento de la encuesta, aspecto este último sobre el que ya hay una abundante literatura crítica desde distintas posiciones de la antropología y de la cual se dará en estas páginas cumplida aunque resumida cuenta; y segundo, porque es el sitio en cuyas proximidades he nacido y cuyo imaginario y maneras de vivir y pensar el mundo me han sido propias y han impregnado mi crianza y educación. Lo digo desde una posición no sustancialista con respecto a los lugares donde se ha nacido, algo que espero pueda desprenderse de la lectura de estos escritos. Reconozco la impronta que la pertenencia a un lugar puede dejar y las objeciones disciplinares que a tal circunstancia se han hecho en lo que respecta al debido rigor científico, pero mi propuesta de un acercamiento gnoseológico que apoye las conclusiones de la etnografía consolida la propuesta de un estudio sobre un contexto, además de conocido, compartido. De todas formas, la vieja propuesta de la ‘distancia’ y la ‘frialdad’ analítica en pos de la objetividad que quería la etnología más ortodoxa se lleva mal con la intensidad de la tan mencionada ‘observación participante’,

salvo que, como muchas veces ha sucedido, esta participación sea más ficticia que real o al final sea una participación sin verdadero conocimiento, algo hecho con mucha voluntad pero pocos visos de realidad.

De alguna manera entonces, si no de todas las maneras, mis aproximaciones al 'campo' etnográfico, o lo que es más importante mi versión de cómo observa las relaciones entre personas, y de cómo estas relaciones se conforman y adquieren su verdadera naturaleza en una coincidencia de rasgos sociales, políticos, económicos, psicológicos, emotivos, pasionales, circunstanciales... y el hecho fehaciente de que los protagonistas, los actores de este teatro de operaciones que es la vida diaria, cotidiana, son personas, con todo lo que eso significa y con todo el enorme peso que las disciplinas sociales y del hombre se arrojan cuando se proponen hablar de personas como objeto científico de sus estudios.

### **Genealogía simbólica**

Los dos símbolos que con más insistencia destacan entre el gran acopio de ellos desplegado por todo el Santuario son los del sol y la luna. Digamos que son las estrellas simbólicas de todo el conjunto. Se ha especulado muchas veces y durante mucho tiempo con la posibilidad de que el sol representado en El Saliente fuese una reproducción del sol de Portocarrero, que como sabemos adorna y constituye uno de los emblemas principales de la Catedral-fortaleza de Almería. Y en principio no sería nada extraño a tenor de esa costumbre de alternar en los templos los símbolos religiosos con los escudos heráldicos de los señores principales, fundadores, expensares o benefactores, que hayan tenido relación con el edificio religioso o con su ubicación. Sin embargo me temo que no es nuestro caso. En todo el repertorio heráldico y simbólico de El Saliente no aparece nunca la más mínima concesión a la posibilidad de que el poder temporal pudiera estar representado en sus adornos. Yo no sé hasta qué punto pudo verse atraído el obispo Sanz y Torres, por la figura o por el significado histórico de don Pedro de Portocarrero, pero desde luego no entra en su idea de diseñar un campo religioso de formación misionera la cuestión

mundana, por más que se trate de todo un gran personaje de la Reconquista, con toda la carga de valor religioso que ello tuvo.

Dicho en otras palabras, el obispo Sanz y Torres no contemplaba en su idea visionaria la eventualidad de simultanear símbolos religiosos y civiles, aunque éstos, como queda dicho, hubieran sido de mucho significado y provecho para los intereses religiosos; antes bien, a lo largo de toda la literatura sobre el obispo y su obra queda meridianamente claro que se trata de un fundamentalismo mariano inalterable. De cualquier forma, si la intención del obispo fundador hubiera sido la de representar o más bien recordar la efemérides de la conquista cristiana de los últimos reinos en la figura de uno de sus más importantes realizadores y sin ninguna duda un personaje histórico de gran relevancia en Almería, lo hubiera instalado en un espacio independiente y no compartiendo espacio y símbolo con la luna, que lo acompaña siempre: porque estos dos elementos simbólicos o emblemáticos nunca van separados, aparecen siempre juntos, excepto, como es lógico, en representaciones fotográficas modernas, por la facilidad de este medio de poder fracturar esa unión.

A todos los efectos, pues, el sol y la luna representados como emblemas marianos en El Saliente, aparecen y funcionan como dos caras de una moneda, y no son separables, aunque nosotros hoy adivinemos caminos simbólicos distintos para ambos o seamos capaces de desentrañar su significado por separado. Yo creo que, por encima de todo, su significado cósmico prevalecía sobre otros significados que asocian la luna a la Virgen y el sol a la sabiduría divina. Y más exactamente su significado cósmico teológico. Por otra parte, el sol, que simboliza en primer lugar el fuego/el calor y la luz/la claridad –de ahí que utilizado como atributo, en representaciones de Santo Tomás de Aquino, signifique sabiduría- al ir en este contexto acompañado de la representación de la luna pierde parte de su significado individual y se inclina a una percepción de su significado cósmico.

Los emblemas que con mayor profusión se utilizan son el pozo, el pino, las azucenas y la fuente, y podemos decir que todos constituyen el acervo simbólico más común relacionado con la Virgen María; no sucede lo mismo con la luna y el sol, que aunque pudieran ser definidos como tales, en ellos esa relación no está tan clara.



Es imposible, en estas páginas, ni siquiera una sinopsis de las diversas configuraciones y utilizaciones simbólicas del sol en las distintas civilizaciones y épocas históricas conocidas, a las que habría que añadir además todas las perdidas en los vericuetos del tiempo, las ignotas, las pertenecientes al dominio oral que no fueron reflejadas ni en la iconografía ni en la escritura...

En el obispo Claudio Sanz debió influir, además de su idea del sol de la sabiduría en Sto. Tomás frente a los símbolos y atribuciones jesuitas, esta cuestión del sol en las culturas amerindias (¿y quizá por eso lo de la luna?), como más adelante intentaré demostrar; y si así fue, es con toda probabilidad cierto que de esa manera aparentemente inconsciente en que se propician actuaciones individuales o de iniciativa personal, pero que luego se convierten en asuntos de gran enjundia e importancia histórica, o al menos intrahistórica. Al modo de lo que sucede en esos grandes acontecimientos, que muchas veces dependían exclusivamente de decisiones personales, la imposición, no sabemos si muy meditada o no o si con más o menos intención de constituirse en un referente histórico insustituible, del obispo de incorporar a la decoración los símbolos cósmicos de la luna y el sol se suma a una especie de coincidencia que no me atrevo a calificar de condensación simbólica, aunque su repetición obstinada y clara me hace pensar en alguna suerte de fijación histórica debida a un destino incomprensible para nosotros pero real.

No sabemos hasta qué punto ‘jugó’ nuestro obispo con la acumulación simbólica en torno al sol, o si sencillamente él inició o abrió de nuevo una puerta simbólica que curiosamente coincidió con esa curiosa acumulación mencionada. Esa puerta abierta, o recuperada, devino en una serie de rasgos de distinta índole que convergen en la fuerza simbólica impuesta en aquel lugar sagrado. El mismo nombre de Saliente, que puede invocar claramente fases solares, la leyenda repetida de que el Santuario tenía tantos vanos -puertas y ventanas- como días tiene el año (el año solar), la propia iconografía principal de la puerta de acceso al templo... Hoy, sin apenas vestigios ni pruebas arqueológicas sería demasiado temerario aventurar que aquel sitio prehistórico de culto estuviera dedicado al sol, pero lo que no es tan aventurado es constatar esa dimensión de culto y también la impronta marcada en el imaginario de las gentes de aquellos pagos, motivo por el que tanto y con tanta intensidad prendió la llama fideística y devocional casi apenas fundada la primitiva ermita. El obispo Sanz aprovechó claramente esa repercusión social propiciada

por lo que yo quiero denominar como una memoria atávica común, y aprovechó también la fuerza del paisaje, la especial disposición de los montes que dibujan un enorme arco protector de un referente que se proyecta y se aboca a la profundidad del valle que arranca de sus pies y se abre desmesuradamente en las proximidades del cercano mar. Los distintos niveles simbólicos arrancan de la fuerza natural del propio paisaje y se depositan como una reducción mágica en un símbolo cincelado en la madera de una puerta.

Porque, aun en el caso de que la elección del obispo para el símbolo principal del templo se hubiese debido a la más simple tradición devocionaria y representacional, todavía no sería demasiado entendible que hubiera dispuesto esa conjunción cósmica del sol y la luna para su motivo iconográfico fundamental. Así, tenemos que a lo largo de mi preocupación por desentrañar el significado simbólico de los atributos propuestos en el Saliente, buscando quizá una clave para entender los motivos que guiaron al obispo Claudio a tal elección y también posiblemente acercarme a las intenciones más o menos conscientes de la proyección histórica de su elección, me encontré en el Monasterio de San Juan de la Penitencia, de Orihuela, regido y atendido por las monjas clarisas franciscanas, una delicada talla en madera policromada y estofada, estupenda imagen de la Virgen de la Esperanza, que debemos a un autor anónimo del principios del siglo XVIII (el mismo en el que como hemos visto vivió nuestro obispo en cuestión). La noble y hermosísima imagen religiosa representa a una virgen visiblemente encinta y que luce sobre el centro de su panza en un lugar sin duda preeminente un sol rayado, casi idéntico al que se representa en el santuario de El Saliente, y a otros como el del rey sol y el de Portocarrero. Ahí tendríamos una clave muy clarificadora de mi intención de acercarme al significado del símbolo: el sol sobre el vientre abombado por el evidente embarazo de la virgen queriendo significar que dentro contiene en gestación divina al propio Hijo de Dios. Y hasta podríamos añadir que el obispo, al poner en la puerta principal del templo santuario el icono del sol junto al de la luna hubiera querido conjuntar el poder de Dios y de su propia Madre en la Tierra. Quizá fue algo tan sencillo como lo que acabo de explicar, quizá no hubo ninguna dimensión visionaria en el prelado fundador. Pero lo cierto es que si en antropología damos algún sentido de reificación o de efecto –de eficacia, en el lenguaje de Lévi-Strauss- social a los símbolos, sin duda estamos asistiendo a una de las pruebas más evidentes de esa explicación.

Oportuno es, también, un dato que quiero añadir y que considero ciertamente complejo, y puede que hasta carente de relación con el tema que estoy proponiendo en estas páginas: en muy pocos kilómetros a la redonda de la ubicación del Santuario (y no lo digo porque quiera significarlo como centro de ningún área esotérica o de influencia que yo haya creído detectar), en una aparente anarquía espacial y, muy significativamente también, cronológica, se encuentra el icono del sol en una especial dispersión, pero de ninguna forma todas estas representaciones son extrañas entre ellas, aunque sólo sea por la cercanía, icónica y geográfica.

El sol –o como llaman los especialistas en arte rupestre, una imagen soliforme- aparece en los abrigos prehistóricos del Gabar, en Vélez-Blanco, una gran referencia para el estudio de esa época protohistórica en toda la península. Y a muy poca distancia vuelve a aparecer en el entorno rupestre de la Cueva de los Letreros, situada en un lugar mágico, sin necesidad de retorcimientos esotéricos, el Mahimón. Éste es un monte espectacular y señaladísimo porque aunque no con demasiada altura su pendiente sí es muy repentina, de manera que sube desde el nivel de la Ribera de los Molinos hasta su altura en muy pocos kilómetros lo cual acentúa la impresión de su gigantesca dimensión, y es mágico no por ningún capricho ni por ninguna designación especial o por un parecer particular, sencillamente está circundado de fuentes de agua y, quizá también por tal motivo, literalmente abrazado por abrigos con pinturas rupestres y rodeado, sin apenas espacio vacío, por mil vestigios de actividades económicas tradicionales y de oficios de toda la vida. El abrigo al que me refiero, en el conjunto de las Cuevas de los Letreros, es un pequeño santuario neolítico relacionado con el culto al sol, y digo esto sin necesidad de hacer grandes esfuerzos de interpretación, sólo con echar un vistazo esta impresión queda certificada. Según tengo entendido no es nada extraordinario, pues estos pequeños santuarios se repiten entre los innumerables abrigos que conforman el Arco Mediterráneo de arte rupestre y que fue declarado hace bien poco Patrimonio de la Humanidad, y si no todos pueden ser considerados santuarios de culto solar específico, lo que sí es cierto es que las figuras soliformes se repiten con considerable asiduidad en las pinturas prehistóricas a lo largo de la franja mediterránea de la Península y el sur de Francia (**foto 17**).

Vuelve a aparecer el sol figurado en la fachada principal del Convento de San Luis, de Vélez-Blanco, construido por el cuarto Marqués de los Vélez, D. Luis Faxardo y

Zúñiga, en el año de 1600. Curiosamente el sol allí representado no tendría relación con el recurso emblemático de los reyes de Francia, pues el santo titular no es San Luis de Francia, sino San Luis obispo de Tolosa. Y aún más, aunque se respetó la extremadísima devoción que el Marqués sentía por San Luis obispo dándole ese título al recinto religioso, ciertamente aquél fue desde su fundación un convento e iglesia dedicados a San Francisco (pues no en vano ésta de San Francisco ha sido la Orden hegemónica en la Comarca y preferida de los propios Marqueses). **(foto 18)**

Es muy posible que este despliegue de representaciones del sol sea puramente coincidente, incluso cabe pensar que no sea algo particular de esta zona; sin embargo quisiera insistir sobre algo que sí me parece especialmente sintomático: la disparidad epocal con que se distribuye y se presenta. Aunque, cierto es también que desde el siglo XVIII no ha vuelto a representarse si no es en decoración doméstica. Lo cual, a su vez, viene a ser, de alguna manera, un signo de modernidad. Puede pensarse, incluso, que esta coincidencia representativa del sol no añada nada sustancial a una mirada sobre los símbolos y su influjo, y que nada más natural hay que la utilización de este referente en el conjunto del repertorio simbólico. Ya sabemos que desde tiempos arcaicos la representación del sol, y en mayor medida el sol 'figurado' (esto es, su representación con rasgos humanos) es muy recurrida. Desde las representaciones solares en las antiguas culturas mediterráneas y mesopotámicas hasta la exhuberancia icónica de las amerindias precolombinas, el sol ha sido un elemento icónico incuestionable. En el Méjico de los incas, las mujeres que eran consagradas al cuidado del templo del Sol, en Cuzco, permanecían recluidas en el templo desde muy niñas para que no perdieran la virginidad, eran llamadas Vírgenes del Sol. El rey Luis XVI se invistió a sí mismo como Rey Sol, el más poderoso de los emblemas. Y puede, aunque esto entra sólo en el terreno de la especulación, que los soles pintados en la fachada del convento de San Luis de Vélez-Blanco, tuvieran algo que ver con esa tradición.

De todas formas, no deja de sorprender que en una zona pequeña y tan de relativa importancia histórica la presencia del icono sea tan persistente. A la impresionante presencia del sol en uno de los abrigos rupestres del Mahimón hay que añadir los muy cercanos de El Gabar y otros recientemente descubiertos por Andrés González en una

ladera de las cercanías de Venta Micena<sup>96</sup>, que recuerdan mucho a otros existentes Jabalquinto (Jaén) que yo tuve oportunidad de ver cuando eran recuperados en una excavación arqueológica. Muy cercanos podemos considerar también los soles grabados en las nobles piedras del yacimiento de los Millares (en Santa Fe de Mondújar, Almería), uno de los yacimientos clave para entender la configuración de la antigüedad en el Mediterráneo en esa era crucial que llamamos de los metales.

Con todo, y después de esta apasionante búsqueda de representaciones del sol, vine a encontrarme un día con una representación icónica del sol y la luna, extraordinariamente parecidas a las representadas en El Saliente, en la fachada sur de la Colegiata de Santa María, en Elche, de donde se desprenden dos consideraciones: por un lado la certeza de ser un símbolo religioso cristiano más utilizado de que en principio pensé, y por otro, otra coincidencia del plano simbólico solar con la abrumadora presencia de vestigios prehistóricos, pues Elche es en sí mismo un extraordinario yacimiento arqueológico.

### **En la estela histórica**

Es tentador glosar aquí la mezcla de desconcierto, estupor y otros sentimientos en los franceses súbditos del rey sol al encontrarse con los indios natchez gobernados por el príncipe sol. En el enorme proceso de repartición del Nuevo Mundo a partir de los descubrimientos geográficos de españoles y portugueses, se inicia una primera época en la que ingleses, neerlandeses y franceses pretenden conseguir su bocado y ponen en marcha un sistema de piratas y corsarios que acosa las naves españolas que regresan a la metrópoli

---

<sup>96</sup> Venta Micena es una aldea de Orce (Granada) que se convirtió hace unos años en referencia ineludible de la paleoantropología al ser descubiertos allí los restos de uno de los homínidos más antiguos de los que se tiene noticia en Europa, por el equipo del Instituto de la Paleontología de Sabadell, dirigido por Josep Gibert. La zona sigue arrojando sorpresas paleontológicas, pero entre éstas aparecieron a su vez restos romanos y otros curiosos y desconcertantes grabados en piedra entre los que aparecen representaciones solares. No disponemos de más datos sobre este asunto que se encuentra en manos de los especialistas para datar su antigüedad y describir su importancia histórica. Lo que yo sí puedo atestiguar es su presencia impactante, inaudita y extraordinariamente sugerente.

cargadas de oro y de otros metales y riquezas. Los piratas poco a poco se hacen dueños de las colonias con peores recursos defensivos y van plantando sus reales en la recién descubierta Tierra Incógnita. En el enorme proyecto reformador de Colbert, el primer ministro *avant la lettre* del gran Louis XIV, el Rey Sol, entraba de manera preferente el apoyo al establecimiento en las colonias de las fuerzas francesas en las colonias.

América se convirtió desde mediados del siglo XVII en el teatro de operaciones del poder religioso como representación del civil en los comienzos del Absolutismo y a la vez también en un nuevo escenario donde se iban a dirimir los juegos de poder de la vieja Europa. Fruto de esta mezcla de intereses van a ser las grandes decisiones de los estados y los reinos europeos, que en adelante ya no podrán pensar en una política al margen de lo que esté sucediendo en las colonias americanas. Así, la lucha de Colbert y Louis XIV contra el jansenismo (y el protestantismo) tiene su verdadero campo de operaciones en las nacientes colonias del Norte. Frente a la voluntad ilustrada y absolutista de hacer efectiva la unidad de la fe y del reino o dicho de otro modo del pluralismo confesional como sólido respaldo del poder real. El desencadenante de la expulsión de las religiosas de Port-Royal está enmarcado en esta voluntad de unión de la fe y el estado. La poderosa abadía de esta nueva colonia oponía la autonomía de la conciencia a la obediencia incondicional exigida por el rey y rechazaba el principio de la razón de estado; además Port-Royal servía de refugio a los descontentos aristócratas decepcionados por el autoritarismo real o nobles de toga que veían frustradas sus pretensiones de intervenir en los asuntos públicos. Como resultado de todas estas tensiones Port-Royal fue arrasado a principios del Siglo de las Luces.

A finales del siglo XVII, pues, uno de los grandes epicentros del comercio internacional era el océano Atlántico, enlace entre Europa, América y África, que permitió gigantescas transferencias de población, mercancías y capitales. El floreciente tráfico de esclavos estaba proporcionando sustanciosos dividendos a los comerciantes, a lo que hay que añadir las propias riquezas que generaban las colonias y que venían a Europa. Los piratas alentados por Inglaterra y Francia, que veían en esta práctica una forma rápida de asentarse en las colonias y sobre todo de participar de las riquezas generadas allí, intentaron por la fuerza arañar su parte de las riquezas que afluían hasta Europa en los galeones reales españoles. Así, este siglo no fue ni mucho menos de estancamiento, sino todo lo contrario.

Las Indias, como vengo diciendo, desempeñaron un papel principal en las guerras en las que España intervino sobre todo bajo la presión política y militar de las nuevas potencias: Países Bajos, Inglaterra y Francia. Potencias que, a la sazón nunca se habían conformado con el reparto del mundo realizado a raíz de los descubrimientos del siglo XV, que claramente habían favorecido a Portugal y Castilla, unidas desde 1580. Ambas naciones se habían reservado el monopolio del comercio con las Indias occidentales y orientales, y las demás potencias pretendían participar en los succulentos beneficios de dicho comercio. Tuvieron gran resonancia los ataques corsarios contra Matanzas y Veracruz, en 1628 y 1656 respectivamente. En el Caribe, los franceses acabaron por adueñarse de Martinica y Guadalupe, al igual que los ingleses lo hicieron de Granada, Antigua, Jamaica y Bahamas, y los neerlandeses de otra buena parte.

Es fácil hacerse una idea de la gran importancia de las misiones religiosas en este entramado de intereses que había despertado el dominio de las colonias. Los misioneros eran muchas veces la avanzadilla de los descubridores, y durante este siglo, el seiscientos, continuaron su labor. A mediados del siglo XVIII, las reducciones fundadas bajo el concepto de verdaderas ciudades de administración y servicios, creadas en su mayor parte por los jesuitas en la centuria anterior, eran ya unas sesenta, habitadas por 20.000 familias; sus dominios fueron conocidos como el imperio jesuítico. Digamos que, bajo la justificación de la evangelización de los pueblos salvajes descubiertos se reproducen en América todas las tensiones, guerras e intereses que prevalecían en Europa. Las órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, capuchinos o jesuitas) eran los encargados de la evangelización, pero en el trasfondo de su tarea religiosa habitaba toda la serie compleja de intereses de los estados europeos. No es raro que la fiebre misionera se extendiera por toda la prelatura y en general por el estamento religioso del viejo mundo, pero de una manera singular entre las potencias en litigio: Holanda, Inglaterra, Francia y, de una manera muy destacada, España. Recordemos aquí oportunamente que el obispo fundador del monasterio de El Saliente, Claudio Sanz y Torres, estaba absolutamente empeñado en las causas misioneras, tal y como explico en el capítulo dedicado a su figura.

En este Nuevo Mundo, cuya propia denominación está cargada de simbología a pesar de que la costumbre haya limado de alguna forma esta dimensión, efectivamente todo era nuevo, exótico, inédito, en buena parte inaudito, desestabilizador y desbordante.

En este estado de cosas, de lugares y de gentes, en este estado de novedad absoluta, de inesperados descubrimientos, de sorprendentes paisajes, naturales y humanos, en este mundo incógnito, incomparable, imprevisible, podían presentarse situaciones que afectan a nuestro argumento de los símbolos. Cómo cabe imaginar el encuentro de los franceses con los pueblos cuyo gobernante era un príncipe investido bajo el nombre de “Sol”, exactamente igual que su propio soberano, el Rey Sol, tuvo que ser como mínimo considerado como una coincidencia alarmante. O el caso, más que legendario, de las sacerdotisas llamadas Vírgenes del Sol, que en el Méjico de los incas eran consagradas al cuidado del templo del Sol, en Cuzco, y por eso recluidas en el propio templo desde muy niñas para que no perdieran la virginidad.

Los indios ‘natchez’ fueron absolutamente exterminados por los franceses, a pesar de su proximidad simbólica, o quizá por eso. La enorme tensión civilizatoria que se puso a prueba extremadamente en los nuevos territorios, en las vastísimas extensiones de tierras, pantanos y selvas descubiertas en aquella parte postrera del océano Atlántico, se reprodujo a pequeña escala también en el mar Mediterráneo. El viaje desde Europa a América era en los siglos del descubrimiento un viaje iniciático, sin paliativos, como en una novela de A. Pérez Reverte; y además de los bizarros navegantes, los audaces aventureros con la esperanza cierta de conseguir prebendas y riquezas, los valerosos hidalgos en busca de otra resonancia para sus apellidos, los reos y condenados forzados a ser intrépidos, estaban los tenaces misioneros empeñados en convertir aquellas ‘almas’ o quizá demostrarse a ellos mismos que verdaderamente se trataba de almas. La representación en el Mediterráneo de aquella tensión civilizatoria se produjo a una escala mucho menor, sin embargo ninguno de sus elementos conformadores variaba en demasía, aunque fundamentalmente eran dos: el tráfico de esclavos y el reclutamiento y el viaje de misioneros, todo ello como es fácil entender obviando las presiones bélicas y esa absorción del gran tráfico marítimo que cambió literalmente el mundo, desde el Mediterráneo hacia el Atlántico. En esa pequeña escenificación mediterránea del resto del mundo –que fue premonitorio del desenlace de los siglos posteriores- las luchas entre corsarios y los imperios consolidados eran también un ensayo general del repartimiento del mundo que se preparaba. El mismo caso de Cristóbal Colón, y de otros navegantes anteriores como el



extraño Piri Reis, era justo una reproducción de esta idea. Un navegante del antiguo mar que siente el Atlántico como el nuevo mundo y a él mismo como el nuevo prometeo.

A los futuros y posibles misioneros se les alentaba en los antiguos países europeos para que la novedad de este mundo descubierto no acabara con la utopía humanista, con el orden teológico y en buena parte también con el privilegio que sobre esa esfera tenían secularmente las distintas coronas, pero fundamentalmente Francia y España. Las dos potencias europeas se pusieron de inmediato a plantar sus reales en el nuevo mundo descubierto, imbuidos claro está por el derecho divino a poseerlo todo, y aunque demasiado absorbidos, tanto en uno y otro caso, por los graves problemas internos y por los no menos graves de sus guerras de poder en el Mediterráneo, tanto Francia como España se dispusieron a la conquista de la nueva tierra, y tuvieron que hacerlo sin desproteger sus intereses en Europa, lo cual significó redoblar los esfuerzos y el coraje de navegantes hidalgos, reos y misioneros; lo que vino a adquirir dimensiones épicas y desde luego fundó una nueva mítica en las tierras de destino. Fue el propio Colbert el primero en organizar una colonia americana en función de las necesidades de su política interior. La colonia debía abastecer a Francia de materias primas a bajo costo y dar salida a los productos manufacturados de la metrópoli, además, el comercio con los ingleses y los neerlandeses fue prohibido. La idea de Colbert era imponer un sistema muy parecido al que Europa supuestamente había superado: el feudalismo. Claramente una añoranza de ese orden perdido en el que los valores de lealtad, honor y valor estaban por encima de toda vocación personal y eso sólo beneficiaba al poder supremo entre terrenal y divino que ostentaba el rey. El fracaso de la colonización fue la lejanía y la voluntad independentista de los propios colonos. En este estado de cosas, la voluntad que alentaba a los misioneros era enormemente más radical que la de cualquier otro.

Sin embargo hubo otra cosa inevitable: la fascinación que una vez pasada la primera impresión de contacto y conocimiento de aquellos ‘salvajes’, se adueñó de muchos de aquellos misioneros, hidalgos venidos a menos, soldados desertores, pordioseros, prostitutas, vagabundos y proscritos. La seducción que provocaba en ellos el orden natural, la armonía igualitaria de las comunidades indias, la percepción del amor, de la igualdad y la tolerancia, tan distintas de las imposiciones y de la estricta jerarquización en la vieja Europa. Todo el orden y la justificación de la vida en las metrópolis se tambaleaba –

Rousseau y Diderot elogian al ‘buen salvaje’- y en los misioneros, precisamente, es donde otra vez más puede estar el freno a tanta seducción, al peligro evidente de promiscuidad y libertad. De ahí que la preocupación por el estricto rigor religioso de los misioneros fuera la principal preocupación de los padres de la iglesia y se impulsara desde Europa la idea y la filosofía misionera que se resume en la actitud del virrey y arzobispo Palafox, que como sabemos es el gran guía espiritual del obispo Claudio Sanz.

El desenfreno fundacional de colonias en las tierras americanas era algo muy cercano a los hombres de religión de las características del obispo Claudio, en un breve tiempo, hasta el primer tercio del setecientos se fundan las más famosas colonias en las regiones de los Grandes Lagos, el lago Michigan, las desembocaduras fluviales del Golfo de México, Luisiana y Nueva Orleans en el curso alto y medio del Mississippi, y por supuesto en su delta. Hacia 1730 se empiezan a apreciar tímidamente los resultados de este gran proceso de ‘reducción’ de los indios a las colonias y aparecen las primeras explotaciones agrícolas basadas en el tabaco y en el algodón. La máxima tensión en aquel mundo todavía inexplorado se daba entre Francia e Inglaterra, con lo que volvía a evidenciarse la pérdida de poder del viejo imperio español, a merced de los corsarios en aquellos mares, aunque como es lógico el fulgor de los tiempos pasados todavía brillaba para España y sus colonias de alta mar.

Las tensiones políticas se reproducían en lo religioso, o para ser más exactos la tirantez entre misioneros jesuitas y de otras órdenes era un reflejo de la política de las coronas europeas. Las formas evangelizadoras de los jesuitas, algunos de los cuales decidieron compartir la vida nómada de los cazadores hurones o Illinois, eran claramente cuestionadas en las distintas metrópolis, era llevar el conflicto religioso que atenazaba a los países católicos de Europa al escenario americano. El obispo Sanz estaba perfectamente al tanto de estas cuestiones, lo que hacía que a su natural tendencia caritativa y evangelizadora se unía ahora la necesidad político-religiosa que atajar la poderosa presencia jesuita en las nuevas tierras atlánticas. Los llamados entre los indios ‘ropas negras’ no eran, al entender de los jerarcas de la Iglesia Católica, dignos de continuar su labor entre los pueblos descubiertos, al menos hasta que se estableciera que aquéllos tenían alma y posían por tanto ser cristianos. Entre los misioneros, no obstante, jesuitas o no, se produjeron gran número

de mártires, lo que vino a crear si cabe más incertidumbre entre los que como el obispo Claudio estaban entregados a la labor misionera.

A todo ello hay que añadir, en lo que a la personalidad de nuestro hombre se refiere, las grandes calamidades que la diócesis almeriense sufría en ese tiempo, lo poco poblado de sus territorios y la miseria que asolaba a sus habitantes; y tener en cuenta que todo ello provocó la medidas, a veces de extremada crueldad, que la corona dispuso para el control de la diócesis y de su regidor. Casi todo la literatura documental que hoy existe en el Archivo Histórico Nacional sobre la diócesis de Almería en el tiempo de su obispo Claudio Sanz y Torres son pleitos, solicitudes y permisos para poder obrar o escasamente reparar cualquier pequeño desperfecto de las iglesias de la diócesis, pues la prohibición real de acometer cualquier obra por sencilla y trivial que fuera era de un vigor absoluto. De esa forma cualquier pequeño arreglo se convirtió en todo un insuperable proceso contra la corona y el consejo de castilla, la vida del obispo se deterioró hasta límites dignos de compasión y la población de su diócesis asistió atónita e indignada a esa serie de medidas que no acababan de entender y que más parecía un castigo divino que una medida ejemplar de la realeza.

### **¿Buscando el efecto sensorial de los símbolos?**

Yo no voy a decir, no puedo decir, que el obispo Claudio Sanz hubiera dispuesto los símbolos marianos de El Saliente anticipándose varios siglos al sentido que podemos darles hoy; quizás ni siquiera podamos saber con certeza si había alguna intención de trascender los significados tan implícitos por los que los símbolos se caracterizan. No sabemos, en definitiva, si sabía de manera consciente que aquellos atributos marianos cincelados en la carpintería o pintados sobre las pechinas o en los vanos del camarín iban a funcionar como símbolos, con el valor y el sentido con que los dota la antropología. Sin embargo, tendremos que admitir que la intención que subyace –otra vez de manera más o menos consciente- en la utilización de símbolos, como atributos marianos o de cualquier

otra devoción, es algo así como un puente de sentido a la inexplicabilidad de la dimensión sacra. El símbolo tiene esa doble dirección, hacia dentro y hacia fuera, y sin duda ninguna, el tiempo y los procesos históricos los dotan de sentidos que no siempre tienen por qué corresponderse con las intenciones originales. Por encima de todas estas certezas si se puede especular con la intención del obispo a medida que profundizamos en su biografía religiosa y en su magisterio canónico.

Sabemos que el noble Claudio dispensó a su diócesis, mientras que la salud le dejó, una atención entregada. Fueron pocos años, pero de una intensidad agotadora. Si echamos un vistazo a la literatura documental en torno a la construcción de El Saliente, como también a las pequeñas grandes obras de este olvidado gran hombre, observaremos que todo está programado al detalle. Es curioso, y vuelvo a decir, significativo, la precisión con que se pormenoriza cualquier pequeño detalle de la carpintería, rejería y la elaboración de la obra. Por eso resulta tan sorprendente la inexistencia o desaparición de documentos relativos al proyecto arquitectónico y de dirección de obras, y en lo significativo del hecho estoy de acuerdo con Emilio García Campra (a quién dedicaré una parte de un capítulo de este trabajo) –un verdadero especialista en la vida y la obra de Claudio Sanz y Torres, obispo de Almería- quien en una de nuestras entrevistas me expresó lo altamente significativo que le parecía lo que él pensaba que era más una desaparición que no una inexistencia de documentos sobre el proyecto, habida cuenta de varias consideraciones: la particular obsesión del obispo por los detalles y pormenores de todas las actuaciones que acometía –vuelvo a repetir que mientras que su salud se lo permitió-, y porque, además, en la época las posibilidades de que se descuidase un dato tan importante eran escasas; la importancia que tuvo que tener el arquitecto, y presumiblemente director, de la obra, a tenor de la grandiosidad de ésta y de otros edificios que sin duda se deben a proyectos de la misma mano; la trascendencia, señaladísima, que el proyecto, ya no sólo en su dimensión arquitectónica sino también, y muy principalmente, en la religiosa, tuvo en esa época para la diócesis almeriense.

Se me antoja que construir casi desde la nada un nuevo mito devocional y ubicarlo además en un pretendido emporio de formación misionera y sacerdotal al margen de las órdenes monacales en pleno siglo XVIII no fue una tarea fácil, y más que eso no fue una decisión exenta de sentido histórico religioso y social. Las consecuencias que se

derivaron de estos hechos son las que me interesa desentrañar y sobre todo establecer, si puedo, en qué elementos de la superficie social de la actualidad puedo detectar el efecto de esas consecuencias. Yo creo, además, que es una ocasión óptima para hablar ‘con base científica’ de cómo han sido esos tan comentados procesos de secularización. En esta dificultad creo entender que se enmarca la opción por los símbolos con que se dota al Santuario de El Saliente, que dispone, entre símbolos marianos muy aceptados en la época y en todos los tiempos, otros que parecen reavivarse con el paso de los siglos y que hoy aparecen a nuestra vista como creadores de un clima mágico, casi esotérico, y que nos hablan claramente de la predisposición de ánimo que quisieron levantar entre los coetáneos de la obra. Nos encontramos ante la disposición, históricamente tardía y de ahí quizá uno de los valores añadidos a esta disquisición, de símbolos que como todos tienden a agudizar esa ininteligibilidad que nos acerca a lo sobrenatural, a lo sagrado, en la medida en que rechaza y se aleja de la explicación racional y lógica.

Eugenio Trías, uno de nuestros pensadores más destacado en la actualidad, ha dedicado a la reflexión sobre la religión páginas extremadamente pertinentes y orientadoras, como en esa definición tan acertada de la relación del hombre con lo sagrado como una ‘cita’. Una cita en la que se augura un encuentro que lógicamente supera con creces nuestra idea torpe y constreñida de lo que es un encuentro. Dice Trías que la religión debe definirse como la ‘cita’ del hombre con lo sagrado; pero una cita, una relación, un encuentro más allá de lo físico, de lo concreto y de lo contingente; en realidad una cita con nuestra propia carencia de explicación del sentido de la existencia, un encuentro en la reminiscencia casi olvidada del orden cósmico, de la renuncia al caos.

El rito sacrificial, la ceremonia festivo-religiosa, las exhortaciones y los himnos nos parecen a los hombres los recursos mínimos y únicos de contacto con la divinidad, que tienen que tener además un determinado lugar en el que tal encuentro se produzca, a saber, el templo, término que en su etimología griega significa ‘recorte’, ‘demarcación’, ‘delimitación’; y un tiempo asignado, o la hora y el día (tiempo festivo) para que ese culto se produzca. La dramaturgia que siempre es la liturgia se desarrolla en ese espacio (templo)<sup>97</sup> y en ese momento (ceremonia festiva) que pone en relación a los

---

<sup>97</sup> Cifr. el clásico de H. Corbin *Templo y contemplación*, del que acaba de reeditarse [2003] una traducción española

*dramatis personae* (uno de los cuales es la propia divinidad) y lo que se dirime en esa relación tiene que ser entendido –o mejor dicho ‘no entendido’- a través del símbolo. Pues justamente ‘símbolo’ significa, etimológicamente, la conjunción (<sym>) de dos piezas fragmentadas que pertenecen a una unidad originaria (en realidad hacía referencia específica a una moneda o a una medalla, con su anverso y reverso en la misma unidad), y servían para sellar un pacto o una alianza entre dos grupos o personas. Cada una de ellas dispone de una mitad, pero dispone de ella de manera simbólica pues nunca se van a poder dar por separado y cuando se produzca esa escisión, si se produce, ya no hablaremos de esa dualidad o de esa doble parte que exige el <sym-bolon>. Los hombres que comprenden –en esa dimensión de ininteligibilidad obligada- esta dualidad simbólica de lo humano y lo sagrado repiten ritualmente la ‘cita’ con su templo y su ceremonial necesarios, y reaviven así el encuentro que siempre es la cita; por el contrario los que someten el símbolo a la razón lo desnudan de sentido aunque puede que encuentren su justificación histórica, psicológica, social o como queramos llamarle.

Trías aporta una ‘curiosidad’ más en esta vertiente etimológica –es decir anterior a la metamorfosis de la palabras-, lo contrario al ‘símbolo’ es <dia-bolon> (de donde la palabra ‘diablo’). Lo diabólico indica el desencaje y la desavenencia entre esas ‘partes’. Todos los elementos que reconocemos como los que hacen posible que haya tal cosa como ‘religión’ coinciden en ese acto en el que se relacionan o correlacionan la presencia sagrada y el testigo (acto de religación o enlace entre ellos): presencia de lo sagrado, testimonio ratificado a través de relatos, narraciones o poemas (lo que suele llamarse ‘mito’), implantación escénica de esa trama mítica a través del ritual ceremonial, consumación de ésta en el acto sacrificial (en el que se produce el intercambio de dones entre ambos extremos de la correlación religiosa, la que representa la presencia sagrada y la que instituye el hombre destacado en calidad de testigo).

Sólo queda añadir, para evitar la lectura completa de las teorías de Trías sobre la religión, que todo está en el interior del hombre, porque pudiera parecer que se trata de algo exterior y presente en alguna realidad al margen de la existencia del hombre que es la que da cuerpo y razón a ese ‘drama entre dos partes’. Todas y cada una de las religiones efectúan su propia y específica revelación. Cada una de ellas se convalida en esa revelación propia y específica que les corresponde manifestar. Una manifestación que es siempre de

naturaleza sim-bólica (o, como hemos visto, todo lo contrario: dia-bólica). A la que se da cauce narrativo a través del relato, o del mito; y que, así mismo, implanta ritualmente esa narración a través del ceremonial y del sacrificio.

El símbolo tiene, en este sentido, múltiples recorridos posibles. El símbolo es una unidad de concentración de sentido que requiere ser explicado mediante narración o relato, o mejor aún, inunda ese lado irracional que entiende por pura absorción sensorial, se deja llevar por la reacción primitiva, anida en una parte de nosotros que avisa de inconmensurabilidad de lo creado frente a la finitud y la insignificancia del trayecto humano, cosa de la que han hablado con más firmeza y acierto los literatos que los científicos, porque en el terreno de aquéllos nunca desmereció el símbolo y su inexplicabilidad, y en el de éstos siempre se ha procurado racionalizar el símbolo, o el mito, como un pequeño fruto del ingenio humano. El acto ceremonial y ritual, por mucho que parezca lo contrario, no tiene explicación. Aunque podamos describirlo y acudamos a su justificación última, aunque en nuestra mano esté la posibilidad de destripar su sentido, la ceremonia, el rito, la narración o relato sagrado se establecen fuera del sentido práctico, de la utilidad, y sólo tienen explicación cuando carecen de ella. Por eso toda religión es 'verdadera', porque encierra su propia revelación y su verdad, fuera de la contingencia de que nosotros podamos dar al traste con sus pretensiones de realidad temporal e histórica. Esa 'verdad', sin embargo, no se haya despojada del recubrimiento simbólico que es característico de toda manifestación religiosa. No constituye una 'verdad' pura y desnuda, de manera que pueda exponerse en su trama de categorías y conceptos propios de la razón filosófica (en su aproximación a la realidad). La verdad simbólica es siempre indirecta y analógica.

Usa como fuerzas propias aquellas en que el simbolismo se despliega: la metáfora, la metonimia, y en general todas las figuras propias del repertorio retórico. Por eso, a través de esas categorías retórico-simbólicas hallamos casi siempre el mejor modo de acceder a esa indirecta verdad que toda genuina religión expresa. Y que justifica a dicha religión más allá de la inmensa ganga de horror y prejuicio que siempre arrastra como una pesada losa.

Porque aquí, aunque sea en palabras parcas, he de hacer una aseveración contundente: la religión, como institución humana que es, significa siempre una perversión,

en el sentido, ya expuesto en otra parte de este texto, de que asume la eterna paradoja de la existencia, tantas veces puesta de evidencia. La religión institucionalizada significa someter a los juegos de ostentación del poder una idea anterior que tiene que ver con las posibilidades de supervivencia. Todas las grandes explicaciones del sentido del mundo y los grandes ensayos de posibilidad de vida social se encierran y se proyectan en esta paradoja, la idea primaria, ‘naturalmente buena’, que tiende a la perversión cuando se institucionaliza, es decir, cuando entran en escena las tensiones del poder.

En las teorías filosóficas más aceptadas de la actualidad se contemplan tres grandes dimensiones del comportamiento: la ética, el arte y la religión, y todas ellas participan de esta constante que acabo de señalar (E. Trías, 2001). En el campo de la ética se resuelven los condicionantes de la vida social desde una perspectiva de la integridad o de la identidad individual. Los intentos sistematizados y estructurados para el ordenamiento de la vida pública, desde la democracia hasta los totalitarismos pasando por otras formas organizativas que todos conocemos basan sus posibilidades de triunfo en una idea de convivencia posible y sólo se desvirtúan y fracasan cuando se institucionalizan, pues ello supone siempre un intento de perpetuación contra natura del carácter dinámico de las prácticas y de los hechos sociales. El rango suprainstitucional que reúne naturaleza de mito o de tabú –como explica la antropología frente a la filosofía o la política- y que pertenece y reside en algún recóndito paraje del subconsciente (o de la memoria colectiva) es lo que concita adherencia sin que medie la institución de norma de obligado cumplimiento. Así el tabú del incesto tal y como lo concibe y explica Lévi-Strauss, la norma moral inherente de la prohibición del fratricidio, la serie de comportamientos que englobamos bajo el nombre de ‘sentido común’, etc., en tanto que inmanencia, y, como tal, como compartimiento de la propia naturaleza humana, no necesita readecuar normas, ni crearlas, pues en su misma existencia coincide con la de la condición que nos hace humanos. La política, como posibilidad del ordenamiento común de vida; el arte, como manifestación del espíritu; y la religión, como cita con lo sagrado (si siempre entendemos por sagrado una metáfora de la vida), son las dimensiones humanas de ese campo ininteligible de la existencia, esto es, la idea vehículo de aproximación al entendimiento del ser, nuestras ‘cortas luces’, nuestra propia condición que necesita explicarse el sentido de su propia existencia y de la



existencia del todo porque no le ha sido concedido el don de comprenderlo por medio del instinto o la intuición.

Louis Dupré intenta en su libro sobre los símbolos un esfuerzo parecido al clásico de Victor Turner, pero donde en un sitio se debate la selva de los símbolos, en el otro es el simbolismo religioso. Dice Dupré que tal como apuntó M. Foucault, al que cita continuamente en su texto, al haber constituido la palabra como vehículo de conocimiento del mundo, las cosas dejan de ser *speculum naturae* para tener la posibilidad de convertirse en símbolos. A partir de ahí, resulta imposible predecir los diversos modos de simbolización de la realidad; pareciera como si la naturaleza misma fuera esencialmente simbólica, y no que la mente la convirtiera en símbolo. “Toda palabra y todo símbolo están dotados de significados inagotables” (L. Depré, 1999).

La diferencia que encuentra Foucault entre la Edad Media y la modernidad es precisamente la ‘lectura de los símbolos’; en una, la naturaleza funciona como un libro abierto en el que incluso un analfabeto podía leer la palabra de Dios; en la otra, el hombre dota a la naturaleza del poder simbólico para hablarse a sí mismo. En ese punto se produce la ruptura moderna, se provoca la distancia entre el mundo interior y el mundo exterior, que es justamente lo que vengo defendiendo como el eje conceptual de los procesos de secularización. El verdadero conductor de esta conceptualización, precisamente por eso, por ser materia mental, es el poder desbordado de las palabras: desbordado y limitado, esa es la paradoja de su naturaleza. En una extensión de la paradoja, las palabras, los conceptos, las representaciones mentales de la realidad son algo absolutamente desbordante, proteico. Las palabras son de contextura efímera, acumulan y despiden significados, se adornan de sentido frente a esos significados o lo rechazan, son sublimes y torpes, inauguran por igual espacios metafóricos, fluyen en la comunicación y la posibilitan o por el contrario se demuestran incapaces, alejadas, ininteligibles... Explican el mundo o lo oscurecen para siempre. En el otro lado de la paradoja está la Torre de Babel, la imposibilidad comunicativa, la evidencia de la pérdida de los lazos naturales, cosmológicos. En el juego de las palabras se encierra todo: es la única forma de conocer y comunicar, y además es lo que más nos separa y divide de nuestra propia naturaleza. Los símbolos operan en esa región magmática y fronteriza (en sentido del término que utiliza E. Trías y que se

complementa a mi entender con el que emplea C. Magris) que trasciende la verbalización y la conceptualización, como expresiones del poder del lenguaje, y se aproxima a un mundo más cercano a la percepción que al conocimiento y al instinto que a la expresión consciente. Se instala en lo intuitivo, en lo que no es necesario racionalizar continuamente.

Cuando en mi etnografía pregunto por cómo son percibidos los símbolos esotéricos del santuario, el sol y la luna, y los otros símbolos utilizados, los atributos y emblemas marianos; cuando saco a colación la abundancia y exhuberancia de todos ellos, noto pronto una extrañeza: todo el mundo conoce el sol y la luna de la puerta principal, si bien no lo tienen muy presente, es aquello de “pues ahora que lo dices, sí; si caigo”; con respecto a esa abundancia, nada. Sólo las personas muy perspicaces, o bien otro tipo de visitantes cuyos motivos son culturales, patrimoniales, arquitectónicos, etc., tienen esos detalles más en cuenta y, claro, se llevan una idea más elaborada de los ornamentos. Y utilizo muy intencionadamente lo de ornamentos; por varios motivos, pero fundamentalmente por ese campo intermedio que comparten el símbolo, más bien el icono, emblema u otras figuras representacionales, con los elementos decorativos u ornamentales.

Lo cierto es que ese despliegue de símbolos/ornamentos pasa perfectamente desapercibido en el conjunto. Porque, el templo, en su sentido más general, es una construcción donde se ponen a prueba la eficacia de los símbolos, de manera que ese alarde de construcción para cobijar un espacio vacío que son los lugares sagrados construidos sólo es posible llenarlo con aquello que hemos dicho que se constituye en puente entre lo humano y lo sagrado, de ahí que el máximo grado de la jerarquía religiosa (en el caso del cristianismo) sea el Sumo Pontífice, el mas alto constructor de puentes. A criterio del gran Henri Corbin, en el templo además es donde se suscita otro de los encuentros que transportan el inconsciente colectivo a las puertas de la sacralidad: la con-templación, o sea, la ‘voluntad’ humana de entender la divinidad, y también la única proximidad posible con Dios<sup>98</sup>.

Todos los edificios religiosos, o lugares sagrados construidos, excepto los concebidos como receptáculos de habitación y servicio de las comunidades religiosas regulares, son espacios para albergar la nada, que es lo que más se parece en nuestro imaginario a una idea de Dios, desde la sobria simetría del santuario paleocristiano o

---

<sup>98</sup> Op. Cit. en la nota anterior

románico a la extraordinaria magnificencia de la catedral gótica, y hasta los ultramodernos diseños espaciales de Rafael Moneo en Los Ángeles de California; y también desde el humilde eremitorio, la rábita o la breve ermita rural hasta las impresionantes mezquitas clásicas y modernas. El templo, la mezquita, la sinagoga, la pagoda son una expresión de la divinidad al máximo nivel de entendimiento humano, por eso no encierran nada, sólo el vacío que es la verdadera representación de eternidad, ni tiempo ni espacio. Y sólo en los momentos históricos de incertidumbre el lugar sagrado se llena de referentes del misterio.

La adecuación moderna del Santuario de El Saliente lo constituye hoy en un espacio diáfano, abierto y luminoso, colabora mucho a ello la desaparición de las gradas de velas y palmatorias, la eliminación de las lámparas de aceite y el barrido de imágenes de santos que fue la herencia del Concilio Vaticano II. Afortunadamente la intención aséptica no llegó a eliminar los elementos decorativos arquitectónicos de más importancia, cosa que en otros sitios cercanos sí ha sucedido. Se produce un curioso encuentro, en ese campo que antes he mencionado entre la iconografía y la decoración, que por una parte mantiene esa expectativa misteriosa, la sensación de trascendencia que todo lugar sagrado produce. Otra cosa bien distinta es el celo, desmesurado a veces, con que algunos personajes subalternos de la parte secular agudizan esa sensación misteriosa convirtiéndola en servilismo. De cualquier forma, mucho de lo que interesa a mi enfoque quedaría reflejado en el argumento de que en determinadas coyunturas histórico-sociales la acción concreta y consciente de reforzamiento del lado servilista religioso, muchas veces compelido, da como resultado un nuevo mito, una nueva devoción. Sería, en la esfera religiosa que estudio en estas páginas, el caso de las devociones que se impulsan durante el siglo XVIII y su repercusión como reflejo de una fe en la sociedad actual. De la exégesis de la literatura documental fundacional del Santuario, como de la de distintas épocas de reafirmación del mito mariano salentino, pueden extraerse conclusiones sobre las mecánicas históricas de creación y radicación de ciertas devociones, de las que nosotros vemos hoy el resultado social, y que se enmarcan y aprovechan la dimensión espiritual inseparable del resto de reacciones que conforman el entramado cotidiano; pero, además, nos sirven de referente de cómo han cristalizado en la actualidad los grandes procesos que modelan una idea de lo social en cuanto conjunto de expresiones psicológicas personales, estéticas, espirituales, científicas, prácticas, políticas...

La operatividad simbólica no requiere un desmenuzamiento de cada uno de los elementos integrantes, no se trata de visualizar independientemente un rasgo elemental tras otro, la eficacia la da y se constituye desde el conjunto del lugar sagrado. Es muy común que cada persona tenga fijados en su memoria algunos de estos rasgos particulares, se debe sobre todo a recuerdos infantiles persistentes, hay quien recuerda detalles que para otra persona pasan desapercibidos, y al final esa fijación memorística que procuran las vivencias y las visiones de la infancia perduran y significan por todo el conjunto. Es toda una alegoría de cómo funcionan psicológicamente los símbolos, y más aún los símbolos religiosos integrados en un conjunto o lugar sagrado, apelando a algún momento de la infancia de la humanidad, cuando las mecánicas conscientes todavía no se han desarrollado y cuando los recuerdos quedan indeleblemente grabados en la memoria. Muchas veces, por esta razón, se ha versionado el candor de la 'religiosidad popular' con la inocencia de la infancia; algo perfectamente idealista y romántico que viene a reforzar la falacia de dos versiones distintas de la fe: la inocente, popular, que no se cuestiona la irracionalidad del efecto del símbolo, y la culta, racional, que interrumpe la eficacia simbólica. La popular que queda seducida por el conjunto mágico del lugar sagrado y la culta que instiga el significado de cada rincón y de cada detalle. Por eso traía a colación la 'deferencia' entre los que 'viven' la influencia del lugar sagrado y los que realizan una 'visita' con intereses más o menos turísticos. No sabemos si la experiencia estética es más desarrollada en uno u otro caso.

La etnología tradicional no tiene suficientemente afiladas sus armas introspectivas para poder deducir de sus operaciones metodológicas estas dimensiones de eficacia simbólica, a pesar de los fructíferos esfuerzos del padre del término, Lévi-Strauss. A esta especie de 'voluntad inconsciente' de la gente que se deja inundar por el sentido intuitivo de los símbolos hay que sumar otras consideraciones. Creo haber obtenido la certeza, después del intento de mi observación, de que la eficacia simbólica no reside tanto en sus elementos separados, en los iconos y emblemas por su singularidad o su potencia, aunque ésta sea en muchas ocasiones muy señalada, como en la 'proyección del conjunto'. Y debo añadir otra consideración que me parece de gran calado: a medida en que esos símbolos pasan desapercibidos, mayor es su eficacia.

Hannah Arendt es a mi modo de ver la gran catalizadora de los conocimientos generados a lo largo de la historia de las ideas y su esfuerzo cristaliza y da su fruto cuando demuestra su capacidad de armonizarlos, o al menos de ponerlos en relación con las líneas filosóficas de su tiempo: la fenomenología y la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, Heidegger... en resumen toda la corriente de pensamiento que se desarrolla a partir de las teorías de Hegel, es decir de la propuesta de filosofía de la historia. En uno de sus libros fundamentales, *La vida del espíritu* (que nosotros veremos en su apartado correspondiente), Arendt estudia la relación de los símbolos con el lenguaje, y de éste con su capacidad de trascender lo verdadero o lo falso en el sólo beneficio de los significados. Todo lenguaje es simbólico y representacional, si bien a efectos de estrategia cognitiva nosotros somos capaces de diferenciar entre lenguaje y símbolo. La única diferencia entre ellos es una cierta sistematización del primero frente a la ausencia de ella en el segundo. Es un fruto de las propuestas analíticas derivadas del estructuralismo y más en concreto de los avances de la teoría lingüística debidos a Saussure. Para el lingüista suizo en una de sus más clarificadoras dicotomías, *langue/parole*, la lengua es un sistema estructurado, con lógica en sí mismo y que dispone una cantidad finita de signos que hacen posible la comunicación en sus dos dimensiones ineludibles, la expresión (emisión) y la recepción. El habla es un canal expresivo natural y espontáneo, en él convergen toda la serie de rasgos físicos, fónicos, psicológicos, que hacen posible esa realización de la capacidad expresiva. Dice H. Arendt que esa capacidad expresiva no es imprescindible para la existencia, pero sí es la única forma que nos es dada para exteriorizar los procesos mentales. A imagen de esta dicotomía también funcionan los símbolos. Los símbolos tienen significante y significado, si bien estas dos 'realidades' son en ellos matizables. Los significantes no son exclusivamente gráficos y fonéticos, como en la lengua, y los significados no tienen una dimensión concreta. Cualquier elemento o hecho natural puede convertirse en símbolo, y por otra parte un símbolo no 'significa' lo mismo para todos; y en el plano receptivo, aun participando del mismo código emisor y receptor, puede que el mensaje no sea entendido de la misma manera en su destino. A lo que hay que añadir que la metamorfosis de sentido y de significado es más intensa en los símbolos que en los signos lingüísticos.

El poder –o la dimensión- metafórico del lenguaje está muy próximo a la naturaleza del significado de los símbolos. En eso coinciden todos los grandes tratadistas de

este tropo lingüístico, desde H. Arendt hasta P. Ricoeur. Ernesto Grassi en sus portentosos estudios sobre la figura cada vez más aceptada de G. Vico dice que es Pico de la Mirandola quien primero enfatiza la capacidad humana de formar imágenes al vincular la realidad con la palabra. Esta tradición humanista concluye en el siglo XVIII con la teoría de Vico acerca del lenguaje metafórico como medio que permite que las cosas se presenten de manera humana. Más que el pensamiento discursivo, el lenguaje metafórico permite al hombre ver el mundo como un espejo, pero como un espejo que lo refleja. Los símbolos construyen el espejo del mundo y el reflejo que nos proporciona a la medida del entendimiento humano, es una trascendencia y a la vez una posibilidad de inteligibilidad.

Esencialmente, pues, el signo y el símbolo no se diferencian; aunque quepa argumentar ese dimorfismo evidente.

### **El agua**

El agua es un símbolo exógeno en el Santuario. Claro que es mucho más que un símbolo, pero en principio como cada uno de los 'elementos' configuradores de nuestro mundo conocido, encierran la posible dimensión de constituirse como símbolos. Digo que es exógeno porque no se da representado en la simbología propia del santuario, si no es por el pozo que se representa en las pechinas de la cúpula junto con los otros tres símbolos marianos. Pero el pozo es el pozo, fondo de sabiduría y de frescor, que retiene, encierra y produce el agua pero que no es propiamente el agua.

El agua, ya en su dimensión elemental como en la simbólica y no digamos en su propia existencia y naturaleza es de trascendental importancia y presencia en todas las religiones e imaginarios semíticos, mediterráneos y occidentales. Su potencia simbólica es tan extremada como su evidencia analógica, y también su fuerza genitiva. Dios en el Génesis separó primero las aguas celestes de las terrestres y después separó éstas de la tierra. Pero no las creó *ex nihilo* sino que las separó de la materia terrena; y lo hizo primero

horizontalmente y después verticalmente, casi como bendiciéndolas a la vez. A lo largo de la historia religiosa se ha producido, esta vez por los hombres, por los profetas y los guías del pueblo de Israel constantes separaciones del agua: el Jordán, el Nilo, el Mar Rojo. Esa diferenciación y separación de las aguas celestiales y de las aguas terrenales tiene que ver con la existencia del agua dulce y de las aguas marinas o salobres. En la mitología fundamental griega la creación de la polis se relaciona siempre con la cercanía del mar. El mar es el caos, la falta de límites, lo ignoto y desconocido, el océano es proceloso, inabarcable, ininteligible y la 'polis' construida en sus costas significa el intento de orden y de comprensión. Eso es la arquitectura, imponer un orden a lo inaprensible. Geometría y arquitectura son las dos grandes 'intervenciones' del hombre en el orden cósmico.

Pero el agua es, además, inexorablemente necesaria para la vida, el propio cuerpo es en sí mismo una parte importante de agua. Su presencia muchas veces inadvertida, delicada como su propia naturaleza y composición, parece intrascendente, como todo lo vitalmente imprescindible. En la literatura documental salentina el agua aparece como una elucubración bíblica, formando parte de la tríada fundamental: el espíritu, lo material y el agua. Lo primero que 'complace' al legendario fundador de la ermita primitiva de El Saliente es la presencia del agua en el sitio en el que había pensado erigir un pequeño oratorio a la Virgen, para que sirviera de descanso y consuelo de las almas de los pocos pobladores de aquellos parajes. Nada ha cambiado desde entonces en lo que respecta a la elección de un lugar habitable, aunque sea para ser habitado por la divinidad. Nada excepto una última opción, la de los ingleses. Quizá lo más desconcertante de la avalancha de ingleses que previa compra de un terreno se instalan aquí es que no valoran y tienen en cuenta un requisito habitacional que hasta ahora había sido determinante: la existencia de agua o el derecho a su uso. Toda la estructura poblacional de la Rambla a pesar de su aparente anarquía geométrica y topológica responde a un orden exquisito y riguroso, el que marca la presencia del agua.

Ahora, las enormes y prodigiosas obras de los acueductos romanos y árabes, absolutamente imprescindibles para la existencia de las más importantes ciudades de la Hispania romana o del Al-Andalus hispano musulmán, se quedan sin justificación histórica.

Mi relato etnográfico del inglés y el aljibe en usufructo<sup>99</sup> no nos interesa tanto porque describa el carácter altanero y displicente de los anglosajones como porque evidencia una vez más esa presencia a la vez modesta e imprescindible del agua.

A un natural pudiera parecerle arriesgado pero no demencial crear un hogar en un sitio sin servicios ni luz, sin carretera o sin recogida de basuras (que al fin y al cabo es un logro bastante reciente de la sociedad), pero resulta inexplicable que esa elección se haga en un lugar sin agua o al menos sin posibilidades de su cercanía. Esa inadvertencia del agua en la trama de la vida cotidiana contrasta con su verdadera importancia. No ya sólo esa importancia fundacional del sitio sagrado, ni siquiera la vital que subyace en las posibilidades de existencia: la vez que más evidente se hizo para mí la fuerza de la comunidad ha sido en una manifestación ciudadana para evitar la perforación de un pozo que hubiera tenido que abastecer a la población de Albox, a la sazón cabeza del municipio de El Saliente. El agua es un símbolo representativo de una necesidad incuestionable; a la mayoría de los presentes en aquel acto de contestación popular el agua cuya utilización allí se dirimía no les afectaba directamente, sin embargo había una fuerza mayor que no era económica, residía en el terreno de lo simbólico –aunque como sabemos lo simbólico es parte de lo real-. La gente en general tiene una sabiduría innata con respecto a estos descubrimientos recientes de los niveles freáticos. Esa es la palabra mágica en los nuevos contextos del agua.

Hay que decir que uno de los grandes revulsivos económicos de la zona en la década de los 70 del recién acabado siglo fue la perforación de pozos y la explotación de los freáticos de la Sierra de las Estancias; el otro fue el transporte por carretera que llegó a tener en Albox uno de los puntos calientes de la Península: se decía que la flota de camiones en ese municipio era una de las más importantes de España, y era cierto. Aprovechaban la enorme movilidad económica de las explotaciones de las canteras de mármol de la cuenca del río Almanzora, con Macael, como es natural, a la cabeza, de cuya antigüedad y de las cualidades de su piedra sería torpe hablar aquí. Baste decir que tanto han apreciado este material los romanos para su estatuaria como los grandes jeques árabes para sus palacios de Marbella (**fotos 40, 41**).

---

<sup>99</sup> Ver en la **3ª parte**, capítulo XV



De la importancia subrepticia del agua en todos los órdenes de la vida diaria como en los grandes acontecimientos históricos yo concedo crédito a tres aspectos, fundamentales pero no únicos: la fundación de la ermita primitiva, porque antes se había buscado un lugar con una buena fuente de agua; la potencia simbólica y estructurante del territorio; y la mezcla entre legendaria y vital con que mis informantes en la inmensa mayoría de las ocasiones terminan hablándome del agua.

El sitio no ha sido nunca abundante en cursos ni veneros de agua, sin embargo es el elemento más presente (en el imaginario, en las transacciones, las herencias, las conversaciones); y desde luego, de lo que antes fue, ahora no queda ni la sombra. Las pruebas de esta frustración nostálgica son abrumadoras. Hay, en el breve curso de la Rambla, desde su nacimiento hasta su desembocadura en otra rambla principal que ya es río y que a su vez vierte –o mejor, vertía- sus aguas en el Almanzora, y que abraza en una inmensa hoz el santuario, apareciendo así como un gran recurso simbólico geohidrológico (el Santuario está, literalmente abrazado por la rambla), existen siete molinos harineros y al menos un número igual de fuentes. No tengo que decir que ninguno de los molinos funciona ya, que casi todos están despojados de sus ingenios de molienda y exhiben la nobleza de sus esqueletos a la intemperie; de las fuentes cabe decir lo mismo, todas se agotaron, excepto un par que aguantan el paso de los siglos desérticos y áridos, y en los años de lluvias benevolentes hay otras dos que despiden tímidamente un chorrillo imperceptible de riqueza líquida. No obstante hay que suponer unos buenos caudales en otros tiempos, los molinos hidráulicos harineros requerían un buen brazal de agua, y más si se trata de tantos molinos en un espacio tan pequeño; aunque el agua que los movía podía ser acumulada en una gran alberca –pantano- anterior a la situación del molino, las entradas de agua a ese estanque no podían ser escasas, pues un molino en rendimiento tiene por fuerza que utilizar una ingente cantidad de agua, que luego pasaba al siguiente.

Los molinos se instalan a lo largo de las riberas del curso principal, y se va desviando el agua conducida a través de acequias para alcanzar un nivel superior al del molino y aprovechar así la fuerza de la corriente, y no sólo para la tarea principal de la molienda sino en otros menesteres del molino relacionados con ella, lavado del cereal: funcionamiento del sistema de poleas, garruchas, trócolas, polainas y elevadores, y hasta el giro de las piedras de amolar en las que se afilaban las herramientas de picar las piedras de muela. El molino es un mundo complejo en el que se entremezclan los ingenios mecánicos elementales, los artilugios hidráulicos acompasados con el murmullo incesante del agua en el cárcavo, el olor pajizo de los cereales y la conversación despreocupada de los parroquianos. Solían funcionar durante toda la noche para evitar el malestar del polvo y el calor del día y además porque los arrieros recogían la molienda muy temprano, para empezar su jornada, y la dejaban muy tarde, después de las labores del campo. Los

recuerdos que con más nostalgia se rememoran no son los relacionados con el santuario porque aunque funcionó como la Parroquia de todas las aldeas cercanas siempre fue muy peculiar y no se propiciaron en demasía los bailes de ánimas, las misas de gozo o los aguilandos ni las demás músicas de la cuadrilla de la Hermandad de las Ánimas, y parece que siempre hubo una contención en la euforia de los bailes, puede que lo impusiera la solemnidad del edificio, más simbólica que real, al contrario de las bulliciosas iglesias de los pueblos de alrededor, los recuerdos más vivos, como digo, son los que tiene que ver con la vida en el molino: la abundancia de agua y de cereal contagiaba una alegría epidérmica, natural. De hecho, más se recuerda el baile en el pequeño ensanche del molino o del cortijo que en la explanada del santuario.

Uno de los textos que más ha sintonizado los ángulos dispersos de las ciencias sociales en sus propuestas sobre el agua, como símbolo y como recurso o en su complejo entramado, ha sido *El agua. Mitos, ritos y realidades*, coordinado por J. A. G. Alcantud y A. Malpica. A esta aportación ha de reconocérsele el valor de haber aunado puntos de vista disciplinares que muchas veces han sido divergentes y que ahora aparecen aquí como complementarios. La geografía y la geografía humana, la historia, economía, política y por supuesto antropología y sociología (incluso historia de las religiones, etc.) han tenido un foro muy oportuno para expresar sus conclusiones. De entre los capítulos que lo integran me interesa entresacar algunos criterios que interesan especialmente al argumento de esta parte de mi trabajo.

Podría pensarse que la moderna percepción del agua, en sus múltiples dimensiones, ha devenido algo desritualizado o, quizá más, desmitologizado, sobre todo ahora que se ha convertido en un referente principal de la política con sus planes hidrológicos y sus trasvases faraónicos. Esta actitud parece ser un síntoma y puede argumentarse incluso que se trata de una exigencia de nuestro tiempo. En mi etnografía constato que se produce un hecho cuanto menos curioso en lo que se refiere a la relación perceptiva de los habitantes de la Rambla y el agua. En primer lugar se puede significar que aunque ellos conocen perfectamente la importancia del agua como recurso, y saben perfectamente –en este caso de los límites del desierto, más que nadie- que se trata de un elemento imprescindible, esta dimensión no aparece de manera palpable sino que se diluye

en esa especie de relajación con el medio que, como vengo sosteniendo, caracteriza el comportamiento genérico de los habitantes. El medio siempre ha sido adverso. Aquí, esa extendida teoría ecológica que contempla la vida como una eterna lucha con el medio, al que cualquier ser tiene que adaptarse, tiene pleno significado. Pero por esa adversidad del medio, precisamente, su percepción es relajada: ello significa que es imposible descubrirlo como paisaje; que sus componentes (el escaso arbolado, el agua, las suaves colinas, las abundantes plantas aromáticas, los vegetales utilizables como el esparto, la anea, etc.) no entran en una dimensión de disfrute, no se valoran más que como procuradores de más trabajo. Ahora bien, los componentes ‘naturales’ del paisaje son en todo caso inseparables de los componentes sociales/culturales. Un bancal es a la vez un elemento perfectamente desapercibido y un símbolo/recuerdo de una vida de fatigas y de trabajo. Es el lugar del sudor y la representación de la desigualdad; el soporte de la única vida posible y conocida; y, eso mismo, la única vida posible y conocida.

Si en mis conversaciones con hombres o mujeres pregunto o sale a colación la fuerza y hermosura del paisaje (porque en realidad es hermoso, sugestivo, imponente), ellos y ellas me miran extrañados, como si se tratara de un disparate, es incomprensible que pueda decirse eso de unos lugares tan próximos a la dureza de la vida. Mi reflexión gira hacia las formas distintas, muchas veces inencontrables y enfrentadas, de percibir el medio. El símbolo religioso, que desde su atalaya todo lo domina y preside, aparece solemne por encima de las cuitas y de las penalidades de los de allí, e indiferente y hasta amenazante con los descubridores absortos de tan incitante paisaje. Uno de los ingleses que primero se instalaron por estos pagos y que práctica a menudo parapente lanzándose desde las alturas que rodean el Santuario me confesó un día que aquel edificio le inquietaba, que “parecía un vigilante”.

En la introducción al mencionado libro sobre el agua dicen los autores que “a partir del triunfo de la razón moderna las prácticas populares de los usos del agua quedaron relegadas a la eficacia simbólica, desterrándolas de la razón práctica” (Alcantud y Malpica, 1995). En esa especie de universo imaginario que según ellos domina como una atmósfera especial toda la percepción de elementos necesarios, se daría un sometimiento de la dimensión práctica a los mecanismos inconscientes e inmanejables de los símbolos. Pero yo creo que no es exactamente así. El agua, su uso como recurso y como fuente de vida, se

somete claramente al dominio del sentido común, “bivalente para el mundo de las ideas y de la materia”, pero no interfiere en el entramado de la cotidianeidad, simplemente está ahí, latente, pero sólo adquiere peso cuando es específicamente convocada a la conversación o al tema del que se habla. Y sin embargo, no deja de ser un referente siempre presente, y quizá por eso mismo siempre obviado. De la misma manera que nunca se reconoce -o se puede inferir de las palabras- un cariz simbólico o representacional y sin embargo existe, y existe como una evidencia.

Al fin y al cabo toda esta cuestión aparece como una reproducción, a escala social, de la relación simbólica y pragmática que se mantiene entre el agua y el pequeño universo religioso del Santuario. Como ya he dicho, el agua no es estrictamente un elemento simbólico de El Saliente: no consta, no aparece como tal. Sin embargo, en la literatura documental de la fundación del santo lugar su invocación y su presencia ocupan un lugar preeminente. Especialmente en el libro de Gil Albarracín y García Campra.

No existe ninguna duda de que el agua, como tantas veces se ha dicho en este y otros textos, es un elemento fundamental en la estructuración, distribución de la propiedad y habitación del territorio; como tampoco lo hay de que existe una metarrelación social del agua que la convierte, además de por sus características de recurso necesario, en un referente simbólico de primer orden. El proceso de clarificación de estos órdenes relativos al agua es muy parecido al de la propia devoción mariana de El Saliente.

Quiero decir, que con la aparición de los textos de carácter científico de finales de los 80 y los 90, se produce un efecto muy parecido en lo que a los procesos cognitivos que despliega el conocimiento antropológico respecta en torno a la devoción y al agua como elemento estructurante y simbólico. Como he señalado más arriba, es fundamentalmente en el libro de Gil Albarracín y García Campra donde se reproducen una serie de documentos notariales como:

- “Condiciones del convenio entre diferentes hacendados de la Rambla del Saliente sobre la saca y distribución del agua de la Rambla de las Tenadas”, de 1775
- “Relación de Hacendados de la Rambla del Saliente interesados en las aguas de la Rambla de las Tenadas”, de 1768

- “Condiciones de la concordia entre hacendados de la Rambla del Saliente...”, de 1768
- “Condiciones de la concordia entre los hacendados de la Rambla del Saliente y otros a fin de sacar las aguas que dicen de Tarugo, en el término de la villa de Vélez Rubio”, de 1774

Y otros más, entre otra serie de documentos históricos que ponen de relieve la enorme importancia en esa tesitura de estructuración y ocupación del territorio (como son los de distribución y uso de tandas), o una estupenda “Tabla cronológica de hechos relacionados con las obras hidráulicas en Albox durante el siglo XVIII”, o aún más, la enumeración de todos los pagos<sup>100</sup> de regadío que existían en las Ramblas del Saliente y de Albox durante ese mismo siglo, en la que aporta numerosa documentación histórica sobre ellos, de los que el antropólogo, o el historiador de las ideas, debe sacar conclusiones de relación con el plano simbólico y representacional, y establecer así que ambos planos se alimentan mutuamente. A imagen de cómo los textos relativos a la fundación del santuario y a la instauración de la devoción mariana funcionan también en el imaginario popular alzándolos a la categoría de símbolo.

Cuando en la puesta en práctica de mi necesario ejercicio etnográfico consigo crear un momento, en la conversación con mis informantes, en el que éstos después de un breve periodo de distensión pueden hablarme con franqueza de eso que yo he denominado en este texto ‘relaciones de vecindad’ con lo sagrado, ineludiblemente sale a colación las interrelaciones que se entablan con el agua como elemento presente, de relación y de tensión. La gente ha aprendido con cierta rapidez que la explotación acuífera de un nivel anterior mengua el caudal freático de los niveles inferiores, una ley física inapelable que no es del todo justa pues muchas veces los niveles de las capas subterráneas no se corresponde exactamente con las vertientes de la superficie. Pero eso no quiere decir que la ley física elemental del agotamiento de recursos no haya sido comprendida.

---

<sup>100</sup> Etimológicamente el término ‘pagano’, de tanta significación en la historia de los procesos de secularización, procede del latín <pagus-i> que da directamente el castellano ‘pago’, que viene a ser toda la extensión de terreno, preferentemente plantada de viñas, que se riegan con la misma acequia.

Otro ejemplo etnográfico, en el que en buena medida cuenta la memoria de acontecimientos no muy lejanos en el tiempo, puede darnos una clave de lo que quiero decir. A principios de los años setenta del siglo que acaba de finalizar, el municipio de Albox vivía un muy venturoso despegue económico: proliferaban los concesionarios de automóviles, camiones y maquinaria pesada (lo cual fue en ese tiempo un indicativo muy fiel del crecimiento de la riqueza); la población crecía a buen ritmo gracias a la llegada de gente de zonas rurales y las constructoras (otro de los indicativos fiables) desgranaban su actividad con un ritmo envidiable para otros municipios próximos, que en algunos de los casos tenían previsiblemente más potencia económica que nuestro municipio en cuestión; se hablaba de una de las flotas de camiones más importante del país; un buen número de sucursales de bancos y cajas de ahorros habrían sus puertas para asombro de la población; el casco urbano, hasta entonces con sabor a relativa importancia histórica, se modernizaba y extendía; las medias barajadas siempre en los porcentajes de crecimiento eran por primera vez optimistas con causa: número de automóviles por familia; casas en propiedad, renta media *per capita*, etc.). Todo este crecimiento de la riqueza vino acompañado, no sé exactamente en que relación causa efecto, por la excavación y puesta en uso de cinco grandes pozos con unos caudales por minuto de ensueño. Se habló del milagro del agua con reminiscencias bíblicas, como un nuevo trabajo titánico parecido a lo que en ese tiempo se comentaba del milagro israelí de reconversión agrícola del desierto, un caso en verdad muy parecido al que pretendidamente se daba aquí. Los campos pardos de El Campillo, La Boquera, Los Cerricos, La Yegua y la Rambla del Saliente Alto exhibían las blancas casetas de los pozos que asomaban a las agradecidas superficies agrícolas como un iceberg, pues aquellas casetas encaladas y menudas anunciaban el triple de riqueza en el subsuelo; los tendidos eléctricos que les proporcionaban la necesaria energía para que pudieran manar aquellos chorros como milagros eran mensajeros metálicos de prosperidad, modernidad y riqueza. Se construyó, desde el primer pozo hasta Albox, una acequia con un caudal que sin la evidencia de los pozos allí hubiera parecido quimérica. El agua, sin temores de escasez, corría por primera vez en la vida, si obviamos las viejas leyendas de los jardines de Al Andalus y del río Almanzora regador de huertas de azahar, con una abundancia que verdaderamente abrumaba. Se vivió aquel sueño imposible con verdadera euforia por todos. Si acaso me queda la duda, para no pensar en esta generalidad, de la tradicional reserva de

los habitantes de la Rambla, para los que hasta una evidencia tan grande parecía preocuparles, como con la certeza de que los milagros nunca son tan ciertos o en cualquier caso no duran siempre: el tiempo vino a darles después en buena parte la razón.

Este acontecimiento de la historia reciente de estos sitios tiene mucha más importancia de la que en un principio cupiera otorgarle. No se trata sólo y en absoluto de un fugaz espejismo de riqueza –hay que recordar siempre que, aquí, agua es riqueza, sin ambages-. Ese ‘espejismo’, en lo que a la mayoría de los habitantes de La Rambla concierne, fue un reforzamiento más de su desencanto del mundo, una certidumbre más para aval de su actitud vital desconfiada y prudente, quizá un punto resignada. El agua a borbotones, menguando irremediamente su caudal año tras año, vino a consolidar una mitología existente, a certificar la validez del mito, a acreditar la naturaleza de esa ambigua pero indudable relación de todo lo físico con lo sobrenatural: el agua lo más tangible y necesario y a la vez lo más irreal y metafísico.

Ahora, cuando asisto a alguna manifestación contra la nueva perforación de pozos, que como he dicho son los actos sociales más extremos y reivindicativos de cuantos se dan, recuerdo las lecciones bien aprendidas, la fe innecesaria, la inexistencia de milagros...

Las ciencias sociales han puesto de relieve la importancia del estudio de los sistemas y diseños de irrigación, y como es lógico no sólo en su vertiente económica, ni siquiera en sus aspectos más tangibles y aplicados, sino porque esos diseños y sistemas encierran en pequeña escala un calco de muchos aspectos jerárquicos y de organización y estructura de cualquier agrupacionamiento humano. Carlos Marx basó parte de sus teorías sobre la estructura social y la lucha de clases en ejemplos etnográficos de Bali relacionados con los sistemas de uso y propiedad del agua (F. Delpech, 1995). Más allá de los usos consuetudinarios, incluso de la misma propiedad del agua, de los entramados históricos de los alporchones árabes, de las herramientas y de toda la cultura material ligada al agua como recurso, hay siempre una especie de lectura semiótica en virtud de la cual la simbología emanante de la relación grupo humano/agua dice mucho más de la estructura invisible, de la lógica interna que dijera Lévi-Strauss de ese grupo que muchas de las descripciones etnográficas que pudiéramos hacer de ellos.

Considero, por todo ello, acertado el contenido y el título de uno de los capítulos del libro que analizo en este capítulo: “Las tramas del agua (el agua como metáfora viva)”, de Pedro Antón Cantero. En el que, recurriendo a lo dicho por P. Ricoeur sobre el poder de la metáfora para extender ideas sobre el significado de las acciones sociales, expresa:

“Si la metáfora no añade nada a la descripción del mundo, al menos aumenta nuestros modos de sentir; es la función poética de la metáfora; ésta descansa también en la semejanza, pero a nivel de los sentimientos; al simbolizar una situación por medio de otra, la metáfora ‘infunde’ en el corazón de la situación simbolizada los sentimientos vinculados a la situación que simboliza” [Ricoeur, *La metáfora viva*] (P. Antón, 1995).

Efectivamente, yo creo en una doble dimensión del efecto de la metáfora: por una parte, su ubicación en la realidad misma, pues, como he querido reflejar, las relaciones humanas con el universo conceptual y material del agua son en muy buena medida de carácter metafórico; y por otra, la forma en que el lenguaje metafórico es el único posible para desvelar ciertas claves semióticas en la observación social; digamos, haciendo caso a la propuesta de R. Jakobson sobre la función expresiva del lenguaje metafórico frente al metonímico, que hay ‘realidades’ –‘situaciones’, según la terminología de Ricoeur- que no pueden contarse de otra manera. Cuando alguno de mis informantes, o cualquier otro vecino de la Rambla, discute con alguien sobre algún aspecto conflictivo, de los muchos que hay, sobre el agua, bajo la apariencia de ser un asunto absolutamente cotidiano, tangible y práctico, en realidad se ponen en juego toda la carga memorística colectiva y todo el peso histórico perceptivo de la influencia del agua en el imaginario y en la necesidad de toda la comunidad en cuestión. Metafórica es la expresión de ‘criar guijarros’ o ‘criar tormos’, que se dice cuando la tierra ha perdido irremediablemente el beneficio del agua, por los motivos que sean. Metafórico es ‘sembrar en un eriazo’; como lo son también las expresiones ‘morirse de sed’, ‘pelar espigas’, ‘no servir ni para pasto’ y otras muchas por el estilo. Y no digamos cuando a una situación conflictiva, que además trasciende la relación de intimidad vecinal como es la que pueda darse entre los habitantes de la Rambla



o de éstos con el Santuario, se añade el hecho de la confluencia de grandes intereses. Me refiero al problema ciertamente complejo y, en muchas de sus partes, contradictorio que se ha generado con la plantación y explotación extensiva de lechugas y otros productos tempranos por empresas exportadoras de las que tanto abundan ya en la región. Y digo contradictorio por el hecho simple de que al crear algunos puestos de trabajo eventuales, fundamentalmente de recogedores y plantadores, ponen en una seria situación de enfrentamiento a los que tienen una visión general del problema del agotamiento de los recursos hídricos con los que sólo ven el rendimiento inmediato: la paga escasa pero puntual a fin de tajo. Y esta es otra cuestión que sólo es posible entender con una explicación metafórica.

Cuando el espejismo de los años setenta reinaba en el imaginario común, la respuesta fueron grandes obras al estilo de la magna arquitectura hidráulica histórica. Esa también fue una metáfora en la relación agua-tierra-hombre. Ahora se mira con recelo y auténtico miedo al desierto cercano y amenazante; y no me negarán que hay pocas metáforas tan eficaces, contundentes y hermosas como el desierto.

Lo que a los habitantes de la Rambla, y en general de toda la zona subdesértica que es el cuadrante sureste de la Península Ibérica, se les representa cuando asisten, no sin cierta extrañeza, a la evidencia de que el agua es un gran, un enorme problema para la población mundial, es una reproducción de sus propios problemas de siempre; se sienten, por así decirlo, hermanados con el resto de la humanidad que sufre las graves carencias relativas al agua.

En esta zona no se produce ninguna de esas fiestas de ‘exorcización’, o en todo caso de catarsis colectiva, que tienen como elemento central y circundante al agua. La más cercana es la que se celebra en la comarca de Baza<sup>101</sup> en torno a una festividad de más envergadura como es la de ‘El Cascamorras’. Aunque no conozco con exactitud cuando se incorpora el agua a los elementos de esta fiesta, que en estos años reestrena plenitud, y ni siquiera si se trata de un elemento sustancial a la fiesta misma desde sus orígenes, lo cierto es que cabe relacionarla con las muchas fiestas en las que el agua es un elemento presente y

---

<sup>101</sup> Una pequeña ciudad de la actual provincia de Granada, distante unos 70 km. del santuario, que los hermanos Fernández Ortega incluyen en la geografía devocional de la Virgen de El Saliente

siempre irrenunciable<sup>102</sup>. Colindante con esta Comarca de Baza está la de Huéscar, en la que también, en una de sus fiestas, se vuelve a encontrar el agua como un elemento simbólico de primer orden. Es la fiesta de “Las Santas”, en la que se homenajea a las santas Alodía y Nunilón, que una vieja tradición relaciona con la repoblación de estas tierras por personas procedentes de Navarra después de la expulsión de los moriscos, expulsión y guerra que en esta comarca en particular fue muy cruel, larga y violenta. En un momento de la Romería de Las Santas, en el que la procesión tiene que vadear un pequeño arroyo, se produce un intenso juego festivo catártico con el agua: al grito de “¡al agua Santas benditas!”, la procesión se introduce con las andas que sostiene el trono de las Santas literalmente en el agua y, dentro de ella, los participantes en la procesión ‘juegan’ con el agua hasta quedar calados<sup>103</sup>.

Hay claramente una dimensión simbólica del agua como purificadora, limpiadora de las manchas (los pecados) del alma y del cuerpo. Es una simbología analógica más que arbitraria, y por supuesto la primera fuerza representativa del agua. Sin embargo, hemos de admitir que el agua es el elemento natural que más intensamente y con más variedad de formas extiende su empleo y su poder simbólico. El paso bíblico de las aguas del Mar Rojo es de una enorme simetría con los teorizados ‘ritos de paso’ de A. van Gennep; para la simbología esotérica el agua tiene un desbordado poder, representa el origen acuático de la vida en el planeta; la paleoantropología devela en sus continuos descubrimientos recursos de navegación de los primitivos humanos que hace unos años nos parecían imposibles y eso lógicamente ha tenido un lugar mitológico y legendario en la memoria colectiva; hay incluso teorías sobre la evolución humana que sitúan el origen del hombre en el medio acuático, pero que no se refieren a ese origen acuoso y marino de las primeros cuerpos pluricelulares, sino particularmente a la especie *homo*. Tres cuartas partes de nuestro cuerpo son agua, como tres cuartas partes del planeta Tierra son agua, luego no es una cuestión baladí, y por ello no es de extrañar esa potencia del agua por representar y simbolizar las imágenes que conforman el universo mental humano. En el lenguaje de Lévi-Strauss, podríamos decir que el agua es absoluta ‘eficacia simbólica’.

---

<sup>102</sup> Demetrio Brisset analiza estos aspectos en su libro *El ‘cascamorras’, una fiesta granadina* (Universidad de Granada, 1991)

<sup>103</sup> Han escrito sobre la simbología múltiple de esta fiesta Javier García Castaño y J. A. González Alcántud en sendos artículos publicados en *Gazeta de Antropología* (revista virtual de la Asociación granadina de Antropología)

La existencia precaria del agua, su escasez abrumadora, la ‘pertinaz sequía’, que se decía con premonición agorera en otros tiempos políticos no muy lejanos y para justificar otras carencias también, han modelado en esta región un compendio simbólico que apenas tiene que ver con el de otras partes. Es impensable, por ejemplo, los ritos que contienen juegos de derroche de agua. El agua se invoca, o sencillamente se habla de ella con esa serenidad entre resignada y expectante de las cosas que se saben intuitivamente esenciales, necesarias, imprescindibles, pero a la vez residen en el reino de lo cotidiano, común, consuetudinario... se habla de ella con esa naturalidad de lo próximo, vital, pero por ello desapercibido, desatendido. De ahí ese final abierto y plural, heterotópico, que sintetiza tanto ese lugar común del agua como patrimonio y fuente de vida, como la pluralidad de usos y sentidos que tiene este recurso, y que es necesario congeniar.

En mi intención de encontrar matices entre la percepción que de este elemento tienen los hombres y las mujeres, porque creo que verdaderamente se dan ciertos rasgos en esa percepción que hacen posible hablar, no sin cierta precaución y en términos generales, de una diferencia de género, no hace mucho una mujer a la que yo requería su impresión sobre este bien tan necesario, y después de haber hablado con su marido y otros vecinos en forma circunspecta sobre los ‘graves problemas’ que se derivan casi ineludiblemente de todas las cuestiones relacionadas con el agua, su distribución, la ‘propiedad’, la escasez, la previsión y la necesidad, etc., Fidela, que así se llama la mujer, y que ya me había confesado la ‘alegría’ que representa hacer las tareas relacionadas con el agua, fundamentalmente lavar la ropa, cuando ésta corre en abundancia, “en un buen chorro”, decía ella, me dijo algo que no dejó de darme vueltas en la cabeza durante un tiempo, a pesar de su aparente sencillez y de su posible irrelevancia: “hombre –me dijo-, esto de que ahora abres un grifo y tienes toda el agua que quieras es una cosa muy hermosa, ya pueden cobrar por ella, porque hay que ver lo que se ha sufrido con tanto ajeteo de agua ‘pa’riba’ y ‘pa’bajo’”. (foto 35)

Yo recordé entonces una situación parecida, cuando hablando del sentido de la vida moderna y de cómo los enormes cambios lo habían transformado todo, Francisco Alonso me espetó, que todo ello estaba representado en un único gesto, el que con más rapidez habíamos aprendido y sin el que en adelante sería difícil vivir, darle al ‘botón de la

luz' (se refería al interruptor). Inmediatamente pensé en cómo los símbolos se instalan a capricho obviando a veces lo importante de las cosas y de los hechos para depositarse en un gesto o en un detalle en apariencia sin importancia ninguna. La indicación de Francisco era demoledora, como la de Fidela. Y ello por la enorme condensación de sinceridad simbólica que me habían transmitido.

No se puede decir que a los hombres les haya importado poco la aportación de agua para las necesidades domésticas o que hayan desatendido esa tarea ineludible en estas zonas de aridez casi extrema. Las mujeres se han llevado la mayor parte del esfuerzo añadido que requería llevar agua a la casa, y digo que los hombres no han sido ajenos a esto porque cuando había que rellenar la cantarera, la mayoría de las veces era el hombre el que se hacía cargo de ello ayudado de su burra o mula emparejada con sus aguaderas. Esto se ha seguido haciendo diariamente hasta hace unos diez a quince años (aproximadamente) en que se instalaron las redes de agua corriente; casi a la vez que la instalación definitiva de la luz eléctrica, que se generalizó también en esos años. Es fácil entender lo que la luz eléctrica o el agua corriente supusieron para estas casas, y no sólo porque estas estuvieran ubicadas en el medio rural, porque de igual forma sucedió en los pueblos unas décadas antes. Y así mismo, tampoco es difícil entrever que el interruptor de la luz o el grifo del agua empezaran pronto a condensar significados simbólicos de gran magnitud, aunque a esto hay que añadir el parámetro tantas veces comentado de que la enorme velocidad de los cambios y su vertiginosa sucesión y superación no ha impuesto una incisión duradera de estas construcciones simbólicas en el imaginario común. No, su vida simbólica es efímera, pasajera, y además apresurada, como las características que adornan los propios cambios. En el espacio de una generación lo más desconcertante e inexplicable, y lo que más repercusión ha tenido en el imaginario personal y colectivo ha pasado a convertirse en objeto cotidiano y manoseado.

“Los agricultores hortelanos de estas latitudes se veían obligados a represar un agua escasa en balsas, albercas y aljibes, por carecer de verdaderos ríos. Agua procedente en su mayor parte de fallas y de circulación cárstica, que aflora en fuentes de mayor o menor importancia. Agua rambliza también, que tenía su origen asimismo en fuentes y sobre todo en las escasas lluvias que rompían momentáneamente la aridez característica del

ambiente; o si la rambla se llenaba, todo eran catástrofes para el agricultor del país, puesto que las avenidas se llevaban las mejores tierras”. Reproduzco este texto de José Luis Martín Galindo que aparece en un curioso y a la vez magnífico libro que intenta ver el papel de la historia en la configuración del paisaje. Pero, además, nos interesa especialmente este retrato que especifica la característica del regadío en estas zonas ramblizas. Es pues un semblante del funcionamiento común y de la conformación general. La especial configuración geológica de estas ramblas impidió la implantación de la agricultura de secano, generalizada por los repobladores castellanos después de la reconquista consecutiva de los reinos andalusíes. Esa modalidad es muy reciente en nuestra zona precisa de estudio, concretamente hasta que alrededor de los años 70 se pudieron utilizar los tractores de cadena. De todas formas las superficies de secano, ganadas literalmente a los cerros y colinas, se destinaron casi exclusivamente a las plantaciones de almendros y en menor medida, al contrario de otras zonas, a la producción cerealística.

Mientras redacto estas páginas se produce el enésimo brote de conflicto entre los usuarios y los explotadores de los pozos que circundan toda el área norte de la Rambla de El Saliente que es coincidente con el sur de Los Cerricos. Todo el mundo sabe que la enorme escasez de agua en todos los cauces y embalses de la Cuenca Hidrográfica del Sur está llevando a la esquilmación y agotamiento sistemático de los pozos (que como ya he relatado fueron perforados en los años 1970). La lucha es encarnizada. Los que explotan los pozos para regadío perforan sin la debida licencia y prefieren pagar posteriormente la multa que les es interpuesta por la administración: mientras se realizan los trámites y el toma y daca de las reclamaciones e impugnaciones, ya han conseguido su propósito; y otras veces, como es el caso más reciente, bajo la excusa de una solicitud de limpieza de los anillos y las bocas de los pozos lo que se produce es una nueva perforación o sencillamente una profundización en la ya existente. Los usuarios montan guardia día y noche en varios de los pozos amenazados de alteración e incluso, en esta última ocasión se contratan los servicios de guardas jurados. El conflicto es evidente y se plantea en términos de desarrollo de los cultivos extensivos de hortalizas contra el ahorro de agua potable y de recursos hídricos. La primera opción tiene a su favor, como ya he dicho, el argumento de la generación de riqueza agrícola, reflejada en un buen número de jornales y en abundante materia prima

para las empresas envasadoras de la zona. La segunda, es económicamente más débil pero su posicionamiento social, impregnado de simbolismo, es enormemente más poderoso (**fotos 42, 43**).

## CAPÍTULO XI

### **ESTUDIO DE LAS COSTUMBRES**

Al planteamiento de mi estudio antropológico le interesa una percepción continuada de las costumbres. Recapitulando brevemente: si mi objetivo es notar en la superficie social actual del campo poblacional que he delimitado, en torno a un referente devocional histórico y de señalada vigencia todavía, el peso, esto es, la influencia de los grandes paradigmas de reificación en la memoria colectiva, o dicho de otro modo la tarea de intentar advertir, detectar en qué signos de nuestro mundo coetáneo puedo identificar esos grandes paradigmas, fundamentalmente el que englobamos bajo la noción de secularismo, tengo por fuerza que establecer una secuencia continuada que me deje ver cómo ha evolucionado desde tiempo histórico la respuesta social al conjunto de acciones, representaciones e imágenes que llamamos costumbres. Valiéndome para ello, necesariamente, de un estudio histórico conectado a una observación atenta del pulso social vivo. Ambas aproximaciones me son proporcionadas por la gnoseología, la aspiración de conocimiento: en la primera, el estudio histórico, con sus recursos apropiados, el estudio profundo de los documentos históricos, la lectura hermenéutica de los textos, y algunas fuentes orales autorizadas; en la segunda, con los métodos con que me auxilia la antropología, la conversación y la observación.

Este capítulo va a constar de manera obligada, entonces, de dos partes. Una que versará sobre cómo la antropología y la historia de las mentalidades han venido considerando teóricamente el concepto de costumbre; y otra que intentará proyectar un retrato de algunas de esas costumbres que cumplen el cometido inicialmente propuesto: conectar la dimensión histórica con el tiempo presente para ver qué dice sobre la existencia del parámetro científico-histórico de la secularización.

### **La antropología en el estudio de las costumbres**

Costumbres, hábitos, conductas pautadas... Queramos o no la Antropología se ha constituido preferentemente como el estudio de las costumbres. La etnografía, incluso rememorándola *avant la lettre* de su propio significado moderno, la curiosidad ya antigua por la descripción de la diversidad, es fundamentalmente el estudio, la preocupación por la descripción de las costumbres. El hombre es un animal de costumbres, se ha dicho hasta la saciedad. Y aunque la última antropología parezca querer despejarse de esta rémora y propiciarse unas perspectivas de observación y descripción que superen todas las mediaciones ideológicas, no parece que todas las ciencias sociales contemplen esa especie de necesidad como una ideología. ¿Acaso debemos pensar que cuando hoy se dice que la antropología tiene que estar más atenta a la naturaleza misma de las relaciones que de forma más o menos espontánea, accidental o circunstancial surgen o se dan entre las personas, que no de las formas en que éstas se organizan, estamos diciendo que por fin se supera esa dimensión que hemos venido considerando intrínseca a una observación social como disciplina científica, esto es, como curiosidad que se satisface con el conocimiento ordenado? ¿O resulta, por el contrario, que sencillamente no puede ser de otra manera y que cuando hablamos de la conducta social del hombre ya sustancialmente hablamos de procesos que forzosamente se convierten en costumbres?

El término etimológico al que se remonta María Moliner (no así, curiosamente, J. Corominas) es el de <suus>, literalmente ‘suyo’, y de éste procede <suére> (‘tener costumbre de’), y de esta forma ya verbal se deriva <consuésere> (‘acostumbrar, habituarse a’), y de aquí, ya finalmente el sustantivo <consuetudo-udinis>



que significa 'costumbre, uso, hábito'. 'Se', la forma del acusativo del pronombre reflexivo de tercera persona, es junto con sus otras versiones, 'sí, su, suyo, consigo', la tercera persona por antonomasia. La progresión etimológica desde la tercera persona hasta el nominativo es clara; y si nos fijamos mínimamente apreciaremos en ella –en la progresión– toda una metonimia de la propia preocupación antropológica. Ver en el espejo del otro (la tercera persona) un reflejo de lo que yo mismo soy (sustantivo); ni siquiera ya en la segunda persona, tú, porque de alguna manera se sitúa muy cercana al mí, al yo. La antropología siempre ha estado en ese tránsito, en esa tesitura de ver en el espejo del otro lo que se debe saber de sí mismo, por eso no es precisamente el motivo de preocupación que a la observación antropológica se la tache de especulativa, porque en realidad lo es.

La costumbre es la medida de la condición humana, y su naturaleza se reafirma cuando el instinto repetitivo transforma un acto fortuito, espontáneo y contingente en una pauta, en una costumbre.

Conviene recordar aquí un segundo plano, siempre presente, de lo que pudiéramos llamar la antropología mítica. Aunque esta noción se ha relacionado siempre con las primeras aportaciones impregnadas de cientificismo evolutivo que se produjeron desde finales del siglo XVIII hasta bien entrado el XX. La figura inicial de esta etapa estaría representada por el Padre Lafitau, que llevó a cabo una verdadera etnografía con los tantas veces visitados iroqueses. La línea abierta por el abate francés fue seguida casi con entusiasmo incontenido por los Morgan, Maine, Bachofen, MacLennan, Tylor, Murdock... que se debatían entre lo intrigante y sugestivo del trabajo de campo entre 'salvajes', que incomprensiblemente parecían tener estructuras sociales tan complejas, al menos, como las de la propia sociedad americana de la época, y los trabajos de investigación documental, lo que se llamó 'estudio de gabinete'. Todos seguidores de las nuevas perspectivas científicas abiertas por Darwin y Spencer. Como digo, a ese período de 'despertar científico' y de encuentro analítico con los 'otros' lejanos, exóticos, salvajes, constituidos en sociedades simples según el lenguaje de la época, es a la que hemos venido llamando 'de los grandes relatos' o 'edad mítica de la antropología' y otros eufemismos parecidos, y se ha venido ligando muy a menudo con lo que conocemos como establecimiento definitivo de la antropología como disciplina científica, es decir, a aquellos pioneros preocupados ya por la

sistematización y el análisis científico hay que añadir a los que verdaderamente lo llevaron a la práctica: Boas, Kroeber, Mauss, Malinowski, Mead...

Esa es la edad mítica de la antropología científica; sin embargo aquí, cuando invoco esa noción, quiero anticiparme mucho a ese tiempo inmediatamente anterior a nosotros mismos y en cuya estela se encuentran aún los estudios y las progresiones teóricas y metodológicas de la antropología. En esa edad mítica de la preocupación antropológica reuniré de manera un tanto anacrónica a los grandes descriptores geográfico-culturales e historiógrafos de la antigüedad clásica, a los viajeros de la Edad Media y del Renacimiento y a los expedicionarios (misioneros y naturalistas) que acompañaron a las tripulaciones en las naves en la conquista del Nuevo Mundo hasta la preocupación filantrópica y humanística ilustrada del siglo XVIII con las tesis de Rousseau al frente y el claro antecedente de Montesquieu (pero también Diderot, Condorcet y sobre todo Voltaire).

Hay una teoría sumamente interesante y sugestiva, que yo he encontrado implícita en los textos de E. Gombrich, aunque de la misma forma está en otros tratadistas e historiadores de las ideas estéticas, pero de gran provecho también –aunque en principio pueda parecer paradójico- para la historia de las ideas y del pensamiento antropológico, y fundamentalmente para esa dimensión que podemos catalogar como preocupación etnológica primitiva. A grandes rasgos, esta teoría señala una diferencia cualitativa entre las formas de la filosofía, el pensamiento y el arte griegos y las posteriores latinas, inspiradas en aquéllas pero con su propio carácter de singularidad y especificidad civilizatoria, si es que se pudiera decir de esta manera. La tesis central de esta teoría viene a decir que los desnudos en el arte griego eran una reproducción palmaria de la realidad, en ese sentido, estaban exentos de una perspectiva moral. Eran desnudos sin prejuicio, sin una preconcepción de lo que se quiere proyectar con la obra de arte, es decir, sin intención. En el lenguaje de R. Barthes podría decirse que se producen por analogía más que por arbitrariedad. Son un espejo de la naturaleza en el sentido limpio y estricto de los términos, sin que influyan en su obtención otros parámetros que no sean los de reproducir fielmente lo que la realidad natural ofrece a través de los sentidos o de los órganos perceptivos. Esto, como sabemos, es también una forma de subjetividad pero que no añade aportación intelectual o ideológica. Digamos, entonces, que el arte griego es un intento de reproducir la naturaleza con fidelidad: un desnudo humano –ya ni siquiera, según esta idea, tiene

importancia la diferencia entre masculino y femenino- es una analogía del cuerpo y no un signo arbitrario o la proyección ideológica de aquél. Así podemos afirmar que en el pensamiento y en el arte griego la proyección es más de una representación de la naturaleza embellecida que no una idea estética plasmada como tal. En definitiva, el arte griego representa el cuerpo humano como es (imbuido de los cánones de belleza formal), pero no como quiere que sea.

Por el contrario, en el arte latino no primitivo se produce un avance hacia la arbitrariedad: el desnudo humano comienza a cubrirse con ropajes o con sombras. No digo que no haya grandes muestras de desnudos en el arte romano, que sí los hay. Pero, por de pronto, las diferencias entre el cuerpo masculino y el femenino se van evidenciando desde una perspectiva no estrictamente estética sino también ideal, al fin y al cabo, moral. La representación artística deja paulatinamente de ser una analogía de la naturaleza para empezar a convertirse en un signo, en el que el significante fuerza la arbitrariedad de un significado. Se convierte en signo con todas las extensiones semióticas (y lógicamente semánticas, aunque están dentro de aquéllas).

La hipótesis central en torno a la que se desarrolla la teoría es que de forma pareja al proceso por el cual se quiere conseguir en el ámbito civilizatorio latino (clásico) una gran cohesión social –*avant la lettre*-, o por mejor decir, la forma en que el imperio romano quiere perpetuarse es haciendo ciudadanos de Roma a todos los habitantes de las tierras bajo su dominio, que era como sabemos casi todo el orbe conocido, y esto lo va a intentar, y en buena parte también a conseguir, imponiendo una lengua común. La diferencia es clara: si en el mundo griego eran todavía las ideas las que funcionaban como cohesionante, en el romano va a ser el idioma. La *polis* y la democracia, el estado de las ideas, superado por la *civis*, la lengua y el estado jerárquico.

Llegados a este punto podemos argumentar que en el universo civilizatorio griego prepondera la idea y en el latino el idioma. Etimológicamente y contra lo que pudiera parecer, idioma e idea no comparten lexemas, es decir no son de la misma raíz. De hecho idioma está más cerca de idiota y de idiosincrasia que de idea. <Idea> es un vocablo grecolatino derivado del griego <eidon>, que es hermano semántico del latino <videre>; y según M. Moliner es cualquier representación existente en la mente o cualquier elaboración

de ella por las que se relaciona con el mundo; o representación de un género de cosas obtenida por la abstracción de lo que es esencial en los individuos que la componen

De la misma forma, las descripciones de otros pueblos (extraños) en la Grecia antigua se producen desde la curiosidad innata por lo que existe alrededor, de lo que es por el mismo origen, legitimidad y las mismas circunstancias que lo propio. Se describe lo extraño porque existe con la misma contundencia que lo conocido. En Roma ya existe una jerarquización; se describe a los ‘otros’ pueblos (bárbaros) en relación –es decir en un orden relativo a- con lo que Roma entiende y propone. La descripción griega es desnuda y exenta de mirada moral, la romana ya no puede obviar una comparación intrínseca con sus propios valores, con su moral.

En latín, ‘costumbre’ es <mos-moris>; de donde en castellano ‘moral’. La relación entre los conceptos barajados es, por un lado, clara y, por otro, muy esclarecedora. ‘Moral’, como digo, procede del adjetivo latino <moralis> y éste del sustantivo <mos-moris>. Curiosamente las primeras acepciones de significado de este sustantivo son ‘deseo’ y ‘capricho’, después tienen un significado mucho más acorde con su verdadero uso en español ‘uso’, ‘costumbre’, ‘manera de vivir’. Nada tiene de extraño, o nada debería tener de extraño, el que algunos de los actuales críticos de la observación en ciencias humanas señalen que habría que tener más en cuenta los deseos a la hora de nuestras conclusiones que casi siempre se quedan en la estructura social.

La relación entre moral y costumbre que se nos revela de esta forma la etimología no es baladí. Entre Cicerón y Voltaire, pues, no hay grandes altibajos. Si la moral nace de la observación de las costumbres ello significa que implícitamente viene reconocido el relativismo cultural. Bien distinta a esta observación que, digamos, se desprende de los primeros significados, las evidencias, resulta ser la aportación de Nietzsche al tema. Como se sabe, en uno de sus libros fundamentales el filósofo alemán se ocupa de la contraposición entre los conceptos de ‘bueno’ y ‘malo’, y el asunto de la ‘mala conciencia’, para acabar con un análisis del significado del ascetismo, anunciando así el nuevo ideal del superhombre. He calificado la obra como fundamental porque ya desde el título propone una inmersión en la teoría nietzscheana más trascendente y la que con mayor claridad se ha entendido en el panorama filosófico posterior: *La genealogía de la moral*.

Tanto es así que a la más estimada de las aportaciones del sabio alemán se le llama, con aspiraciones de corriente de pensamiento, ‘genealogía’. La posición filosófica de Nietzsche es nueva, es siempre nueva porque apela constantemente a la perspectiva crítica, luego, nunca duerme, jamás está conforme con lo que se teoriza porque ello supone detener su tiempo –la dinámica, que llamamos en ciencias sociales-. Al filósofo no le interesa la descripción de las fórmulas y los actos sociales en los que cristaliza la moral, para él los conceptos del bien y del mal no son en ninguna medida atribuibles al olvido o al hábito. Todas las claves se encierran en el espíritu crítico histórico. Para Nietzsche hace falta, siempre y continuamente, acudir al espíritu histórico, hace falta recurrir a la genealogía y, más en concreto a la etimología. ¿Qué significan las palabras y cuál es la historia de su metamorfosis intelectual?<sup>104</sup>.

Nietzsche observa que la conciencia “no es, como se cree de ordinario ‘la voz de Dios en el hombre’, es el instinto de la crueldad que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad, descubierta aquí [se refiere a su obra *Ecce homo*] por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura con el que no se puede dejar de contar” (F. Nietzsche, ed. 1997). Para añadir luego, si bien con esa acritud que caracteriza su pensamiento y del que nosotros tenemos que hacer una lectura con ‘espíritu histórico’ –como él hubiera sin duda deseado-, que el ideal ascético, el ideal sacerdotal (en el sentido estricto del término), considerado en su teoría como el más nocivo porque se constituye como ‘puente’ (de ahí ‘pontificado’) entre Dios y los hombres, es el aceptado por falta de otro mejor. En este punto discrepo, modestamente, con el genio nihilista porque no desarrolla una idea metafórica del ascetismo, restringiéndolo exclusivamente al sacerdocio, es decir al compromiso de fe, cuando yo creo que el verdadero sentido del humanismo, con sus ‘sacerdotes’, los humanistas, es un camino ‘todavía’ fiable –el único posible- de controlar la ‘crueldad’ innata, el lado *demens*, y aceptar como condición humana y posibilidad de supervivencia el carácter social como inmanente.

La verdadera alma humana es social, en su admitida inmanencia. Desde luego, en lo que respecta a este punto no estoy en nada de acuerdo con Sloterdijk cuando anuncia

---

<sup>104</sup> Es una reflexión de Antonio Sánchez Pascual en la “Introducción” a *La genealogía de la moral* editada en Alianza Ed.

la ‘muerte del humanismo’, o la imposibilidad de éste de explicar los nuevos retos del género humano, en especial las inexpugnadas posibilidades que se abren con la ingeniería genética (P. Sloterdijk, 2000). Aquí no hay más posibilidad, para mí, que aplicar lo que Gadamer argumenta sobre los cacareados ‘finales’ (en este caso sobre el ‘fin del arte’) tan de moda en los últimos tiempos: “el fin de la incansable voluntad creadora de los sueños y deseos humanos no se producirá mientras los seres humanos conformen su propia vida. Cualquier hipotético fin del arte será el comienzo de un arte nuevo”<sup>105</sup>. Para J. L. Molinuevo cuando Hegel anuncia el ‘fin del arte’ (“para nosotros ya no es el arte el modo supremo como la verdad se procura la existencia” F. Hegel en *Lecciones de Estética*), y parece entonces arrastrar consigo el ‘fin de la estética’, lo que en realidad hace no es teorizar un final, un término, sino poner de evidencia una ‘gran metáfora’ del pensamiento histórico. Su textura metafórica les hace ser verdaderos aves Fénix que renacen de sus cenizas ya que las diversas ‘muertes’ no son sino el preludio de sucesivos renacimientos (J. L. Molinuevo, 1998); lo que anuncia claramente una nueva estética de la receptividad. El objeto artístico no declara verdad por sí mismo y sólo, sino que en el fin de la modernidad ese objeto es sólo verdad cuando se recibe como tal por el que la ‘disfruta’.

No es extraño pues, vuelvo a decir, que la preocupación de la filosofía haya sido preguntarse antes por la verdadera naturaleza de esas acciones que llamamos costumbres, y que la antropología, según mi idea, haya hecho suya esa esfera con voluntad de desentrañarla desde dentro, esto es, desde la propia voz de la costumbre, antes que contemplarla desde afuera como hace la filosofía. Y sólo después de su primera andadura advirtió la antropología que, inopinadamente, la ‘voz’ de las costumbres resulta ser muchas veces palabra espontánea y anárquica, o sea, creativa. Se puede decir, la razón crea la costumbre como referente moral y el lenguaje –la capacidad comunicativa- la rompe en beneficio de una expresión libre del alma. De la armonía entre estos dos polos de la conducta dependerá la supervivencia del género humano<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> Está expuesto en “¿El fin del arte?”, en *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990

<sup>106</sup> Los referentes canónicos de esta cuestión son: Montesquieu, con “De la corrupción” y “Del espíritu de las leyes”, (en *Le droit naturel à l'épreuve de l'histoire: Jean Jacques Rousseau dans la Révolution (débat politiques et sociaux): suivi de Montesquieu dans la Révolution*, Roger Barny, Paris, Diffusion Les Belles Lettres, 1995). Y Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia* ([traducción de Carlos Chies y Manuel Sacristán], edición, prólogo y notas de Palmiro Togliatti, Barcelona, Crítica, 1984); *Ensayos sobre la historia general y sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756) 7 tomos; y *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu*

### La ‘sabiduría popular’, un *dictum* romántico

La visión romántica imprimió el concepto de sabiduría popular; toda la producción y la historia del folclore no es más que la construcción de ese concepto. Quizá la intranquilidad que produce de forma natural en enviciamiento de las costumbres (su relajación o su depravación), que por su propia inercia acaban, como toda institución humana, sufriendo un proceso de perversión, llevara a la forma de pensamiento que llamamos romanticismo a fijar unos referentes ideales inspirados en la ‘bondad’ natural, y de entre los elementos del arsenal iconológico del romanticismo sin duda alguna el que más y mejor responde a esa imagen de la bondad es el campesino, que en una especie de estado virginal que le procura el no haber entrado aún en contacto pernicioso con la ciudad y sus vicios, posee una suerte de inteligencia instrumental no contaminada, que viene a ser consolidada por el continuado contacto con la naturaleza, sus elementos y prodigios, dadores de la verdadera sabiduría<sup>107</sup>.

En principio, y dicho con la mayor crudeza posible, el giro –sabiduría popular– es un eufemismo que oculta una filantropía condescendiente y displicente cuyo fundamento es el conocimiento del mundo que no se adquiere a través de los medios canónicos – académicos o, en general, ‘cultos’– que definimos como cultura. Ni siquiera hay una concesión a la posibilidad de asociar la noción de sabiduría popular a la de conocimiento por la experiencia, pues ella no tiene por qué ser exclusiva de las personas iletradas que parecen ser las depositarias de aquélla. Esa relación experiencia/sabiduría no es exclusiva

---

*de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII* (estudio preliminar de Francisco Romero, [traducción de Hernán Rodríguez] Buenos Aires, Librería Hachette, 1959)

<sup>107</sup> Fundamental para entender esencialmente el movimiento romántico el reciente libro de Isaiah Berlin *Las raíces del romanticismo*, publicado en España en 2000

ni particular, y desde luego es disparatado pensar que se trata de una especie de categoría intelectual desconectada de los medios cultos y alimentada sólo por la observación, la intuición, el contacto con la naturaleza... Una persona es inteligente, si lo es, tanto en un sitio como en otro; y si esa 'inteligencia natural' se completa con conocimientos acumulados por la ciencia, el arte, la historia, la costumbre, etc., y también, como es lógico, por la experiencia, estaremos ante una persona sabia, sin apellidos ideológicos como popular, campesina, experiencial, humilde o cualquier otra forma de enmascaramiento.

Cuando Lévi-Strauss teoriza sobre la 'inteligencia práctica', y, desde otro rincón intelectual e ideológico, P. Bourdieu hace lo propio acerca del 'sentido práctico', lo que intentan en realidad, y en buena medida consiguen, es deshacer –verdaderamente, deconstruir- una enfatización romántica que sigue a una diferenciación irreal, ideológica, interesada y condescendiente de unas personas frente a otras. Están suficientemente desveladas, creo, las cadencias nefastas y 'amables' del Folk-Lore, de todos los folclores, en sus análisis –si se pudieran llamar así- quiméricos y extraños de la trama social.

Evidentemente, la cuestión tiene que ver con la cacareada y extendida (más temporal que geográficamente) dicotomía rural/urbano, en sus muchas acepciones y presentaciones. Y resulta ciertamente complicado deslindar y esclarecer estas cadencias folclóricas en los marcos antropológicos que todavía seguimos llamando 'religiosidad popular'. La tentación de volver de manera recurrente sobre la descripción armoniosa de la fisonomía festivo-devocional en estos contextos 'artificializados' por una determinada tradición de estudios, es grande. Poner en práctica esa fórmula completamente agotada de la distancia analítica del observador social sobre su objeto, para acercarse así a la pretendida 'objetividad científica', sigue llamando poderosamente la atención de los antropólogos en su campo.

La inmersión en el campo de estudio es siempre de consecuencias imprevisibles. Es una cualidad de la investigación no constreñir sus resultados a una sólo línea de criterios, sino por el contrario desentrañar hasta dónde beneficia esa abundancia a la propia observación. Tal y como se plantea la nuestra, de cualquier aspecto de la vida cotidiana se puede inferir información ventajosa y no necesariamente tienen que existir unas unidades determinadas de observación o de análisis: todo tiene sentido en ese rompecabezas de rasgos y elementos inabarcables, por la infinitud de su propia naturaleza.



Y, como se trata más de entender que de obtener información, nadie sabe *a priori* dónde se va a obtener una clave intelectual, pues ésta está en todo.

Volvamos sobre el argumento principal de este capítulo: la idea de popular moviliza en su concepción moderna una serie de contradicciones ideológicas que aparecieron suficientemente claras en los trabajos de Gramsci, y que después se han ido perfilando en los grandes tratadistas de este asunto tan próximo a parámetros ideológicos, desde M. Bajtin y V. Propp hasta J-P. Passeron, P. Burke, R. Williams y un largo elenco más. Podríamos aseverar, junto con Jesús Martín-Barbero, que el concepto arranca de la Ilustración y se resume en la propuesta de *el pueblo* como generador de la nueva soberanía política y la tensión que lo enfrenta y a la vez lo asocia a *lo popular* en la cultura, que significa para los ilustrados precisamente todo aquello que la razón ha venido a barrer: superstición, ignorancia, oscurantismo y necedad. La invocación de pueblo legitima el poder burgués exactamente en la misma medida en que se articula su exclusión de la cultura, o al menos de una idea ortodoxa de la cultura (J. Martín-Barbero 1987). Es en el romanticismo ideológico y literario con su especial configuración de discurso folclórico donde esa tensión se diluye por primera vez, lo popular va a ser afirmado como espacio de creatividad cultural. Hay que esperar a los nuevos frentes conceptuales que intentan un desenmascaramiento de los paradigmas de la modernidad para aprender a ver el nuevo sustituto de la idea de pueblo con la propuesta de las masas como sujeto histórico.

Lo que las cadencias folclóricas todavía presentes en la evaluación conceptual de cultura no han superado definitivamente es la consideración de la *memoria popular* como dispositivo generador de una cultura conformada más por los usos y las prácticas que por los objetos; o esos usos y prácticas tenidos por cosificación de la cultura, o más bien de las formas culturales. Sin embargo una distinción de los usos, prácticas y representaciones –incluso de las formas y los objetos– no es hoy posible en términos durkheimianos. Ya no existe la posibilidad de trabajar con un modelo de capas sociales *populares*, aquellas asociadas sempiternamente a lo rural con sus especiales representaciones rituales, comunales, etc., hoy sólo podemos hablar de estar sumidos en el aturdimiento del mundo y de los que son capaces o no de internizar armónicamente la sucesión vertiginosa de los cambios.

Acababa de leer un capítulo de M. Bajtin sobre la plaza y el carnaval, espacio y tiempo configurados por lenguajes *dialógicos*, cuando mi trabajo de campo me presentó una doble contradicción. Hablaba con una persona que atendía unos pequeños trabajos de la huerta (es como se ha podido ver un marco que se repite continuamente), creo que los pequeños trabajos agrícolas ya no tienen una dimensión económica sino más bien de amparo psicológico personal. La pequeña agricultura paralela a las grandes plantaciones lechugueras ya no es de subsistencia sino de resistencia. Estábamos en la Yegua Baja y Matías, al que yo había preguntado por los distintos frentes conflictivos del agua, reflexionaba en voz alta y trascendiendo claramente el asunto en cuestión: “si es que ya la gente no nos hablamos. Aquí en esta cortijá estamos cuatro gatos y nos tiramos días sin vernos; antes, hasta no hace mucho, en cualquier sitio, o en la casa, echábamos un rato... de conversación o a las cartas; nos salíamos tres vecinos a la puerta y esa era la diversión”. Yo pensaba en la idea de plaza, como *ágora*, de Bajtin, “una dialogicidad que es polifonía expresiva de la heterogeneidad de voces que se despliega en la plaza y des-ata en el carnaval”, y me vine apesadumbrado por una especie de pérdida irrecuperable: las bulliciosas calles de mi infancia, las plazas... repasaba también los matices de la teoría de Bajtin, la oposición a los lenguajes monológicos de la cultura hegemónica que son los lenguajes populares, de la ausencia de constricciones y por tanto el carácter subversivo de la ambivalencia y el doble sentido del que se halla ‘cargado’ el lenguaje popular y sus dispositivos: la burla, la blasfemia, la grosería, el ‘realismo grotesco’ que decía el gran sabio ruso y que formaba parte de la topografía popular. Pensaba en los análisis ‘imposibles’ de la intelectualidad en sus intentos de definir/inventar lo popular; esa bajada a lo escatológico, material y corporal. Pensamientos perdidos en los vericuetos de las mil formas de entender la relación entre personas, nuestra obstinación en las distinciones: la idea bajtiniana de lo popular próximo a lo bajo –la tierra, el vientre, el sexo- a espaldas y con recochineo de lo sublime, que correspondería a la cultura exquisita. En fin, bajaba ensimismado y luchando

contra la nostalgia que irremediamente te embarga cuando se rememoran otros tiempos, los que curiosamente siempre ganan en su ‘enfrentamiento’ con las formas modernas. Al llegar a uno de los pueblos próximos, y a la vez acceso a la autovía que parece abrirte definitivamente a la civilización, que conozco muy bien, me encontré con una gran fiesta de carácter carnavalero, se celebraba el llamado ‘entierro de la sardina’, uno o dos domingos después de semana santa (no es exageración; y pensé que Mihail Bajtin tenía que estar revolviéndose en su tumba). Ahora bien, a esa constatación circunstancial y tan oportuna de coincidencia de los dos puntos de reflexión que en Bajtin se dan sobre lo popular yo claramente tendría que añadir unas matizaciones.

Había en el pueblo un ambiente festivo impresionante, un grupo de unas doscientas personas (de una población de poco más de mil) vestían disfraces de jerarquías religiosas y curas, plañideras, viejas vestidas de luto, empleados de la funeraria y enterradores, pescadores, agentes del orden, autoridades, banda de música, y todos los abalorios de un funeral solemne... una gran manifestación de duelo en esa versión irónica y desenfada, simulada, desordenada y de trasgresión patente del orden social que es el carnaval. Después de un pasacalles en toda regla festiva, todos los asistentes (los espectadores eran un número más o menos igual al de participantes festivos) se concentraron en un gran espacio a las afueras del casco urbano en el que se habían encendido diez grandes hogueras, se distribuyeron por grupos en cada lumbre y fueron provistos de varios kilos de sardinas frescas, vino, pan, ensalada y fruta. La estampa recordaba la aldea gala de los tebeos de Asterix. Fue en 2001, era la primera vez en la historia que aquel pueblo celebraba esa fiesta y después no se ha vuelto a repetir.

Había una ausencia desconcertante de referentes, de esos modelos de interpretación que tan caros nos son a los que intentamos una versión de la actuación social. No se podía pensar más que habían improvisado esa magnífica fiesta, porque les había dado la gana, pasando por encima de la formalidad organizadora, de los referentes ceremoniales y rituales... Y después la constatación de la falta de pautas, de esa repetitividad

que es la que al parecer da carácter a estas celebraciones. Estaba ante una *performance* social perfecta, sus características: la espontaneidad, la ausencia de referentes formales anteriores, la inexistencia aparente de pautas, al menos en el sentido que les hemos dado en el estudio social, la imposibilidad de poder adjudicar una estructura con los componentes clásicos de la prospección social para los ritos o las ceremonias, lo efímero (en su más pura etimología, <ephémeros>, de <hemera>, literalmente ‘lo que sólo dura un día’) como característica frente a la pretensión de perpetuar una acción (que es en sí la exigencia de todo rito, el paso de espontáneo a pautado). Me vi ante el doble reto de describir, aunque fuera en el más clásico cauce de la norma etnográfica, y de reflexionar sobre la naturaleza de lo que estaba viendo. Intenté poner en práctica los procedimientos estructurales de la descripción y no encontré un suelo apto, las consideraciones se agolpaban en mi cabeza con precipitación y desorden.

Era evidente una especie de complot entre el pueblo y la autoridad, utilizando una terminología con sabor a otros tiempos, ante la absoluta certeza de que ambos estaban muy difuminados, casi imperceptibles. Repasé inmediatamente mis ideas en torno a la mecánica subsidiaria como el sello más importante en la caracterización en los últimos tiempos de la sociedad que estudio, y sobre la que este texto contiene un extenso capítulo. Aprecié cierto retorno a los populismos, a las medidas para congeniar, las que por el lado del ejercicio del poder hoy son casi únicamente herramientas de rentabilidad electoral o de profesión política, y por el otro la creación de una situación propicia para la fiesta. Es lo que en algunos ámbitos de estudio se ha calificado como ‘reciprocidad’, si bien yo creo que se trata más bien del establecimiento de una dependencia –una nueva relación jerárquica- social. De no haber sido por la evidencia aplastante de que aquello era una fiesta por todo lo alto y que los participantes lo estaban pasando de maravilla, mi imaginación hubiera marchado casi necesariamente al ‘panem et circensis’ romano.

Mi preocupación nació de lo que yo consideré una limitación intrínseca a los ejercicios de observación y descripción en las disciplinas

sociales: la dificultad de entrar y desliarse en los infinitos haces de heremas (pequeños rasgos de la conducta social cotidiana) que allí concurrían, que se hacían presentes en cada pequeño detalle: la crítica de alguien que siempre se apunta a lo que es gratis; la posibilidad de extremar una enemistad o la ocasión de limar asperezas; remedar composturas o deplorarlas; la previsible actitud de los que siempre ‘meten la pata’, las etiquetas y los señalamientos; la voluntad de suscitar momentos de placidez, de esa felicidad esencial desprendida de una socialidad ingénita. En los distintos niveles que me ofrece mi propuesta de observación consistente en elevarse y sumergirse en un juego de ejes horizontal y vertical, las consideraciones adquieren otras medidas y horizontes: la respuesta de una sociedad que se está haciendo rica –algo que constata la presencia en apariencia armónica de los ‘lituanos’ y los ‘ingleses’-, el desenfado y la preponderancia de un acto que reafirma la calidad de vida; la ruptura de viejos esquemas políticos y sociales. Estaba claramente ante una nueva actitud, de una nueva manera de socializar, impregnadas de plena conciencia de la naturaleza de las relaciones en nuestra actualidad. Allí no asomaba para nada la interrelación económica, histórica o ideológica, ni la vocación de una cobertura identitaria o la necesidad de proyectarla. Por la razones que hubiera sido estábamos allí, todos (como gustan decir aquí, “cada uno de su padre y de su madre”), y se trataba de sacar rendimiento al festejo, al ceremonial -más propiamente, a la efemérides-; sacarle jugo sin proponerse la conformación sino las posibilidades. Mandaban más los deseos que las cadencias; propiamente la extensión creativa dominaba por encima de esa especial inercia de los ritos sociales (creo que en la visión de los asistentes y participantes ocupaba un buen lugar la conciencia de que estaban creando un momento singular).

En cierta forma, el en su tiempo sorprendente Bajtin tenía razón, al menos en la dimensión corpórea, escatológica y grotesca que él creyó adivinar como característica de ‘lo popular’. Si bien, en esa estampa que procura Bajtin, más parecida a un cuadro de El Bosco que a otra cosa, no se considera que esa dimensión física, corporal, terrena... es una forma perfectamente

espiritual, creativa, sublime, estética... Pues no son las formas 'cultas', con su énfasis en las sutilezas abstractas que operaban en la vieja dicotomía popular/culto, las que contienen por definición la esencia espiritual, sino que lo son las actuaciones sociales performativas, es decir las que son capaces de generar creatividad, las que son ellas mismas materia creativa, por encima de elucubraciones de afectación ideológica. Es cierto que 'lo bajo' –la tierra, el vientre, el sexo- estaban naturalmente presentes en el ceremonial, que no habían en apariencia presencia religiosa, simbólica de una especial concepción de lo sublime, se puede decir que carecía de referente espiritual al uso. Pero todo eso no es cierto, y en el sentido en que la gente allí congregada estima que aquella es una manera óptima de hacer frente a la 'descomposición' del mundo, un buen modo de 'atar' pequeños lazos cohesionantes, de revitalizar ángulos anquilosados de los necesarios mecanismos de acción y reproducción sociales, de autoproporcionarse alegría que es a la vez la forma ideal de generar esos mecanismos mencionados; en ese sentido, digo, no hay nada más espiritual.

Hay un gesto no consciente que vendría a desconcertar a los teóricos del carnaval como expresión 'profunda' (Benjamin, Propp, Bajtin y Eco a la cabeza), la 'máscara', teorizada por ellos como la 'negación popular a una identidad unívoca' (U. Eco, 1988), cae, ya no es necesaria: es la cara social, no la máscara ni el disfraz, la que quiere ser protagonista. De igual manera en que ya no es la ignorancia de la cultura culta la que va a marcar una pretendida 'distinción'. Los medios de comunicación de masas, el poder del dinero y de la adquisición y el imperio de la mercancía como nuevos órdenes del mundo marcan una nueva confrontación que no tiene paralelos con las formas y valores anteriores. La 'confrontación cultural', que animó el debate popular/culto en tiempos pasados deviene a sopesarse en potencia adquisitiva. Lo popular, enfrentado a la idea de culto, no existe.

### **Una cuestión de fundamento previa a toda argumentación**

Los límites cualitativos entre lo que consideramos 'cultura popular' y todo lo que no lo es, resultan a todas luces muy difuminados. De hecho, todos los estudios y tratados en torno al tema así lo manifiestan. Ahora bien, conviene ir desbrozando una cuestión que tiene tanto de influencia ideológica y que está aún, y a pesar de los muchos estudios sobre el asunto, en una desnudez científica, o más bien intelectual, que en realidad es lo primero que destaca, pero lo cual no es óbice para que se siga tratando en los más diversos campos del conocimiento, de la conducta social, de la vida política, de la actividad educativa y formacional, etc. Mientras sigamos conservando la idea, que es un residuo de la concepción decimonónica de dos culturas desiguales, separadas, diferentes..., de que estamos hablando de una dualidad cuando diferenciamos entre 'ambas culturas' -la popular y la culta-, en vez de hablar de rasgos definidos por unas características que nos permiten detectar variantes cualitativas entre manifestaciones de la cultura -con mayúsculas-; no podremos sentar una base de tratamiento que no se reduzca a aspectos ideológicos, entelequias o ficciones, más que poner de relevancia aspectos diferentes del proceder humano, que llamamos cultural, basados en elementos tan resaltables como la historia, el territorio, las formas y los recursos productivos, pero fundamentalmente la naturaleza de las relaciones. En definitiva, diré que lo que 'diferencia' a un pastor salmantino de un *yuppi* neoyorquino no es que uno es popularmente culto y el otro culto de vanguardia, sino que es la configuración espacio-temporal, histórica y económica la que lo hace. No se trata de que pertenezcan a dos culturas diferentes, sino que en esencia tienen el mismo proceder cultural, si bien se pueden destacar rasgos espacio-temporales cualitativamente distintos.

Desde este punto de vista -claro que siempre estaría por medio la pertinencia o no y la relevancia o no de estos matices- esa diferenciación ideológica, que responde a sentimientos, emociones, exotismos, evocaciones bucólicas, condescendencia con lo inferior, sueños de felicidad, reconocimiento de una vida feliz, y un montón de ensoñaciones más, puede ser y es manipulada y esgrimida.

### **Una digresión sobre la dicotomía rural/urbano**

La inercia disciplinar más común en antropología consiste en derivar las consideraciones teóricas desde las observaciones y las conclusiones del trabajo de campo; las vertidas en este texto lo hacen según esa inercia advertida. Ahora bien, esas consideraciones no nacen ligadas de manera estricta y directa a las observaciones, sino que en algún sentido éstas, y en general todo lo que rodea a la puesta en práctica del método etnográfico, son en realidad una excusa para una reflexión genérica sobre el hombre. En otras palabras, hay una posibilidad epistemológica perfectamente admitida por la que la antropología, que es una reflexión sobre el hombre y las infinitas formas en que éste se piensa a sí mismo, establece su teatro de operaciones en los momentos y lugares de la cotidianeidad, cuya observación le proporciona los elementos de su reflexión. A ello debemos añadir que, si bien la preocupación durante un largo periodo de la antropología ha sido la cara evidente en que lo social ha cristalizado, las formas poliédricas en las que los hombres y las mujeres han venido constituyéndose en conjuntos más o menos institucionalizados o espontáneos, las conformaciones sociales en las que se han resuelto las maneras de habitar el mundo, hoy se avanza hacia una reflexión sobre la naturaleza de las relaciones, de los mecanismos expresivos y comunicativos; es decir, preocupa más la percepción y las claves intelectivas que la información (los datos) y las técnicas de prospección y deducción.

Las consideraciones aquí plasmadas se desprenden, aunque como hemos dicho no en el estricto sentido causa efecto, de una observación, en la que, por otra parte, intento detectar cómo y en qué aspectos de la vida diaria se contiene una percepción del



patrimonio. Como he señalado más de una vez, el territorio humano de mi investigación no es nítidamente delimitado, por la propia naturaleza dispersa de los pequeños núcleos habitacionales entre los que resulta imposible esa pretendida delimitación. Antes bien, esta dispersión conlleva una interlocalización (si se quiere, heterotopía). El terreno y sus vericuetos poblacionales se entremezclan y se distribuyen a capricho entre una geografía común a otros lugares que hoy son parte del término de distintas divisiones administrativas municipales.

El objetivo de la investigación es, como se deducirá de estas páginas, difícil de definir, es de naturaleza escurridiza, impreciso, disperso como su referente de población. Tengo más la misión de descubrir que de describir; intento ponerle palabras a algo que verdaderamente es imposible explicar. Es evidente que no puedo esperar un modelo omnicomprendido, juegan mucho en ello los intereses, las expectativas, el carácter de cada persona. Sin embargo pretendo encontrar ese hilo invisible que conecta a unos y a otros, porque, aunque con excepciones manifiestas, al fin y al cabo hablo de personas que han nacido y vivido en un mismo lugar y sobre las que han influido de manera más o menos parecida los mismos grandes problemas, formas muy parecidas de ganarse la vida y luchar por ella, han vivido juntas, algunas veces en una estrecha relación.

Fruto de esa búsqueda ha sido, o mejor, está siendo, la obtención de varios elementos de juicio para una reflexión que creo oportuna para los objetivos que se plantean entre las preocupaciones de la antropología actual. Estos elementos a que me refiero refuerzan una idea general cual es la de que es detectable un cambio a veces vertiginoso de los hábitos concomitantes que nos daban pie a hablar de un tipo de relación muy en consonancia con la vida en el medio rural hacia otro que solemos calificar como de relaciones típicas o características de la vida urbana.

(Veo un pastor con teléfono móvil; una empresa familiar de barquillos de canela para helados, camuflada como agrícola, que dispone de internet; los coches de buena cilindrada esperando el fin de la jornada recolectora; una madre soltera o una pareja junta pero no casada; una jornada festiva, no religiosa, con despreocupación general y comida en restaurante; y entre tanto los turistas que pasean sin ser vistos como especímenes raros; tratantes de ganado o de tierras sustituidos por la calculadora y el agente de la propiedad

respectivamente; una cola de gente en la asesoría laboral, carteles de propaganda electoral y convocatoria de un mitin; un motocultor, llamado aquí mula mecánica; la alberca con escalerillas y pintada con colores y textura de piscina...)

La primera sombra de duda que planea sobre esta aseveración es genérica y principal: ¿hay verdaderamente una diferencia constatable entre una sociedad urbana y una sociedad rural? ¿se trata simplemente de secuelas o de un reducto de un gran cambio histórico advertido ya por los sociólogos de la ciudad, en virtud del que, al menos en lo que llamamos civilización occidental, se produce un cambio de hábitos que está haciendo que de manera global nos dirijamos hacia una homogeneización de las formas de relación social?

Este gran debate se ha entablado en términos, en lenguajes y en tradiciones diferentes.

La primera de ellas es la que asocia la dicotomía rural/urbano a la de cultura popular/modernidad, y en torno a esta asociación se dirimen conceptos como tradición versus modernidad, popular/culto, etc. Se trata de una gran corriente que atraviesa grandes periodos de la historia de manera fluctuante, emergiendo unas veces, ocultándose otras, pero ocupando un innegable espacio ideológico. Es la que pone en relación comparativa dos maneras distintas de ocupar un espacio y de interactuar en él, dos formas diferentes de entender la vida que a la vez es enfrentarse a ella. Se resume, de alguna manera, en la visión histórica de lo jacobino en contraposición con lo girondino; o en la propuesta de F. Töennies cuando matiza diferencias entre comunidad y sociedad, o incluso en las distinciones entre solidaridad orgánica y solidaridad mecánica debidas a Durkheim, y, de alguna manera también, en lo tradicional frente a lo moderno en sus acepciones más válidas sincrónicamente.

Siempre ha existido de manera más o menos emergente o explícita esa dicotomía que resume y resuelve dos grandes maneras de hacer frente a la vida, de ocupar un sitio y vivir en él. Desde el énfasis literario del poder sugestivo de las grandes ciudades-estado de la antigüedad: Ur, Nínive, Babilonia, Troya, Jerusalem, Atenas, Alejandría, Constantinopla, Roma ciudad de un imperio... El ejemplo más que significativo de Sodoma y Gomorra que tiene claramente una extensión ideológica muy en sintonía con las miradas

amables, románticas y nostálgicas del orden perdido, de la ciudad como sustancialmente viciosa, como antinatural a la inclinación bucólica del hombre, ese laboratorio de perversidades que Dios castiga ejemplarmente con la destrucción de esas ciudades.

La intensa profundidad filosófica de G. Vico con respecto al origen y a la naturaleza de las ciudades, viene en él relacionada con la pérdida de la condición natural en el hombre y el abrazo definitivo a su condición humana, en un desarrollo muy especial de la “teoría de la caída”. Yo me sirvo de una lectura, en este sentido, que Sergio Givone (1999) hace de algunos comentarios del filósofo de *Scienza Nuova* sobre el tema, donde se dice –parafraseando el texto original- que si antes las selvas se habían convertido en “guaridas de hombres”, los cuales luchaban entre sí como animales feroces, ahora las ciudades se han hecho “selvas” habitadas por fieras más sanguinarias (entre comillas los términos de Vico). Frente a estas posiciones, existe alternativamente una corriente de pensamiento que se sitúa en esa especial conciencia de la condición humana que se tiene que asumir y con la que tenemos que aprender a vivir. En ella, el arte y la poesía son vehículos de posible comunicación entre los distintos estados del hombre; la única forma de situarnos en estados anteriores a la palabra, a la verbalización, pero también el recurso que dulcifica esa tensión de la paradoja humana, de la incertidumbre que producen estas contradicciones irresolubles. La ciudad encierra en sí todo eso: paradójica y sublime, es el lugar al que no ir y del que no se puede huir; es el escenario donde se producen las acciones humanas en toda su complejidad, lo conspicuo y lo infame. Desde este punto de vista, poco importa la fisonomía, el sitio o el lugar, la trama urbana, las formas y los modelos, la estética, la confluencia más o menos numerosa... aquí se habla de una inmanencia sobre la que poco pueden influir unas formas habitacionales u otras. Las filosofías conciliadoras del hombre con su espíritu alaban la capacidad de vencer a la barbarie, la de haber constituido leyes basadas en una anamnesis mitopoyética que impide la escisión definitiva con el estado armónico natural.

Otro de estos grandes afloramientos de este vértigo indescriptible en que se resuelve la ecuación naturaleza/cultura asoma en las vanguardias artísticas y ‘los tiempos modernos’ (Marinetti, D’Annunzio, Jarry, Dada, Breton...) cuando vuelve a apreciarse la ciudad como un laboratorio de ilusiones y como una propuesta lícita y verdadera para el

desarrollo del espíritu humano. Baudelaire descubrió la ciudad vivida más que la ciudad construida, desveló los caminos líricos del hombre perdido en ese laberinto de pasiones adornado de cemento y acero, ahí están los verdaderos paraísos artificiales; mientras que después de respirar ese veneno Simmel apuntalaba con otros términos lo que significa ese medio para la humanidad.

Aun contando en este apartado las tímidas apreciaciones favorables a lo burgués que se dan en el Renacimiento y el cosmopolitismo primitivo de la Ilustración como antecedentes de esta idea, las vanguardias, herederas por igual de nihilistas y adeptos al simbolismo, quedan literal y metafóricamente deslumbrados por la ciudad; es donde tienen sentido los avances técnicos y la experimentación artística. Es impensable la luz eléctrica, con todo su peso de símbolo de la modernidad y por ello de la liberación del sujeto, en el campo; es inviable la arquitectura, el museo, el cabaret... no cabe ese sentido lúdico de la vida, esas ganas extravagantes de vivir, no tiene sitio el hombre y la mujer de *sport*, la gente *snob*. No hay lugar para las masas, tal y como las pensara Ortega, fuera de los límites de la ciudad. Es el tiempo de la fascinación por la urbe como proyecto del hombre moderno. Desde la eclosión de estos movimientos modernos y posmodernos, el campo, lo rural no existe sino como restos de un sueño infantil de la humanidad; el hombre rural no crea porque no es libre, porque no entra en conflicto con las fuerzas contradictorias que sólo anidan en la urbe.

Este sube y baja histórico en la apreciación de la ciudad, que no es más que el reflejo de la inseguridad que nos producen nuestras propias contradicciones, tuvo su momento de inflexión definitivo en los que asumieron sin sombra de culpa, sin necesidad de imponerse ninguna penitencia, la ciudad como experiencia vivencial humana, como marco legítimo, sin tener que arrepentirse del abandono del paraíso terrenal, sin ver la ciudad como un castigo severo al hijo pródigo: son los Wilde, Eliot, Joyce, Valle-Inclán, y después Borges e Italo Calvino, y luego Magris... en lucha anacrónica con Horacio, y los moralistas latinos, el Marqués de Santillana y Fray Luis de León, pero también Juan Ramón y Baroja. Es el *Beatus Ille* transportado, convertido en Des Esseintes, en Leopold Bloom, en Max Estrella, y en tantos otros. Los escritores de hoy no se plantean la duda, para ellos realmente no existe la dicotomía, obvian la distinción, pero a la vez pagan el precio de una

idea hegemónica y hasta puede que hayan olvidado que también hay alguien fuera del ángulo óptico constreñido por la comodidad del que observa.

El gran referente cultural histórico sobre la ciudad como estructurante social y hasta como forma de organización del Estado lo encontramos en la Grecia clásica. La *polis* griega es la matriz conceptual de nuestro pensamiento de organización social en la actualidad y de su ejercicio, la política. Tendremos que estar atentos para ver a dónde llegan las últimas corrientes críticas que cuestionan el orden teórico humanista y que están empezando a poner en tela de juicio la posible impotencia del humanismo para explicarse todas las nuevas tendencias antropotécnicas, los grandes avances de la ingeniería genética, en disposición prácticamente de servirse de la selección voluntaria de características fisiológicas y psicológicas.

*Polis, civis, urbs*, e incluso burgo, como étimos conceptuales de los grandes campos filosóficos en los que se ha ido desarrollando la visión occidental del hombre sobre la tierra, de su naturaleza y de las formas en que se organiza y vive socialmente, nos hablan más de una concepción humanista del hombre que de una circunstancial forma de habitar la tierra –la que presuntamente separa lo urbano de lo rural-. Política, civilización, urbanidad... se refieren al hombre universal aún cuando se hayan matizado aspectos muy concretos del proceder de los hombres en nuestro ámbito cultural y sean precisamente los otros los que están fuera de esta cobertura conceptual pero a los que es necesario traer a ella. Evidentemente no se refieren a la naturaleza de los que habitan la ciudad, sino que la ciudad es invocada como concepto universal –no como medio- que se proyecta en sí, en sus características de modo ideal de sociabilidad. Es decir, independientemente del matiz histórico sobre los sitios habitacionales, el hombre es un animal político y civilizado que pone en práctica para su relación con los otros la urbanidad. Alimentada de la noción filosófica de *polis* nace la configuración social burguesa, que tiene su fundamento etimológico en conceptos casi idénticos a aquella y cuya raíz misma significa también ciudad. Los *burgos* medievales finalmente traspasados por la gran corriente renacentista consolidan los cimientos de lo que luego se fraguará a lo largo de la Ilustración como revolución burguesa.

Antes que el significado de ‘persona pública’ o ‘profesional de la idea política’, de algo relacionado con el gobierno de un país/ciudad/estado; el término ‘político’ (del griego <πόλις>) aludió a ‘persona educada’ o más exactamente ‘civilizada’, que es el sentido pleno que adquiere cuando se utiliza (hoy, todavía, mucho) para designar a los parientes que se ganan con las nupcias, es decir lo que en los sistemas terminológicos de los estudios antropológicos de parentesco se denominan ‘parientes afines’ (para diferenciarlos de los ‘consanguíneos’). Se trata de uno de los más preclaros atributos de lo civilizado, el hecho arbitrario y social de constituir como parientes propios a los parientes de la otra parte de la ‘alianza’, por utilizar el generalizado concepto de Lévi-Strauss. Esta designación de político como civilizado o, más aún, pariente a consecuencia de lo civilizado, sufrió un corrimiento semántico hacia la designación de ‘gobernante de la estructura de lo civilizado’. *Polis* y *civis* de nuevo en el campo etimológico conceptual. *Civis* tiene el sentido de ‘lo que se desarrolla, evoluciona, a partir de ese ‘triumfo humano’ sobre la naturaleza que es constituir, fundar/construir la ciudad. Se ha teorizado a menudo ese ‘triumfo humano sobre la naturaleza’ como la imposición del orden sobre el caos (<χάος>). *Civis*, civilizado o civilización es entonces ya un fruto del orden humano impuesto sobre el caos natural; es haber actuado a imagen de Dios que separa las aguas y las tinieblas de la tierra y constituye así el primer orden, con lo que además el hombre se convierte en demiurgo de su propia existencia, porque debe la esencia de ésta a Dios, pero puede trazar el camino de su trayectoria en el mundo al instaurar un nuevo orden sobre el eterno caos.

El orden no es más que la definitiva separación entre naturaleza y cultura. No es extraño entonces que muchos de los autores que han tratado el asunto desde esta perspectiva partan de un punto en que se define civilización como la distancia entre el hombre y la naturaleza, manifestada en la generación de un entorno remodelado y ajustado a los usos humanos (F. Fernández-Armesto, 2002). Aparentemente, y por seguir en alguna medida inmersos en la dicotomía rural/urbano, la gente que habita en espacios rurales ‘exterioriza’ menos lo que llamamos naturaleza, y puede que en algo lleve razón esta aseveración aunque únicamente sea desde el punto de vista de que supuestamente el contacto directo con la naturaleza geográfica y paisajística puede proporcionar un grado de ‘internización’ más poderoso que el que ofrezca la ‘jungla de asfalto’, sólo que eso sería un apunte teórico impecable si reducimos la noción de naturaleza a la manifestación física,

geológica, topológica y paisajística, y eso como ya han considerado desde largo tiempo las ciencias cognitivas no es exactamente así. De todas formas, sí es posible pensar que lo que Jean Claude Guillebaud llama 'L'Esprit du lieu', es decir la 'influencia anímica' que el entorno puede producir, sí provoque una disposición perceptiva con matices diferenciales entre personas que han habitado, quizá durante generaciones, un determinado lugar con otras que han habitado otro, y que la diferencia entre ambas venga determinada por una relación más directa con el medio natural. Sea como fuere, no se trata de unos matices que puedan ser evaluados en base a la circunstancia –a la contingencia o eventualidad- de un modo de habitación urbano o rural, sino que se trata más bien de un estado del 'principio de humanidad', algo así como que la propia naturaleza humana –la condición que nos hace humanos- basa su carácter en esa 'externización' de lo natural.

Así que no se trata de una diferencia que imponga la relación del hombre con el medio, sino que es en sí una característica de la propia condición humana, que al hacer suya la separación cuerpo/alma, y con ello la del mundo físico y el espiritual, y la de vida exterior y la vida interior..., provoca la 'creación' de un espíritu que considera la existencia de un mundo externo, al que puede sentirse perteneciente, pero al que a su vez puede mirar como algo que en realidad está fuera de sí mismo. En verdad, las formas cognitivas que el hombre despliega para tener una idea –para conocer- del mundo no son más que la confirmación de esa externización de la naturaleza.

Hecha esta apreciación genérica, tendré que puntualizar inmediatamente mis dudas sobre la universalidad de este rasgo que estoy exponiendo como propio de la condición humana: en realidad creo que es una consecuencia del influjo cultural occidental, fruto de la trayectoria ideológica –filosófica- y de la experiencia cognitiva del mundo judeo-cristiano y greco-latino-mediterráneo. El énfasis de algunos estudios (como el anteriormente mencionado) en la visión de la naturaleza como un escenario del que el hombre civilizado se va alejando por efecto de su desarrollo cultural, viene explicado por visiones evolucionistas de la historia; pero de todas formas no deja de ser cierto que el paso de animal a hombre, en buena medida, se cimenta en la externización de la naturaleza, digamos que el hombre se provee de unos nuevos ojos, los de la inteligencia, que construyen su mundo interior en contraposición con el otro –el animal, instintivo, integrado, cósmico...-, que adopta cualidad de exterior. La ciencia, como perfeccionamiento

de los procesos cognitivos que el hombre adopta para sí, lleva al extremo este alejamiento, esta distancia que se provoca entre los mundos interior y exterior. Esa especie de perturbación que nos embarga en este tiempo entre milenios desprendida de la visión apocalíptica de un mundo que, perdido el timón, se amontona y desborda su población en ciudades deshumanizadas, problemáticas, inabordables, desmesuradas –fuera ya de las medidas de lo humano–, nace de la sospecha de una deshumanización galopante y en cierta forma inevitable, y sólo parece encontrar sosiego en los reductos humanistas; reductos que son geográficos, identitarios, filosóficos, éticos, creativos... y que nosotros, tradicionalmente, asociamos a la paz y a la quietud de los espacios no urbanos, pero de los que sabemos que, esencialmente, no son diferentes de otros.

La etnografía, según la idea que yo quiero exponer en este trabajo, tiene por fuerza que tener en cuenta estas dilucidaciones en torno a la voluntad del hombre por conocer, verdaderamente por construir su conocimiento de las cosas y del mundo, pues las estrategias de conocimiento no son algo natural, espontáneo e inocente, y establecer a qué territorio espacial e ideológico (histórico, cultural) pertenece cada una de ellas es también tarea de esa voluntad de conocer. Pero además, la etnografía por su particularidad (esto es, como todos sabemos no tiene un objeto de estudio empírico, tangible, sobre el que puedan formularse criterios objetivos, como quiere la ciencia positiva) tiene que identificar cómo operan los grandes paradigmas de conocimiento, las grandes categorías, los axiomas y las certezas científicas en el orden de la vida cotidiana, dentro de las propias formas del conocimiento ordinario (M. Maffesoli, 1998).

Una de las metas de mi observación, seguramente la que con más interés persigo, estribaría en intentar detectar en la realidad social cotidiana en qué acciones, rasgos del comportamiento social, pueden observarse y determinarse la pertinencia de lo que yo considero las dos grandes líneas histórico-filosóficas sobre la identificación y definición de la ética, la filosofía moral. La primera vendría asociada a las ideas de Hume, que según J. Rawls, es el primero que propone una ciencia natural de la humano, es decir, una antropología, y halla natural la moralidad porque los hombres somos unos animales con un apetito nativo de bien, una pasión serena que nos lleva a la deliberación, a la libertad y a la crítica de otras pasiones; para él, como para Hobbes, la justicia es un artificio. La segunda lo haría con las teorías de Leibniz y prefiere mantenerse en el plano trascendente:



el hombre hace el bien libremente, imitando a Dios, absolutamente libre y bueno. Él lo sabe todo de nosotros pero no al revés y así podemos creernos libres, confiando en que nuestro mundo es el mejor de los posibles y la nuestra la única posibilidad de conocer (para todo el párrafo J. Rawls, 2002). La etnografía, como digo, en tanto que dimensión epistemológica que hace posible la reflexión antropológica tiene que entrar en estas disquisiciones; primero porque se pregunta sobre el comportamiento ético del hombre, que es lo que aquélla tiene por objeto; y después porque está obligada a zurrir el roto que se produce entre las teorías filosóficas, aparentemente tan alejadas de la realidad cotidiana, y el funcionamiento vulgar, ordinario de las personas.

Puede parecer desorbitado y excesivo, pero superar el encorsetamiento meramente descriptivo de la etnografía consiste en aproximarse sin temor a los puntos calientes de la crítica del conocimiento. Si, por ejemplo J. Rawls hace en su libro una lectura afortunadísima de Kant y lo reivindica como filósofo de la razón práctica con un imperativo categórico que no es formal y abstracto sino que contiene máximas de conducta como el autorrespeto y el amor al prójimo, porque, según él, la razón se mueve por sus motivos e intereses y no es pura ni virtuosa, y estas consideraciones tienen su correlato en la observación de la vida cotidiana, es decir se refieren a las personas de carne y hueso y a las tramas de relaciones que se entablan entre ellas, ¿como va ser todo esto ajeno a la etnografía/antropología? U, otro ejemplo por que no parezcan todos de la misma horma ideológica, si P. Sloterdijk teoriza sobre sus dudas de poder esperar respuestas humanistas sobre la ingeniería genética; o J. Habermas, cuando explica su idea sobre la acción comunicativa o, últimamente, sobre eugenesia, y están hablando de ese plano de la acción y la experiencia social ¿cómo va a permanecer impasible la etnología a esto, si son consideraciones ubicadas plenamente en su campo y en su objeto de estudio?

Pero además, de manera específica, interesan estos asuntos a este trabajo, en un doble sentido como viene desprendiéndose de las anteriores consideraciones: en el que acabo de exponer como interés primero y último de la etnología, y luego porque a este trabajo, que versa sobre los procesos de secularización, las formas de conocimiento analizadas le incumbe directamente. J. Rawls, en cuyo texto me baso para los criterios expuestos, realiza un cuadro apretado y claro de la ética como itinerario histórico que, en resumidas cuentas, desarrolla dos opciones: la del bien genérico y supremo, la eticidad de

lo racional; y los criterios de corrección dictados por lo razonable, en un marco de convivencia y con el objetivo de alcanzar la felicidad. Rawls observa que el punto crítico de este itinerario histórico lo marca el cristianismo, al instalarse como filosofía dominante y plantear el bien como un instrumento de la salvación. Al quebrarse, por obra de la modernidad, la influencia del espíritu filosófico del cristianismo sobre el pensamiento occidental, al secularizarse el discurso, se inicia el tiempo de explicaciones de sentido que discrepan del de la religión y autonomizan la acción del hombre, lo que, bien visto, ya estaba contenido en el cristianismo al proponer esa voluntad humana de hacer el bien (la diferencia es que para el cristianismo el hombre hace el bien porque comparte naturaleza divina y es bueno por naturaleza, mientras que para la primera explicación antropológica lo hace por voluntad, albedrío y por aquiescencia genérica humanística).

Es muy posible entonces, como vengo sosteniendo, que buena parte de los antropólogos lleven razón cuando postulan que no existen como partes separadas, como dicotomía, lo rural y lo urbano; que no son realidades sociales inencontrables, y que el hecho de que hablemos de paisajes, de telones de fondo a modo de decorado, distintos, no significa que verdaderamente haya una diferencia sustancial entre el estilo, los modos que distinguen la vida en la ciudad de la que se da en el campo. Estos antropólogos hablan más bien de un *continuum* que no permite fijar dos configuraciones sociales distintas, quizá distinguibles en algunos de sus aspectos relacionales, pero no diferentes.

Se sigue utilizando, no obstante, esta distinción rural/urbano, en estudios sobre género, cooperación internacional, economía, desarrollo, etc. (es fácil ver que se hace alusión a la mujer en el medio rural, a la producción básica en el medio rural, economía de subsistencia, viabilidad de desarrollo sostenible para zonas rurales, etc., etc.), pero se hace, en la inmensa mayoría de los casos y según mi entender, calificándolas como circunstancias habitacionales diversas que no dan pie a hablar de formas sociales paralelas; como situaciones de eventualidad fácilmente trasponibles e intercambiables.

Estoy perfectamente de acuerdo en que Manuel Delgado, nuestra avanzadilla en estudios de espacios urbanos, no haya necesitado montar un discurso de lo urbano frente a lo rural: no le hacía falta el módulo comparativo, no es necesario en su texto la existencia

del espejo, de la otra parte que hace posible la primera. Ésta existe por sí, por la desembocadura de una gran corriente histórica en un mar indistinto.

Estamos en pleno momento para explicarnos la ciudad, para volver a pensar la ciudad. Pero es tan buen momento como todos a lo largo de la historia, porque al final lo que intentamos es entendernos en ella, es decir, en esa inabarcable incongruencia de crear un nuevo hábitat, el verdadero desafío a la naturaleza, la expresión extrema del espíritu humano (está claro que, parafraseando a Rilke, “no hablo de la ciudad sino de aquello en lo que a través de ella nos hemos convertido”). Toda la historia del arte, pero fundamentalmente la de la pintura, es un intento de naturalizar ese hábitat, de asumirlo como algo tan nuestro a base de recordárnoslo a cada instante. Desde las estampas-grabados de los siglos XV y XVI, del estilo de las *Civitatis orbis terrarum*, hasta las corrientes pictóricas finiseculares del XIX, pasando por los pintores holandeses en la Roma del setecientos, creadores de las llamadas *vedute* (una réplica *avant la lettre* de la estampa *souvenir*, de la postal), y los venecianos del XVIII, con Canaletto a la cabeza, que inventan el paisaje urbano. En adelante lo urbano va a estar perfectamente naturalizado en la pintura y en el arte en general, pero ya no como un motivo de inspiración sino como algo intrínseco a la naturaleza artística.

Un ejemplo más de esa inercia fluctuante que emerge y desaparece es ese movimiento con cierto ramalazo romántico-bucólico de vuelta a la no ciudad que se da entre los años 60, 70 y 80 de nuestro siglo con el hippismo, algunos sectores contraculturales, naturalistas y naturistas, etc., los que rechazan lo urbano y se retiran a la descansada vida que huye del mundanal ruido. Se trata de una recuperación de una de las “ventajas” del campo contra la ciudad: la tranquilidad; a la vez que subyace la idea de la ciudad como perversidad, de cuya rémora el hombre no se ha desecho definitivamente. Hay algo en ese todo inabarcable de la ciudad, en ese aparente caos generalizador de experiencias un tanto imprevisibles, que crea desasosiego, sobre todo por los que adoptan la ciudad como nueva habitación, y más aún si se ven forzados a ello. Me atrevo a decir, aun a riesgo de que mi apreciación parezca trivial, que en el carácter de los distintos tipos que pueblan la ciudad late un vértigo que nace de lo que puede desbordarse; una intranquilidad, una agitación que curiosamente es provocada por la exuberancia, por las posibilidades

ilimitadas de novedades, de infinitas formas de interactuar, de hacer, de ver, de experimentar, de barajar opciones que parecen inagotables. Pero esta angustia viene provocada por la limitación real, biológica, de no poder cumplirlas todas, de la certeza personal de que el número de las opciones abandonadas, desconocidas e inabordables tenga más peso que las realizadas, que la renuncia supere a lo aceptado. Dice José Luis Pardo, en un comentario sobre Gadamer y su idea de la hermenéutica como búsqueda de sentido, algo que interesa a esta última reflexión. La endémica sensación de “falta de sentido” que aqueja a la especie humana, y esa falta de sentido especialmente presentida en la soledad del hombre solo en la ciudad que lo ignora, no proviene tanto de una carencia efectiva como de un exceso en las expectativas que le son brindadas por el interminable yacimiento de posibilidades que es la ciudad: “el sentido que hay nos parece poco porque esperábamos demasiado, esperábamos que hubiera suficiente como para “superar” el hecho de nuestra propia contingencia, es decir, el hecho de ser nosotros mismos el resultado de circunstancias de las que no podemos apropiarnos por completo” (J. L. Pardo, en *Babelia*, 2001).

En su desconcertante pero apasionante libro, dice Giandomenico Amendola que “es urgente poner al lado del concepto de necesidad el de deseo, con igual dignidad y peso en la orientación de la reflexión y de la praxis”, y puede pensarse que en esa derivación de lo rural a lo urbano lo que en realidad pase sea que se abre paso el deseo por los entresijos de la necesidad. Los deseos devienen un nuevo criterio de elección poniendo en crisis aquel otro ya consolidado (y sobre todo evidente en lo rural, pero también muy claro en lo urbano) de las necesidades; los deseos ya no deben, para ser considerados legítimos, ser presentados como categoría particular de las necesidades (G. Amendola, 2000).

De qué rasgos distintivos podríamos hablar en esta comparación que estamos manteniendo entre el campo y la ciudad. Puede argumentarse que las formas productivas de autoconsumo que presumiblemente se dan con más claridad en el medio rural ponen a sus habitantes en una posición de ventaja para entender esa relación esencial del hombre y su medio, y que por contraposición la mediación que se impone en la urbe desfigura esa relación aludida anteriormente. Siempre se ha alertado del peligro de que los jóvenes

formados en la ciudad ‘olviden’ ese lazo que nos ata al medio. Puede sacarse a colación igualmente el hecho socializante, colectivizante, contra esa otra idea de la ciudad como marco de interacción de individualidades. Y hasta incluso podemos echar mano de la validez de las fórmulas de gentileza, de la fuerza de la conversación, de los saludos, del hecho mismo de conocerse y de reconocerse como miembros de un mismo colectivo, de la fuerza de la comunidad. En los pueblos, los lugares de encuentro son en cierta manera corporativos, mientras en la ciudad se comparten como pequeñas esferas de lo personal que actúan como células perfectamente definidas. En aquéllos no hay transeúntes, viandantes, peatones; en todo caso gente que pasea disfrutando el entorno, pero que son susceptibles de volver en un instante al ‘redil’. En la ciudad es posible ‘escapar’ de esa presión de lo colectivo siempre vigilante, pasar inadvertido, disfrutar/soportar esa ilusión de soledad; o debemos pensar en el triunfo definitivo de un capitalismo al que interesa esa desmembración social en individuos que consumen por separado, es más, que lo que los hace individuos es mismamente esa posibilidad individual de consumo. Pero qué duda cabe que con todo ello estamos reproduciendo sin más los esquemas binarios y maniqueos a través de los que históricamente se ha construido una visión dicotómica de una realidad que no es divisible en hemisferios, en mitades, sino en la que más bien estos rasgos funcionan como matices, no como determinantes de diferentes modos de vida. El resumen podría ser que el hombre es uno y su comportamiento biológico-mental-social-cultural (y que Morin me perdone la ironía) poco difiere afectado por unas formas habitacionales u otras, por mucho que nosotros nos hayamos empeñado en suponerlos a unos más cerca de la madre naturaleza y a otros enfrentados a su cobijo.

La globalización (la mundialización), que parece ser el nuevo paradigma de nuestra cultura, no es sólo una homogeneización de las posibilidades de mercado o un paso casi definitivo hacia la explotación radical de los recursos económicos y humanos, sino que a través del uso de su herramienta más poderosa –la televisión- crea un nuevo estado de certidumbre basado en unos nuevos modelos de creencias, de cosas importantes en la vida. Lo que llega a los habitantes de los sitios rurales es fundamentalmente la televisión con su nueva ordenación de la vida, pero nota a su vez otros cambios quizá no tan explícitos pero sí muy vitales, muy próximos al pellejo, muy en consonancia con sus expectativas de vida y con la forma de resolverlas, de llevarlas a su realización. Por ello, no es que se ‘conservé’

un mismo estado de cosas transfigurado por el desconcertante poder de las nuevas tecnologías, sino que se trata de lo que Javier Echeverría ha descrito como tres *habitats* cuasi consecutivos, aunque coexistentes, a los que el hombre se ha adaptado: natural / urbano / telemático. Entonces, si según mi análisis los habitantes del medio rural se “urbanizan” a pasos seguros y rápidos, en qué parte de esta secuencia se puede ubicar ese estado de aparente transición generalizada que consiste, según mi punto de vista –punto de vista que arranca de las ideas de Raffaella Simone sobre las sucesivas transformaciones perceptivas, que en tiempos absolutamente ridículos si los comparamos con los tiempos evolutivos vitales, han operado (reificado) en el hombre-, en el abandono intelectual en manos de los lenguajes emergentes y triunfadores de la edad moderna tardía que vivimos, esto es, la imagen gobernada, la comunicación telefónica móvil (que como estamos viendo no es sólo fonética), las enormes posibilidades neocomunicativas de *internet*, el mensaje plurimorfo constituido de ruido, sonido, imagen, texto, color..., la difuminación de los elementos que hasta hace poco eran básicos en el proceso comunicativo: el emisor fácilmente reconocible, el mensaje nítido, el código compartido, el contexto de entendimiento, los canales identificables, etc., que ahora desaparecen bajo la atmósfera cero de un nuevo mundo comunicacional tecnológico. Sin embargo, la progresión rural-urbano-cibertelemático en las nuevas adopciones intelectivas, no es una secuencia exacta, es decir, no consecutiva, puesto que el 3º estado influye al 1º sin que se haya estado en el 2º de forma complaciente (en una progresión lógica), ofreciéndose así la impresión de que el 2º es propicio a la implantación del 3º, convirtiéndose éste –sólo en el caso de los que ‘progresan’ desde lo rural- en un estado de paso (J. Echeverría, 1999; R. Simone, 2001).

### **Campesinado y yacimiento de objetos etnográficos**

Puede argumentarse que la mirada a lo rural desde las ciencias sociales ha estado determinada por dos grandes paradigmas: el campesinado y el yacimiento de objetos etnográficos. Estas dos apreciaciones han impuesto, como es lógico, una dirección y una

percepción de lo que venimos llamando el medio rural, y desde esos parámetros ha quedado definida su naturaleza.

Los estudios sobre campesinado tienen una larga y fructífera tradición en Europa, que se ha resuelto entre posturas románticas y bucólicas hasta los estudios de corte marxista en torno a los jornaleros y otras clases desprotegidas en el mismo marco, pasando por el gran prisma girondino. Nuestra idea, nuestra percepción del asunto viene pues, hoy, determinada por esa serie de construcciones, a lo que hay que sumar, desde el campo propio y estricto de la antropología, su señalamiento como los 'otros' inmediatos. De alguna manera la cuestión del campesinado, y por ello de lo rural, fue el primer estadio en el traslado del objeto de estudio en antropología desde los primitivos exóticos –los otros extremos- hasta 'nuestros otros', aunque después, como sabemos, han entrado en esta nómina otros extraños próximos que son en su mayor parte hoy objeto preferente del análisis antropológico.

El entramado urbano o poblacional, íntimamente ligado en nuestro caso a la especial geografía de la Rambla<sup>108</sup> que no deja lugar para la aglomeración más allá del mínimo espacio aprovechado, es, como señalo en la parte correspondiente de este texto, disperso; los pequeños núcleos, cortijadas, están alineados en la sierpe que traza el curso del arroyo. Se crea entre ellos una especial relación que tiene la cierta distancia entre todos ellos como característica. Es un tanto retrato especial de la trama social. Me parece, cuanto más observo esta dispersión anárquica pero no absolutamente desmadrada de pequeños grupos de cortijos, que responde perfectamente a la nueva idea de no imponer homogeneidades en el análisis de colectivos organizados como comunidad. Sí, me parece que el paisaje poblacional refleja de alguna manera la forma de relación entre sus habitantes. No sabría decir si entre estos dos órdenes –la disposición urbana y la urdimbre social- existe algún grado de determinación o si por el contrario se trata de una precisa coincidencia. Lo cierto es que ese especial desapego al que me he referido en otras ocasiones, esa poca certificación sobre el terreno de lo que en antropología o sociología se ha propuesto como hilos que tejen la red social en referencia a los lazos de parentesco, de

---

<sup>108</sup> Rambla es, al menos en el sureste peninsular, además de un accidente geográfico (un pequeño riachuelo afluente de otro mayor, o bien que desemboca directamente en el mar) una categoría poblacional: una serie dispersa de cortijos que se distribuyen a lo largo de las márgenes o riberas de la rambla, pero con estamento de núcleo de población.

disfrute común de medios productivos, de semejanza en las aspiraciones de la organización comunal, de vecindad... se corresponde muy bien con la alineación dispersa y arbitraria de sus casas. Aquí, creo que es obvio, hay una dejación o al menos una relajación de lo que al estudiar una comunidad proponemos como constantes de la relación social. Es muy evidente que cada unidad familiar es un mundo en sí misma, lo cual no quiere decir, como es lógico, que no tengan absolutamente nada en común unas y otras. No, al contrario, se pueden establecer claramente unas coordenadas de funcionamiento: en las formas de trabajar la tierra y disponer sus frutos, la vida económica, las escasas salidas, los viajes, los centros de influencia, etc., pero por el contrario es extremado el cuidado en no meterse en la vida y en las cuentas del otro, ese extremo es sagrado y sólo a veces se da entre dos cabezas de familia que se lleven bien, o sucede que en aquellas personas de probada ecuanimidad se encomiendan a un consejo o a una advertencia. De ahí que resulte especialmente llamativo el hecho de la poca relevancia que tienen entre el conjunto de la vecindad situaciones que en otras comunidades rurales y cerradas tendrían una enorme repercusión. Me estoy refiriendo fundamentalmente a las parejas sin matrimonio civil ni religioso, los 'rejuntemientos', el afincamiento de extranjeros, o la convivencia de rasgos modernísimos con formas anquilosadas de la tradición. etc.

### **Lo colectivo, lo público; lo privado, lo individual**

El final de lo colectivo, de lo público, en esa onda posmoderna y finisecular de 'la muerte de...' es ahora entendido como una reacción a corrientes y teorías, como enfrentamiento a una forma de pensamiento anclada en una mínima moral; es visto como algo que teme alejarse del cobijo y dejar a la persona auténticamente sola, hacedora suprema de su acción, deliberadora, sin ataduras que no sean más que meras fórmulas sociales. Pero se olvida de que en lo más hondo de la condición humana late el impulso de contar con el otro, aquel impulso atávico por el que se intuye que lo único que nos prepara para luchar por la vida y con la vida (en el sentido más físico y ecológico) es la posibilidad



de actuar con otros... El individualismo, la persona sola, el sujeto sin ligarse a nadie ni a nada, esta especie de nuevo egoísmo atractivo para la modernidad, son engaños de la apariencia física: el hecho físico de un cuerpo, un organismo independiente desfigura a nuestra vista el sentido de unidad cósmica de los seres vivientes y dentro de ellos esa certeza de que humano significa socialidad, esa condición genérica que fue y que es lo social.

Es lógico que el culto al cuerpo y a la juventud impongan un sentido de individualidad, de independencia, indiferencia. Lo joven impone dinámicas exclusivistas para potenciar la consciencia del yo y defender su esfera de expectativa de acción y de experiencia.

Estamos ante una nueva relación entre lo privado y lo público; pero ahora lo privado deja de ser una esfera correlativa y paralela de lo público para convertirse en un paso más allá. Es decir, una aceptación de que lo público nos viene resuelto, y esta vez no por la tutoría del estado sino por la estrategia de los mercados.

Un posmoderno diría: yo no quiero lo público más que como una suma de individuos aislados a los que verdaderamente no les hace falta estar juntos pero que lo están. Yo no me miro en ellos, no me reflejo en los otros; existen independientemente y fuera de mí, casi a mi pesar. No me planteo lo social como necesidad, ya está ahí por inercia de la historia, no me vale para nada por el hecho mismo de su existencia; o podría decir, el hecho de su existencia le impide entrar en mis expectativas de acción, viene dado, está ahí y por eso mismo no me interesa como acción posible. El mercado me resuelve esos problemas, yo sólo tengo que vivir para mí y para lo y los que yo quiera.

Un indicio de urbanidad en el medio rural es ese alejamiento entre personas; ya no existe, o existe cada vez menos lo común, lo colectivo. (En los pueblos la gente se conoce, se siguen saludando, etc., parece que nada hubiera cambiado, sin embargo está claro el giro, el viraje hacia lo urbano que no sé bien qué lo impulsa y cómo) Aquella vieja distinción de Ferdinand Tönnies amparada en las nociones de *Gemeinschaft*, inspirada en el modelo de la estructura social transparente y significativa<sup>109</sup> atribuida a las “gentes del campo”, basadas en relaciones personales de intimidad y confianza, vínculos corporativos y colectivos, relaciones de intercambio, sistema divino de sanciones...; opuesta a la

---

<sup>109</sup> Son términos utilizados por M. Delgado en su brillante ensayo *El animal público*, de 1999.

*Gesellschaft*, hecha de relaciones impersonales entre desconocidos y característica de la vida metropolitana, ya no aparece a nuestros ojos con tanta claridad. No hay una identidad primaria colectiva en la que se reconozcan, todo es un haz heterogéneo de heterogeneidades, “un sistema complejo de elementos a su vez múltiples distintos y que ningún poder de síntesis domina” (Foucault, 1997), su única conciencia de identidad es la del perdedor, la de haberse sentido siempre a merced de los tiempos de los poderosos.

## CAPÍTULO XII

### **EL ESTADO SUBSIDIARIO ¿UNA CULTURA DEL SUBSIDIO?**

Propongo a continuación una especie de juego que no es del todo ajeno a las estrategias seguidas en un trabajo de las características del que yo presento ahora. Buena parte de las notas que siguen pueden estar escritas a principios de los 90 y sugiero que sean vistas ahora como parte de un experimento que consiste en dejar latente algo en un laboratorio y sacarlo al tiempo para ver cómo ha evolucionado, en este caso el interés estribaría en ver con qué vértigo cambia o ha cambiado todo en un margen escaso de años; o en otras palabras, qué perspectiva es posible lograr en un corto espacio de tiempo sobre hechos sociales que se convierten por su oportunidad social en muy significativos.

La intención es trazar unas líneas de reflexión y análisis de la relación existente entre la estrategia política, y su reflejo socio-económico, de todo lo que en torno a los tres últimos lustros, aproximadamente, ha ido desarrollándose y que conocemos como 'estado de bienestar' y uno de cuyos principales polos ha sido sin duda la inclusión en el Mercado y en el sistema político de la Unión Europea. Una inclusión que hay que matizar estrictamente. La característica fundamental del funcionamiento de esta estrategia ha sido la progresiva incidencia que el aparato de Estado ha ido adquiriendo en aspectos de la vida social que hasta entonces tendían claramente a mostrarse como autónomos. Esta incidencia se demuestra en el plano de la intervención del Estado a través de un sistema de subvenciones. Es decir, con el telón de fondo de la obligación del Estado de soportar, económicamente hablando, e incluso de incentivar, agilizar y potenciar la actividad cultural como una más de las que conforman el entramado social, lo que se hace es hipotecar los resultados de esa actividad a la consecución de una estrategia política dada. La

capitalización progresiva y aparentemente irreversible de todos los aspectos sociales, en el que sin duda el cultural juega un papel de comparsa, aplica las complejas leyes de mercado a su peculiar situación. De manera que, a reflejo de lo que sucede con el arte en su configuración como arma financiera, los demás aspectos de la cultura sufren su inclusión en las claves de funcionamiento de mercado convirtiéndose por tanto en mercancía, en valor de cambio.

Todo este enfoque va a estar dirigido hacia lo que damos en llamar cultura popular, cuyas manifestaciones no entran tan claramente en ese modelo mercantilista que acabo de definir, pero que, por contra, son susceptibles de ser aprovechados, en el más hondo sentido de aprovechamiento de los aparatos del estado, como armas de contenido social: el *panem et circensis*. En pocas palabras diríamos que lo que es una obligación del Estado para con los aspectos culturales conformantes de la vida social se convierte, desde las claves estratégicas de la economía de mercado, garante de su solidez y supervivencia, en la forma hipotecaria idónea. No se potencia, pues, desde el Estado, la independencia y la autonomía de los recursos culturales, sino que con el enmascaramiento de hacerlo así, se propicia una dependencia política de éstos. La repercusión de este enmascaramiento, como es fácilmente entendible, es enorme, y este trabajo se propone analizar toda la serie de consecuencias de esta manera de política, después del intento previo de conocer en qué claves se apoya esa estrategia y cuáles son los mecanismos que se articulan para conseguirlo. Es decir, intenta desvelar cómo funciona esa apropiación del Estado de los recursos culturales y cuáles son sus consecuencias en el plano social.

La reflexión planteada tiene dos grandes áreas de acción: por un lado un recorrido por los planteamientos teóricos que describen el Estado moderno y sus estrategias de funcionamiento, y por otro el análisis de la concreción formal de esta teoría, o sea, el análisis de casos. Todo ello, como vengo diciendo, aplicado como no podía ser de otro modo a un aspecto concreto: toda la serie de manifestaciones, materiales o no, que enmarcamos, con el consecuente peligro de las definiciones, en la noción de cultura popular. En una delimitación conceptual serían todas aquellas reproducciones manifestacionales de modelos de la tradición popular, no culta, que se sirve para sus procesos de transmisión/adquisición de los mecanismos de la oralidad. Aunque hay que

aclarar de inmediato un axioma que concierne a esta delimitación ‘canónica’: en realidad lo popular hoy –quizá en un gesto de aproximación, cuando no un verdadero arrastre, a las culturas ‘pop’ de la actualidad- no goza de esa exquisita delimitación romántica y folclórica de lo ‘campesino’, la ‘sabiduría natural’ -también denominada ‘de la tierra’- o la cultura no culta, en esa acepción condescendiente y decimonónica, como tampoco son exclusivamente orales los canales de transmisión (es más, me atrevería a decir que precisamente las culturas populares son las que más despliegue de imaginación hacen en la disposición de sus canales comunicativos: ahí está la música popular, el *comic* y otras manifestaciones). La verdad es que todavía, aun en los medios académicos e intelectuales, pervive esa dicotomía atroz de lo popular frente a lo culto; y, en el sentido en que estoy hablando, nunca se ha asociado convenientemente la cultura popular ‘de raíz’, tradicional, campesina e iletrada a esos movimientos culturales populares del mundo occidental moderno<sup>110</sup>.

La razón no es que pueda establecerse una taxonomía que diferencie manifestaciones de una u otra procedencia -popular o culta; moderna o tradicional, etc.-, que esa sería otra cuestión, y que en su momento formará parte de nuestro análisis, la cuestión es parcializar, no por la naturaleza misma de las manifestaciones aludidas, sino porque su repercusión social y la manejabilidad -diríamos en otros términos su maniobrabilidad- que tiene por parte del poder es perceptible y diferenciada de otras; o simplemente interesa o compete a estratos sociales -a grupos sociales- con una ductibilidad diferente a la de otros. La oposición medio rural/medio urbano tiene, por otra parte, una relevancia clara en toda esta serie de cosas. Hay que tener muy en cuenta otra cosa, no obstante. Aunque es susceptible de analizarse parcialmente, esta estrategia política del Estado es planificada desde una aplicación globalizada: la cultura subsidiaria alcanza a todos los aspectos de la vida social, y desde el análisis detallado de aspectos a primera vista no significativos se va tejiendo una perspectiva más completa que permite una lectura global del fenómeno.

---

<sup>110</sup> Ver para todo ello los estudios de Peter Burke *La cultura popular en la Europa moderna* (Madrid, Alianza, 1991) y C. Grignon y J.-C. Passeron *Lo culto y lo popular* (Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992). Entre, como es lógico, otros muchos.

## **El pasado, la tradición y la historia en la cuestión identidad**

¿Cómo explicar la aparente contradicción que supone que la progresiva laicización de la sociedad conviva con fenómenos paralelos como el auge de manifestaciones culturales relacionadas con la práctica religiosa? ¿Qué significa el hecho evidente del progresivo auge de las formas tradicionales de expresión cultural? ¿En qué se diferencia del tratamiento que le diera la Sección Femenina? ¿Qué tiene que ver la estrategia política del llamado ‘estado de bienestar’ u otras esgrimidas para justificar un determinado procedimiento político, con disponer expresiones populares tradicionales que fuera de su marco social legítimo -enmarcado en coordenadas de tiempo y espacio- sólo exponen una idea titiritera de la cultura social?

Estamos inmersos en la cultura de las apariencias. Todo es admitido si da una idea de ‘acción social’, y no sólo admitido sino potenciado: subvencionado; pero al servir sólo a ese interés transitorio y eventual, pierde evidentemente todo su sentido de símbolo de una manera de vivir; digamos que se convierte, o que es convertido, en una excusa para mantener resortes de relación de la Administración con los administrados.

Tomemos este ejemplo: Es legítimo que los componentes de los grupos musicales exijan su parte del pastel subsidiario que de una u otra manera se ‘reparte’ entre los agentes de los *performances* culturales tan de moda en estos tiempos; al fin y al cabo ellos son quienes más lo merecen; pero es a la vez tremendamente lamentable esta peonización, esta jornalerización de los elementos. Convertir en mercancía es la única aspiración social que nos queda; vivimos, sin lugar a dudas, en la edad de oro del capitalismo. La aspiración de asalarización de los componentes de cualquier grupo de reproducción de esquemas simbólicos así lo demuestra.

Cuando utilizamos el término ‘tradicional’ ¿qué decimos verdaderamente? ¿es su significado primario y patente el que le otorgamos? O, planteado de otra manera: ¿Utilizamos el término como un concepto científico más allá de su significado inmediato o, por el contrario, es una muletilla (ideológica) muy apropiada para hacer referencia valorativa de un tiempo pasado?

En el primer supuesto habría que ahondar en su significado científico específico puesto que lo utilizamos con un sentido diferenciador con respecto a otros términos que pueden tener los mismos significados. El *quid* simplificado de la cuestión no es otro que preguntarnos si el término utilizado, tradición, no encierra en su utilización una carga significativa ideológica, por encima de su significado neto. La cuestión no es vana; pues aunque aparentemente no resulte demasiado relevante, es de una importancia capital habida cuenta que el término y el concepto ocupan un lugar preeminente en la definición y en la descripción del objeto disciplinar que nos ocupa y que no es otro que plantearse el estado de la cuestión de una serie de reproducciones de pautas y de formas culturales que forman parte del pasado pero que se definen en base a una serie de características que creemos que son capaces de ofrecerla como objeto singular de estudio. Es decir, hay una demarcación disciplinar clara que se ocupa de una serie de manifestaciones culturales definidas por ser herencia del pasado, de carácter popular, o sea, no culto, que se transmiten, o se transmitían, a través de lenguaje oral y a las que hemos definido en base a características como: símbolo de una relación o de un interés social, algo reproducido en un marco ritual, que conjuga lo artístico y lo necesario, que es una expresión de conducta, o de su norma, un aglutinante de una identidad, transmisor de valores, ejercicio lúdico y festivo, etcétera.

Contra lo que sucede en cuanto al concepto de ‘popular’, que ha sido ampliamente debatido a lo largo de la historia del pensamiento, del arte y de la literatura, el de ‘tradicional’ necesita una definición mucho más real, o cuando menos una determinación del carácter pretendidamente epistemológico en que se apoya su uso científico. De lo contrario, es decir, si los presupuestos o hipótesis barajables en una intención analítica no están verdaderamente definidos, corremos un verdadero riesgo: el de teorizar sobre una falacia. De todas formas, aunque en nuestra intención de determinación conceptual del término no contásemos con una obra teórica que estableciera sus significados y sus usos epistemológicos, siempre contaríamos, en principio, con el hecho de haber sido utilizada, previo a su definición, en otros tratados o estudios, una especie de utilización de autoridades; por lo que nos veríamos obligados a especificar por qué autores y en qué tratados contamos con su uso, y si verdaderamente se puede colegir de este uso el significado global que en nuestro tema le otorgamos.

Atendiendo meramente a su etimología, ‘tradición’ -y por tanto, ‘tradicional’- procede del verbo latino <dare>, que significa ‘dar’, derivando de <tradere> y concretamente de su forma sustantivada <traditio-onis> /<transmisión>/. La familia léxica ha configurado unos significados muy específicos en castellano, al menos en lo que a la historia reciente se refiere. Por lo que tenemos que además de su uso significativo común - lo que se hereda, lo que nos es transmitido, legado del pasado, entrega de una cosa...- es el conjunto de costumbres, noticias y creaciones colectivas depositadas a través de generaciones; y, por otra parte, ‘tradicionalismo’ y ‘tradicionalista’ que tienen adquirido un significado histórico más relacionado con una doctrina filosófica o política.

La cuestión terminológica nos puede aclarar la relación de los distintos significados o acepciones desde una perspectiva histórica. Puede decirse, la relación entre el significado y su uso, bien ideológico o bien científico. Desbrozando la cuestión terminológica el planteamiento sería preguntarse si el uso de nuestro término es susceptible de ser globalmente intercambiable por sinónimos o perífrasis y seguir conservando su mismo significado o, por el contrario, resulta tener un uso específico y no intercambiable, con lo que nos encontraríamos ante un postulado encerrado en un concepto.

Cabe no obstante otra precisión: entre los colectivos y las personas que de manera muy heterogénea participan en lo que ahora englobamos, o clasificamos, bajo el epígrafe general de grupos de reproducción de formas culturales -artísticas, simbólicas, festivas, etc.- que de una manera u otra son susceptibles de ser catalogadas como pertenecientes a la tradición, o sea al pasado, y que han sido transmitidas de forma oral a lo largo del tiempo, que tienen un cariz popular, que son colectivas y gregarias o cualquier otra característica que las pueda definir como pertenecientes a un conjunto identificable; y dentro de estos colectivos o personas, especialmente los que pudiéramos llamar transmisores directos, es decir, los que han vivido en su tiempo y en su marco social los actos y ritos que ahora recreamos y no los han aprendido por medio de otros, manejan un término sustituto del de tradición/tradicional, pues al referirse a lo que éste define, ellos utilizan, casi generalmente, el de ‘antiguo’ -lo antiguo, lo de los antiguos...-. “Esto es lo antiguo verdad” es una de las frases más escuchadas de boca de esas personas, para referirse a lo que ellos detectan con menores interferencias de otras formas, de otros gustos o de otras modas.



Efectivamente el nuevo término a colación contiene algunas connotaciones en su significado que lo aproximan al de 'tradicional', pues siempre es referido con un sentido de tiempo en que las cosas se hacían por una razón, de una manera ortodoxa, mejor que ahora, tenían una existencia justificada, respondían a unas necesidades compartidas y admitidas, había en ellas una convencionalidad absoluta, etc., se trata en definitiva del viejo "cualquiera tiempo pasado fue mejor", porque es una manera de contemplar el pasado por reconfortamiento y justificación de las maneras de vivir en cada época.

La cuestión sigue siendo, claramente, si toda esa serie de manifestaciones que venimos catalogando en esa definición apuntada más arriba tienen una entidad conceptual autónoma que pueda ser estudiada como sujeto/objeto en una disciplina científica o si por el contrario estamos proponiendo esa categoría cuando resultan ser acontecimientos del pasado como cualesquiera otros. El interrogante que surge a continuación es: ¿Por qué toda la literatura etnográfica y folclórica? Y no menos importante: ¿Qué quiere decir que algunos colectivos o comunidades repitan o reproduzcan con una intencionalidad específica, que todos conocemos y comprendemos, que invoca a una identidad, esa serie de rituales y de manifestaciones a las que venimos refiriéndonos? Hace ya unos años se produjo una intervención conceptual extraordinariamente importante en la necesidad surgida de los análisis y reflexiones sobre la especial forma en que la modernidad construye y reifica sus paradigmas. Consistió en una puesta en relación de la cuestión de la tradición entendida desde la modernidad como invocación ideológica del pasado, con la «razón anamnésica» propuesta por J. Habermas.

Procedente de una concepción darwinista de la civilización (:cada estadio cultural evoluciona sobre otro al que deja atrás), se explica la identidad histórica en términos tan simples que, más allá de ser carentes de más información, lo que hacen es desfigurar la complejidad de los procesos y de los componentes históricos y el conflicto de éstos en la formación de un resultado cultural, sea éste el de la identidad, que es nuestro caso, o cualquier otro. Ahora se cuestionan el esquema teleológico y acumulativo de la Historia que era una de las ideas más arraigadas de la mentalidad occidental. Y se acepta que el conocimiento científico, como lo es el histórico, viene dado por una temporalidad lineal -la ciencia del siglo XX anula conocimientos de los anteriores-, mientras el

conocimiento que nos proporciona el arte y el pensamiento filosófico está vinculado a un concepto circular de la temporalidad (R. Argullol, 1994). Lo cual no quiere decir, con respecto a la historia, que se pueda aspirar a un concepto de futuro anclado en lo que creemos reconocer como realidades del pasado.

La razón anamnésica no es entendible hoy como pronóstico de futuro desde el análisis de lo pasado, puesto que lo pasado está determinado por una lectura interesada de la historia. En este sentido tiene mucho que ver una lectura que se desprende de una vieja idea expresada por Ortega y Gasset en la que se constataba que el lingüista no puede hacer un ejercicio premonitorio de futuro. El habla (en la oposición saussureana a lengua) es imprevisible, pues aun cabiendo la posibilidad de establecer una norma evolutiva previsible, nunca sabríamos hasta donde llegaría el cuadro de excepciones: en resumidas cuentas, para el lingüista sólo hay presente y pasado, y estas categorías no tienen en su disciplina proyección de futuro. Todo es extensible a cualquier análisis de las manifestaciones expresivas y comunicativas humanas, siempre que se refiera a la *parole* y no a la *langue*. En el caso del antropólogo que estudia el sistema simbólico de la conducta ritual, *parole* es el curso espontáneo de un esquema ritual, aún en sus nuevas acepciones y significados, o lo que es lo mismo, en sus nuevos marcos sociales y sus nuevas fisonomías; *langue*, por otro lado, es el sistema mismo, la estructura, que lo que hace es conservar el referente último y esencial que justifica una conducta.

Y hay otra forma de evidenciar que la particularidad no atenta contra la universalidad, sino que la enriquece. Porque, sencillamente, el hecho hipotético o factible de la desaparición de particularidades culturales no engrandece la idea universal de hombre, sino que la mancilla.

Por otra parte, nunca la posible uniformización-homogeneización que entendemos a veces, o por algunos, que consolida una universalidad (pongamos por caso los *mass media*, los transportes, la técnica, el progreso...) en cuanto no desigualdad, no se garantiza a sí misma, pues es posible pensar que cada comunidad, cada grupo, cada sociedad lo entenderá y lo asumirá a 'su manera'. Pues los procesos de permeabilidad o de interpenetración cultural, si se prefiere, nunca son totales y completos. La lengua, que es al fin y al cabo el verdadero distintivo de lo humano, es una lección definitiva de esta pelea conceptual que ha marcado el pensamiento posmoderno. El lenguaje, como tal, es un hecho

universal y el habla, como su práctica, es un hecho individual. La música es tal que el lenguaje y, en su práctica, que el habla.

Todavía la cuestión no resuelta en el discurso antropológico es cómo definir una razón de la pluralidad cultural, en el que juega su papel de importancia la escurridiza identidad, que sea defendible y conjugable con una idea de lo individual y que ambas no choquen en la incongruencia de que el individuo sea, con la misma facilidad con que puede cambiarse de máscara, aspirante a la universalidad o defensor (a veces con violencia contundente) de la diferencia; cuestión ésta clara sobre todo si convertimos sus términos en índices económicos. Se puede plantear también en términos de ‘algunos de los mecanismos que se activan en nuestras sociedades contemporáneas’ frente a fenómenos como el de la inmigración, en el que entran en conflicto razones de competencia laboral y económica mal disimulados en choque de diferencia étnica. Mecanismos ‘extraños’ como el que propicia la alianza de los poderosos a través de la invocación de antiguos lazos de identidad cultural histórica, uno de los cuales es la proclamación de los derechos universales de los hombres<sup>111</sup>. O, por otro lado, la que nos lleva al ejercicio reivindicativo identitario cultural y social como un producto de calidad de vida en un ‘estado de bienestar’ que, rizando el rizo de lo paradójico, es un ejercicio que subvenciona un Estado declarado igualitario y uno.

Así, corresponde a las ciencias humanas esclarecer los ‘mecanismos’ que hacen posible la estandarización, cuando no la conversión en materia comercial o el sometimiento a las leyes de mercado, y que tan en manos del poder *mass media* está, del conjunto de rasgos -logros, usos, saberes y formas de vida- que definen una cultura y por los que sus miembros se identifican. Y cómo esa ‘universalización’ no se corresponde con la idea occidental de universalidad. Es peligroso pensar que en nombre de la igualdad de todos los hombres sea justificable una homogeneización -que al fin y al cabo sólo es una estrategia mercantil- en la que quepa, además, la defensa de los rasgos culturales particulares. En la recurrente marcha hacia la justicia y la libertad, creo que nos ha despistado mucho el espejismo de la igualdad. Más allá de la igualdad formal, la igualdad real no es siquiera deseable porque siempre será una igualdad impuesta según un modelo,

---

<sup>111</sup> Ver en este mismo capítulo la idea que P. Sloterdijk (2002) expone sobre Hobbes y su teoría en torno a la igualdad en la génesis de *las masas* como sujeto histórico.

una escala de valores determinada, un mundo simbólico dominante, una homogeneidad que desemboca en decadencia entrópica<sup>112</sup>.

Pero, claro, como anticipaba este párrafo, ese es el problema de las ciencias sociales, que se enfrentan a la complejidad de los fenómenos relacionados con la acción y con la posición, con el protagonismo en definitiva, del hombre; con su propia autocomplacencia y con el vértigo de sujetarse en una particular lectura de la historia; por no mencionar la otra serie de problemáticas que no agotan las ya planteadas: la cuestión del género, en la historia y en la construcción del pensamiento; las discriminaciones sexuales; la manipulación y repercusión de los *media*; la destrucción de ecosistemas; la violencia gratuita (¿cuándo no lo es?); el afloramiento de ideologías y morales imprevisibles, etc. Las voces que hoy se alzan contra el fanatismo étnico y cultural -que esconde y enmascara el germen de los nacionalismos a los que sólo “mueve la fuerza destructiva que emana de las diferencias étnicas” (en palabras de M. H. Enzensberger), disimula la xenofobia e impide un proceso civilizatorio más que culturalista- reivindican la utopía del mestizaje como la manera de pensar la patria, la raza, la lengua, la cultura y la religión, a corto plazo. Nunca antes había aparecido tan nítidamente el ‘otro’: para señalarlo brutalmente como diferente, o para depositar en él la última utopía.

Siguiendo con mi planteamiento del estado subsidiario, una nueva vuelta de tuerca vendría expresada en otro nuevo interrogante: ¿Hay una entidad conceptual epistemológica que permita proponer una hipótesis en base a la cual se establezca una relación entre Estado y cultura tradicional popular como dos figuras autónomas, o resulta, por el contrario, que es esa propia relación, o para ser más exactos el hecho de que sea admitida como entidad manejable por el propio Estado, lo que le da carta de naturaleza a una de ellas? En palabras más sencillas ¿inventa el Estado una figuración llamada cultura tradicional para utilizarla en su propio beneficio? Claro que siempre podemos echar mano de la posibilidad intermedia: la cosa existe más o menos establecida conceptual e históricamente y es su utilización la que verdaderamente redondea las aristas conceptuales que pudieran objetarse.

---

<sup>112</sup> Ibidem

El segundo supuesto se acerca a la teoría de Gramsci, para quien el folklore es un ‘invento’ del poder burgués, a través del cual se instituye una vía que asemeja, como si de un reflejo se tratase, o nivela, empareja lo que para otros son las clases sociales, de por sí disparejas.

Apunta Max Weber, en una idea vertida en la introducción que el filósofo hace en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*<sup>113</sup>, en la que reflexiona sobre las consecuencias de la ciencia racional occidental y los logros de ésta en todos los campos del saber, contra lo sucedido en los mismos campos en otras civilizaciones, que “en ninguna otra cultura como en la occidental se ha asumido el pasado de la manera en que lo hacemos”. Y, más concretamente, aspectos de este pasado que se escogen arbitrariamente y se reproducen, con el paso del tiempo, con un intencionado valor recreacional. En Oriente y África, por ejemplo, no existe la división entre cultura popular y cultura culta. El saber y la ciencia son unívocos y no distinguibles por aspectos o matices de diferencia social, cultural o clasística. Lo sucedido en nuestra civilización es una ‘racionalización’ de esa diferencia de matices que tiene como conclusión una diferenciación de la cultura entre dos ‘bandos’, que muy burdamente podrían ser reducidos a ‘ciencia’ *versus* ‘folklore’ (M. Weber, 1979).

En una conjugación entre los dos ‘casos’ con la noción de ‘progreso’, el folklore estaría en relación con aspectos no evolucionados de la cultura, mientras que la ciencia, invocada como objetivación racional de los fenómenos naturales y sociales, está relacionada con aspectos evolucionados. Es fácil presuponer, según esta argumentación, que está justificada una intervención diferente para cada caso; y, concretamente en el que nos ocupa en estas páginas, es una intervención que ha de tener en cuenta el grado de desarrollo, y al que se le dispensa tratamiento según una idea ‘colonizadora’, al estilo de las que se articulan frente a aspectos culturales de otras civilizaciones.

El desarrollo científico social, que como todos sabemos arranca de los postulados filosóficos hegelianos, sienta sus cimientos sobre esta época y sobre esta dicotomía conceptual. Esta idea ‘colonizadora’ permite, a grandes rasgos, que el Estado disponga las medidas interventoras procedentes para aprovecharlas en su propio beneficio, y estas medidas se basan en el principio de que todo se justifica en aras de la homogeneización del Estado, de las ideas y de los hechos. Así es justificable destruir las

---

<sup>113</sup> Publicado en la editorial Península, Barcelona, 1969; reed. 73, 75, 77 y 79

formas de vida cultural y religiosa (éste es el ejemplo más claro) de una tribu, por ejemplo, para aproximarla a esa homogeneización, y de la misma manera se van a destruir las formas tradicionales de vida, ritual, simbólica, festiva, etc. por la misma justificación, y su destrucción más clara resulta proponerlas como una representación ficticia de algo irremediadamente pasado. Esa aproximación es, paradójicamente, la marca de una distancia irrecuperable.

El otro elemento para esta conjugación es el capitalismo (según la propia idea que Weber expone acerca de lo que es, y de lo que no es, capitalismo, y que podemos simplificar como “[...] acto [de economía ‘capitalista’] que descansa en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas probabilidades de cambio [...]”, y el cambio es mercado). Lo que según nuestra argumentación seguiría cumpliendo, en el caso de la ‘cultura popular’ que pretendemos estudiar, esa intención ‘colonizadora’, en el sentido de que los actos culturales populares no obtienen ninguna ganancia o rentabilidad inmediata y clara, según las leyes del cambio, a imagen de lo que sucede con la explotación de recursos naturales o la ‘exhibición’ de conductas culturales pautadas en una tribu. No existen en nuestro caso las dos partes del cambio rentable capitalista, sino que sólo hay una apropiación de una de las partes. Por eso no existe la rentabilidad, y por eso mismo se exige desde colectivos involucrados en esa exhibición.

Llegados a este punto no es difícil observar que la diferencia en el trato de las dos partes de aquella dicotomía culto/popular es abismal: el arte culto ha llegado a convertirse en un gran valor de cambio, como el oro, las acciones, etc. (es evidente, pero particularmente claro en el hecho de que, a raíz de los últimos casos de corrupción política y financiera en España -los casos Conde, Rubio, De la Concha y tantos otros-, se han pagado fianzas judiciales para eludir la prisión con obras de arte, más concretamente con cuadros de pintura), mientras, por el contrario, de las manifestaciones de la cultura popular (pongamos por caso la artesanía para trazar un paralelismo con el ejemplo anterior) se espera, como si fuese un valor intrínseco a ellas mismas, una suerte de altruismo, una voluntad no rentabilizadora a la luz de los presupuestos del capitalismo.

En todo caso la rentabilidad o la ganancia que desde la parte de los que ejercitan la cultura popular se puede conseguir no entra en la teoría capitalista del cambio y se suplanta por otro orden de cosas, como son los valores de ser consecuente con el pasado

o el de buscar en las manifestaciones culturales un signo de identidad para la colectividad. Me interesa resaltar el hecho de que sea en Occidente donde se ha propiciado esa intencionada recreación de pautas de comportamiento, o mejor de sus manifestaciones o exteriorizaciones, del pasado, lo que en otros ámbitos culturales sólo se hace por influjo de las maneras occidentales, y resumirlo en su sentido de desritualización.

Racionalizar -según la terminología weberiana que seguimos- el concepto de pasado o de tradición y en qué manera interviene en la vida actual, se sostiene en la base falaz de la dicotomía popular/culto. “El proceso de racionalización se hace desde diversas esferas de la vida y desde puntos de vista distintos. Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuáles de esas esferas, y desde qué puntos de vista, se hicieron esas racionalizaciones. Por tanto nos interesa conocer, en primer lugar, las características peculiares del racionalismo occidental y, dentro de este, del moderno, explicando sus orígenes” (M. Weber, 1979).

En su verdadero marco social y cumpliendo su verdadero sentido simbólico, es decir, mientras formaban parte de un ritual socialmente necesario, las manifestaciones culturales que ahora se recrean tenían su propia lógica económica interna, y su eficacia como catalizador de la estructura social a partir de lo simbólico o lo mítico es incuestionable. Tal como ahora, con una fisonomía totalmente distinta, se siguen generando y reproduciendo rituales que proporcionan un plano simbólico a una determinada conducta social (ritos de paso, ritos de fascinación por la civilización avanzada, emigración, reafirmación de estatus o prestigio social, etc.), que tienen una perfecta coherencia y son asimilados por una racionalización vigente. En los primeros tiene una especial relevancia y una influencia determinante la religión; en los modernos, los coetáneos, se ha dado una traslación clara de esa justificación.

He aquí finalmente dos de los argumentos fundamentales de nuestras premisas analíticas: la distancia observable entre los *modus vivendi* de los medios sociales rural y urbano, y la traslación de la justificación religiosa en el comportamiento ritual hacia posturas laicas. En todo ello, no perdamos de vista que nuestra intención primordial es establecer la relación Estado-cultura popular. O más exactamente: si hubiera una objetivación posible de una teoría política del Estado que contemplara lo que conocemos como ‘estado de bienestar’ y ello supusiera la práctica de la intervención subsidiaria del

Estado en todos los aspectos -en los casos de ‘sectores desfavorecidos’ más claramente-, y, por otra parte la cultura popular -analizadas sus claves ideológicas desde una perspectiva ‘racionalizadora’ occidental- cupiese en esa intervención estatal, entonces habría que analizar esa especial dependencia desde puntos de vista que tuvieran en cuenta la repercusión del fenómeno en colectivos implicados en la producción cultural, y analizarlo, además, como parte de un conjunto de hechos sociales que en su totalidad dibujan una manera de vivir. En este marco no sería entendible, por ejemplo, que no se explicase una relación entre las repercusiones personales y sociales que provoca el subsidio de desempleo y el motivo de los llamados ‘circuitos culturales’ que la administración del estado dispone para la exhibición y reproducción de formas de la cultura popular.

Se dice que una característica de la globalización económica-política y de la información es la pérdida de relevancia del Estado como forma política moderna. Eso significa que el Estado gestor de una nacionalidad, un país, avanzará hacia la disolución en estructuras mayores de poder, en las que alternarán el poder político con la política de organizaciones mundiales, el económico con las multinacionales y el propagandístico con las grandes redes de la información. Sin embargo, en las periferias sociales, el Estado se impone, se presenta como ‘necesario’; aunque sólo sea porque distribuye las ayudas económicas que sí son de carácter global. Los fondos estructurales de la Unión Europea nacen bajo esa filosofía. Esta aparente paradoja del Estado que desaparece pero que a la vez adquiere relevancia en los márgenes se traslada a la vida social y produce un nuevo modelo de ciudadano, el subsidiado. Algo parecido a lo que Michel de Certeau llama el ‘consumidor-esfinge’, que trasladado a mi análisis sería el ‘ciudadano-esfinge’, del que dice que sus fabricaciones se diseminan en la cuadrícula de la producción televisada, urbanística y comercial, y que “devienen menos visibles en la medida en que las redes que las encuadran se hacen más estrechas, obedientes, totalitarias” (De Certeau, 2001). El despojamiento de la iniciativa, de la manifestación personal, y en cierta forma, según yo he apreciado, de la integridad, a que somete la subsidiariación –que además no es sólo de carácter económico, pues son claras sus formas culturales, por ejemplo- invisibiliza a la gente como interpretes de su propia vida y los aboca a convertirse en esfinge.



A mi modo de ver, y sin pretender elaborar aquí una teoría del Estado y ni siquiera un balance exhaustivo de las características de su funcionamiento en la actualidad, los ‘males’ que pudiéramos considerar le son propios se deben a una gremialización de la política. Al Estado, como mira superior y como razón última de la acción política, le ha salido una competencia socavadora: la colegiación del poder político. La actuación política busca más un rendimiento en beneficio de su propia justificación, porque su interés es mantener su poder, en lugar de propulsar desprendidamente el ‘bien común’. El primer caso es el de política práctica, subsidiaria en el sentido de que el bien buscado para el poder es a su vez lo que más interesa al estado general; el segundo es el de la utopía, noción que a menudo se invoca para justificar actuaciones interesadas.

Valga el ejemplo siguiente: muchos de los grandes problemas de la Administración son achacables a la pobre gestión de no especialistas o técnicos en puestos claves, pero que son los representantes públicos de la gestión tecnocrática. Sin embargo, en la lógica política del Estado democrático y liberal se propugna la presencia de representantes plebiscitarios hasta los niveles de gestión en que sea posible y los técnicos y funcionarios son sólo herramientas de esa gestión. El Estado tiene la obligación de mantener subsidiariamente a los desfavorecidos profesional, económica, cultural y socialmente, sin embargo el subsidio por desempleo se ha convertido en una verdadera lacra social y no sólo desde el punto de vista socio-económico, sino que alcanza a crear unas secuelas éticas importantes, y eso con todas las contradicciones que crea y arrastra es lo que quiero que se desprenda de mis consideraciones etnográficas. Y, en tal caso, considero de igual importancia y peso social y personal lo que pudiéramos valorar como consecuencia de estas medidas llamadas con cierta rimbombancia medidas, fondos, ayudas o subvenciones estructurales (o estructurantes) y la serie compleja de contradicciones que crea en el individuo en su relación con la trama social. En la serie continuada de años de mi trabajo etnográfico de campo han existido dos esferas de la actividad social económica en las que más claramente he visto dibujadas esas contradicciones: las subvenciones al desempleo y los fondos estructurales de la UE (Unión Europea) en sus distintos proyectos.

Aunque su tratamiento queda fuera del objeto de este trabajo, es obvio que la verdadera modernización en España arranca de su incorporación a la Unión Europea. Una de las líneas de filosofía política más activas y también más significativas por su enorme

influencia social han sido sin duda las ayudas estructurantes para la equiparación económica de regiones europeas. De entre ellas, las que más incidencia han tenido en la zona referente de mi estudio son sin duda las subvenciones agrícolas, y en buena medida también los subsidios sociales al desempleo, si bien éstos, aunque integrados en los grandes planes europeos están más directamente gestionados y cofinanciados por el Estado español y las instituciones autónomas de la Junta de Andalucía. Existen otros tipos de subvenciones de menor incidencia pero igualmente importantes como las relacionadas con la cultura y el patrimonio, la conservación de la naturaleza<sup>114</sup>, rehabilitación de edificios, etc.

Mención aparte merecen los grandes programas europeos PRODER y LEADER, que suponen esencialmente la gestión de un importantísimo capital a través de las constitución de empresas de carácter privado cuyos fondos han de destinarse obligatoriamente a la disposición y consolidación de infraestructuras económicas y empresariales, y en la periferia de este objetivo principal apoyar el impulso de nuevos mercados de trabajo y nuevas ofertas de viabilidad económica: el desarrollo de zonas rurales, el turismo de interior, los proyectos de jóvenes empresarios, la programación de actos culturales y la creación de instituciones y centros para esta labor, y un largo etcétera.

Hagamos una pequeña inmersión en el mar de datos económicos, demográficos y de geografía social de la compleja red de distribución de fondos europeos en la zona de mi estudio:

Las ayudas más sustanciosas son sin duda las destinadas a la agricultura y al medioambiente agrícola. Éstas, en lo que a nuestra zona concierne se distribuyen en varios grandes capítulos:

- Plan de mejora en la producción de frutos secos (almendra)
- PAC, plan de ayuda cerealística
- Primas a la cría de ganado ovino y caprino
- Indemnización compensatoria de agricultura de alta montaña

---

<sup>114</sup> En cuyo marco, por ejemplo, se produjo el establecimiento en esta comarca de la Fundación Horstmann, una institución alemana para la distribución de fondos europeos que ha tenido en los últimos años gran presencia y prestigio social.

- Planes de reforestación de tierras agrícolas
- Ayudas y planes de mejora para jóvenes agricultores
- Agricultura ecológica
- Ayudas a la producción de aceite
- Creación de estructuras agrarias

La tendencia clara es el recesión paulatina de las ayudas a la producción y el incremento muy notable de fondos para agricultura y ganadería ecológica, y últimamente al mantenimiento y expansión de los paisajes agroambientales (hay por ejemplo una nueva ayuda llamada Barbecho agroambiental, que consiste en subvenciones a la tierra de reciente dedicación agrícola que se deja sin roturar a efectos paisajísticos y de aprovechamiento silvestre).

En el año 1998, y en cifras referidas exclusivamente a la Comarca de Los Vélez, tenemos un movimiento económico:

Primas a la ganadería	225.000.000 de pesetas
Aceite	20.000.000
PAC	180.000.000
Almendra	650.000.000
ICM	26.000.000
Formación	50.000.000
Estructuras A.	30.000.000

Puede verse que no están indicados todos los capítulos subvencionados, y aun así, éstos contemplados arrojan una cifra total de 1.181.000.000 de pesetas, para una población de alrededor de 12.000 habitantes y una comarca de 114.000 hectáreas, de las que sólo 50.000 son de dedicación agrícola (a las que hay que añadir atrás aprovechables como pastizal, sotobosque, pradera, etc. pero en un número de hectáreas muy poco significativo). la progresión anual de las cantidades destinadas a subvenciones es notablemente más alta que el aumento de los índices de crecimiento económico y del incremento de precios de consumo. Algunos ejemplos de la misma comarca:

Agricultura ecológica:

En 1996 = 6.500.000 pesetas; en 1997 = 22.000.000; en 1998 = 74.000.000;  
en 1999 = 88.000.000

Inversiones forestales:

En 1995 = 37.000.000 pesetas; en 1996 = 215.600.000; en 1997 =  
257.000.000

Ganadería:

En 1995 = 7.800.000 pesetas; en 1996 = 85.000.000; en 1997 = 42.000.000;  
en 1998 = 225.000.000

Frutos secos - Almendra (en concepto de mantenimiento de rentas):

En 1995 = 9.000.000; en 1996 = 17.500.000; en 1997 = 92.500.000; en 1998 =  
400.000.000; en 1999 = 650.800.000

Se han subvencionado, además de los capítulos mencionados, la compra de tierras, construcción de naves agrícolas y ganaderas, compra de ganado, efectos de la sequía (p.e. 109.500.000 pesetas en 1995), planes de mejora, proyectos singulares, mejoras, etc.

Un dato general y esclarecedor: el agricultor de la Comarca de Los Vélez declara por término medio (en documentos oficiales del IRPF), un 40 % del total de sus ingresos como procedente de subvenciones.

El segundo gran capítulo de inyección económica lo supone la entrada en vigor de la Iniciativa Leader II en la Comarca de los Vélez, que gestiona los fondos estructurantes de la Unión Europea. La Iniciativa desarrolló entre 1996 y 1999 dos medidas fundamentalmente:

B.- Programa de innovación rural

C.- Cooperación transnacional

Ambas con un coste total de **1.923. 431. 114** de pesetas

Repartidas en los siguientes epígrafes

B1.- Apoyo técnico al desarrollo rural

B2.- Formación profesional y ayudas en la contratación

B3.- Turismo rural

B4.- Pequeñas empresas, artesanía y servicios

B5.- Producción agraria

B6.- Medio ambiente

C1.- Cooperación transnacional

Desde finales de 2002 se pone en marcha el programa europeo Proder A

que invertirá hasta 2006, aproximadamente **7.803.122** Euros  
(unos 1.300.000.000 de pesetas)

La imagen que yo pretendo obtener de la exposición de este conjunto diverso y de proporciones económicas gigantescas es que la sociedad moderna española (y por supuesto de otros países europeos de parecidos parámetros sociales y político-económicos) se ha convertido en una sociedad rica –ahí están todos los síntomas de que eso es una realidad- pero a costa de haberse convertido también en un estado subsidiario; y esto tiene unas consecuencias en el plano cívico todavía por descubrir y, desde luego, una enorme influencia en las operaciones prácticas cotidianas, pero sin dada también en la dimensión representacional, simbólica y de imaginario social, en cuyas formas indefectiblemente va dejando una marca que afecta de manera determinante en la nueva fisonomía social. Paralelamente a la importancia económica y de política-social que los fondos estructurantes de ayuda a los desempleados y a la agricultura han tenido en Andalucía, cuya evaluación en ese sentido no es el momento de analizar en este texto, esa mecánica ha producido una serie

de consecuencias de alcance imprevisible y que pueden ser detectadas en el orden imaginario social.

El vértigo de los cambios en la sociedad actual, pero con más importancia aún lo desconcertante de su imprevista irrupción en los panoramas sociales –económicos y políticos, y de manera determinante en los familiares y personales- ha ido produciendo, a mi entender, una adaptación precipitada pero efectiva. A tal punto que nada, por muy novedoso y revolucionario que pudiera ser, parece sorprendernos más allá de una primera impresión de relativo asombro. ‘Nacidos para cambiar’, según el acertado título de Gil Calvo, es el más contundente lema de nuestro tiempo. Los enormes cambios que se producen sucesivamente y sin solución de continuidad en nuestra sociedad parecen dejarnos impertérritos y, es más, agudizan el grado de indiferencia poniendo permanentemente a prueba la capacidad de sorpresa. Y no me refiero, como es lógico, sólo a los adelantos tecnológicos, que aun siendo desconcertantes operan en otra esfera perceptiva distinta a la que da cobijo a las formas de comportamiento. Claro que la una y la otra se interafectan y se influyen. Pero hay claramente, según me parece, una forma en que aceptamos sin parpadear los grandes adelantos tecnológicos, por el hecho mismo de no entenderlos en absoluto; sin embargo, esta desintegración de los órdenes que hasta hace pocas décadas parecían inviolables e inamovibles provoca una reacción psicológica que, como he dicho, no hace más que enfatizar o endurecer una actitud desdeñosa e incrédula ante el mundo.

De las grandes líneas de subvención y subsidio, la que más impacto tiene en el imaginario social es sin lugar a dudas el llamado ‘paro’, aunque por cierto no es la que más dinero destina y distribuye. Sin embargo, su carácter de tintes un tanto caritativos –frente a otras formas de subvención que parecen en principio mucho más justificadas económicamente- y su marcada aplicación social le hacen amplificar su efecto en ese imaginario que he dicho. Digamos que las ‘ayudas’ (llamadas así precisamente por ese carácter de ‘complemento’) a la agricultura o a otros sectores no son percibidas como estrictas ayudas ‘sociales’ y sí económicas; además, a alguien que le dan ayudas por cultivos en las tierras que son de su propiedad al menos posee esas tierras. Frente al subsidio por desempleo que sí es una medida estrictamente social (otra cosa es la situación verdadera de los subsidiados que no todos están en la misma situación de desamparo). Sea

como fuere, el ‘paro’ tiene esa connotación de beneficencia, que ligada a las continuas trasgresiones de su ordenación, proyecta una imagen social susceptible de interpretaciones engañosas, que no complace real y verdaderamente al que las recibe –al que siempre queda una clara reticencia- ni al que no la recibe que ve como la picaresca funciona para unos y no para otros. Hay que decir, por cierto, que en la inmensa mayoría de los casos la retribución es justa y merecida (quizá más en otros lugares de Andalucía, donde se dan en mayor número los jornaleros agrícolas, que no en esta zona de pequeños propietarios).

No he podido disponer de cifras económicas globales referidas al subsidio por desempleo, puesto que las famosas oficinas del INEM gestionan los trámites pero no el movimiento económico (y he de decir que en las centrales responsables de este capítulo son muy reacios a facilitar cifras). Pero de los datos de ‘parados’ en la zona, restringidos al ejemplo de la Comarca de los Vélez, podemos obtener una idea de ese movimiento global.

La Comarca está situada por debajo de la media nacional de parados.

Esto es:

- tiene una demanda de empleo de alrededor de 1.200 personas en mayo de 2003
- lo que en una población de aproximadamente 12.000 habitantes, significa un 10 %.
- A lo que hay que añadir una pequeña variación a tenor de que no todos los parados se inscriben en las oficinas del Instituto Nacional de Empleo (claro que tampoco todos los inscritos son desempleados)
- Alrededor del 80 % son recolocados temporalmente en trabajos municipales o comunitarios y, en menor medida, por demanda de las empresas, y reciben subsidio por desempleo.

El volumen económico es muy poco significativo en el conjunto de subvenciones a otras actividades, y casi irrelevante en el conjunto comarcal. Sin embargo, afecta a un sector muy vulnerable de la sociedad (nuevos empleos, titulados, peones, jornaleros agrícolas, amas de casa, no especialistas, etc.). Pero, como ya he señalado en distintas ocasiones, estas cifras se proyectan agigantadamente en el seno de la comunidad.

En los primeros años que comenzó el subsidio por desempleo agrario –he de decir que una medida de equilibrio social que ni siquiera hubieran soñado los grandes reformadores del campo andaluz- afloró un ramillete de sentimientos encontrados y contradictorios, sobre todo contradictorios. Entender que te dieran dinero por no hacer nada era algo difícil y, a partes iguales, situaba al trabajador/parado en la complicada tesitura de sentirse por un lado vejado por la limosna, y por el otro, salvado del hambre. A todo este proceso, que hubiera estado plenamente justificado por la realización de obras sociales (municipales), hay que añadir la secular desconfianza del español por el Estado.

No es el momento de entrar, aquí, en esta difícil disquisición de psicología social, ni en ese complejísimo fenómeno de los subsidios. Primero porque habría que evaluar con más categoría las ventajas y los inconvenientes que a nivel social y económico genera; y después, porque ésta sería una cuestión en la que intervendrían suficientes puntos de vista tan diversos entre sí que no facilitarían una lectura única del fenómeno. Yo me limitaré a comentar algunos aspectos que se derivan de mi etnografía o de mi experiencia.

Pronto empezó a aflorar la picaresca en los trámites de obtención del subsidio a desempleados agrícolas, el ‘paro’. Los beneficiarios eran, son, un grupo bastante heterogéneo y con intereses muy diversos: unos son pequeños propietarios, otros exclusivamente jornaleros, algunos no tienen nada que ver con la agricultura pero se procuran la firma de algún empresario o productor del sector, muchos otros se ponen tierras herenciales a su nombre para poder acceder al subsidio, y otros muchos verdaderamente cumplen todos los requisitos y necesitan la ayuda para mantener a sus familias. En esta zona, ese subsidio no es crucialmente necesario para vivir, pero sí resulta ser un complemento muy notable en las economías familiares. Muy pronto también las personas que obtenían el subsidio empezaban a ser etiquetadas por el resto de la ‘comunidad’; y esta catalogación como es lógico era a su vez heterogénea. Al final se proyectó la imagen de que el paro es una lacra social de la que se aprovechan unos cuantos –salvando a otros que verdaderamente lo necesitan-, que exprime al Estado, y por tanto a todos los que lo integran, y que defraudan al municipio al no responder honestamente a las obras que se impulsan para justificar los subsidios.

La imagen de los subsidiados es altamente negativa en el seno del común social; e intervienen además de los aspectos comentados más arriba, otros como el recelo,



la envidia, las trampas, etc. El colmo de todo este proceso, que debería de ser a todas luces una estupenda medida de nivelación social, es la negativa de muchos de los subsidiados a trabajar cuando son llamados porque en realidad no les compensa trabajar para cobrar el subsidio<sup>115</sup>. Todo ese malestar, que recientemente ha dado lugar al *Real Decreto de 5/2002, de 24 de mayo, sobre medidas urgentes para la reforma del sistema de protección por desempleo*, o reforma del subsidio agrario, y que a su vez ha provocado un serie de manifestaciones y de luchas sociales contra su desaparición, en Andalucía y Extremadura, tiene elementos que lo justifican sobradamente y que perjudican enormemente a las capas que sí son realmente desprotegidas y que necesitan ese subsidio para vivir.

Como quiera que sea, el paro vino a generar una percepción inédita, novedosa y conflictiva sobre el trabajo y su valor ético y su incidencia social. Acabó por socavar los viejos valores en torno al trabajo, como la honestidad, la realización personal, la satisfacción de poder mantener a la familia, etc. Sin embargo, y entre toda esta problemática, este fenómeno económico-político y social ha puesto a prueba una nueva realidad laboral a partir del acceso de las mujeres a las ayudas por desempleo. Si el fenómeno ya había dado sus quebraderos de cabeza y sus muestras de tensión social, viene a complejizarse y a provocar más desconcierto si cabe con la incorporación de la mujer, al subsidio y a las tareas de obra comunal.

Pero, en este sentido, hay algo que conviene pronunciar: las mujeres han adoptado una vez más un papel armonizador y de sensatez en este asunto; y aunque su incorporación adolece de defectos muy parecidos a los que ya tenía con elementos masculinos, su irrupción en este campo es ventajosa y esclarecedora, y como he dicho, juegan un importante papel en la normalización y en la extinción de tensiones. Las mujeres han demostrado lo que es un verdadero complemento a la economía familiar sin descuidar su responsabilidad en el rendimiento del trabajo y, por supuesto, sus funciones domésticas y familiares. Y esta cuestión de la mujer como normalizadora de los procesos productivos y todo lo que ello entraña en las operaciones de la pequeña comunidad sí requiere un análisis de más envergadura y rigor analítico. En estos trabajos comunitarios –los llamo así por ser promovidos por el ayuntamiento– las mujeres vuelven a demostrar lo que ya hicieron con

---

<sup>115</sup> El subsidio se concede a todos los trabajadores que cumplen los requisitos de la normativa: un número de jornales, una cantidad de ingresos, personas a su cargo, etc. Pero cuando hay trabajo –generalmente en las obras municipales– los subsidiados tienen la obligación de aceptarlo

creces en las situaciones de emigración, sobre todo de emigración temporera, en las que cargaban con la desmesura de su trabajo y la atención a sus maridos e hijos que les acompañaban. Ahora son ellas las que han conciliado tanto las tensiones sociales generadas por la aplicación de medidas subsidiarias como su repercusión en la productividad comunitaria, y lo que es más importante, han logrado reificar –naturalizar- una actitud positiva frente a la pérdida de valores simbólicos del trabajo y propiciar un comportamiento exento, en lo que cabe, de defraudamiento psicológico y otros complejos de la relación personal/público o individual/colectivo.

No sé si se podrá hablar de degeneración -la verdad es que el asunto es complejo hasta el punto de admitir que pueda tratarse de algo positivo- en el hecho de que los partidos políticos aprovechen, en la vergonzosa cita que se produce siempre y únicamente en las proximidades de elecciones, el clima de aspiración festiva como máximo exponente de la ‘cultura del bienestar’, para arrastrar con los nunca mejor llamados ‘fiesta mitin’ la intención de voto de los ciudadanos. Cabe plantearse además si toda esa reconducción hacia la fiesta como *culmen* de la aspiración social y cultural, clara y abrumadoramente auspiciada y potenciada por los poderes públicos, no tiene en realidad la intención de servirse de ella como de una especie de acto reflejo creado, como en los perros de Pávlov, que a la larga condicionará la voluntad de los ciudadanos actuando como un resorte semiinconsciente. Las campañas electorales muy inmersas ya en esta dinámica de fiesta, jolgorio y ‘cachondeo’ deben mucho, evidentemente, a los sistemas americanos, o en todo caso a lo que a nosotros nos llega de ellos.

La conjetura es una vez más muy clara: se propicia la decantación general por la fiesta, que representa en sí misma, además de un supuesto estado económico holgado que la permite, un rechazo de la seriedad y del aburrimiento que generan los actos demagógicos en general, pero los electorales -tan hipócritas y vacíos de sentido- en particular. Esto es así y, en principio parece una buena medida. Sin embargo con un mínimo de profundización en el asunto lo que vemos es una desviación del interés por los verdaderos problemas del Estado y su sustitución por la charanga, fundamentalmente porque nunca se dice nada nuevo ni útil en el discurso electoralista.

El estrechísimo margen entre la acción social desprendida y consecuente que nace de la intención de suplir paulatinamente las necesidades sociales de los ciudadanos previa una jerarquización de tales necesidades en virtud de los desfavorecimientos y las marginaciones, y la acción política perversa, en sus miles de lecturas y posibilidades distintas, es tan débil y está tan a merced de las personas que produce una desesperanza y un desconfianza que se traduce en el sentir general de la imposibilidad de la obra social correcta y, mucho más allá, quizá en el campo de la filosofía política, la destrucción irrevocable, irremediable, de la utopía.

La política, así con minúscula, es decir, la práctica profesionalizada e interesada de las distintas esferas de repartimiento del poder como previo a una proyección personal, no puede ser considerada como una proyección de la gestión de la vida pública a medio o largo plazo: sencillamente porque las premisas de la actuación lucrativa (o de otro tipo, prestigio, poder, relaciones...) individual es incompatible, a niveles de rentabilidad, con un servicio desinteresado al Estado, en el que tiene que basarse toda proyección que pronostique el futuro. Es decir, el discurso político que se apoya principalmente en la invocación de la viabilidad del futuro, se basa en una negación intrínseca del futuro.

Como he intentado que se vislumbre en páginas anteriores, la subsidiarización o la subvención de la actividad cultural en torno a la recreación de manifestaciones de la tradición popular es un recurso estratégico que se basa en la seguridad que ofrece la atención y la promoción de lo propio, que pone a prueba la justificación política de la actuación defensiva del legado patrimonial. Anteriormente se ha tenido que llegar a un convencimiento más o menos arbitrario de la existencia de una serie de claves que definan 'lo propio'. La urgencia de llevar a cabo la estrategia, por una u otra razón política, inclina la acción y la hace más arbitraria que cuando, por la simple fuerza de la costumbre o por el 'capricho' de los que la recrean, aquella actividad es espontánea y no necesita motor subvencionador. El problema surge cuando es absolutamente necesario el respaldo y el soporte del estado (*establishment*) por razón económica o de otro orden y los implicados desean conservar su espontaneidad. En este terreno la ventaja del estado religioso ha sido claro durante toda la historia, no sé exactamente si por su más dilatado trayecto histórico o porque la razón fideísta religiosa no es comparable en este sentido a la razón común civil.

Mi trabajo etnográfico ahora no puede perseguir la consecución de datos o de información desde (perdónese la reiteración) la disposición de mis informantes. Se trata de obtener una ‘radiografía’, en la que se aprecien claramente el carácter de las relaciones entre el poder institucional y la sociedad, vistas desde el ángulo de la incidencia determinada que ejercen sobre las actividades, los grupos y el ejercicio que denominamos ‘cultura popular’, desde su acepción más genérica hasta otras más específicas, y ver si los resultados de este modelo son aplicables, y en qué medida, al resto de actividades y ejercicios, colectivos y/o grupos de la sociedad. Y todo ello a través de los métodos de investigación y análisis de las ciencias sociales (léase sociología y antropología): revisión bibliográfica, sondeo de documentos (en este caso, propios de las disposiciones administrativas: censos, subvenciones, medidas y decretos políticos, evaluación de la fiscalidad, inversiones y reinversiones), encuesta directa de personas previamente seleccionadas en base a su calidad e interés como informadores, observación participante, etc. Un aspecto de la etnografía que yo vengo considerando un banco de pruebas idóneo es el que llevo a cabo con objeto de los rituales sociales con contenido musical. Y antes que cuestionarnos la pertinencia de llamarles rituales enumeraré brevemente las características de su idoneidad, sin que ello sea óbice para un tratamiento más específico en un capítulo que dedico a la dimensión creativa y performativa de las manifestaciones musicales:

- Propician una ruptura del encorsetamiento ritual al ser actuaciones espontáneas o semiorganizadas, y no por ello pueden dejar de ser consideradas rituales.
- Están concebidos bajo el prisma del moderno tratamiento de los temas relacionados con la cultura popular, el folclore y el patrimonio.
- Son de ámbito o cobertura interadministrativa, evidenciando así una difuminación de las fronteras geográficas administrativas como referente de identidad.
- Parten de la iniciativa privada pero son subvencionadas.
- Han sido ininterrumpidos desde su puesta en marcha hace unos dos decenios.

- Han producido una muy numerosa documentación textual y audiovisual directa (es decir, sobre las actuaciones propiamente dichas), y también una considerable documentación indirecta (solicitudes de subvención, actas de reuniones, documentos internos).

- Tienen un enorme poder de convocatoria.

- Participan en su organización y realización partes sociales muy heterogéneas.

- El capítulo económico es complejo: desde la procedencia de las subvenciones, hasta la distribución, los gastos, pagas, etc.

### **Grandes cifras, pequeñas porciones**

Recapitulando, puedo decir que a lo largo del tiempo de mi observación en las pequeñas porciones sociales que, como ya he dicho, yo miro como una de las periferias del entramado social general en el que mejor puede apreciarse esa pretendida evolución hacia las formas globales de economía, información y política, he podido hacerme una idea cabal de qué resortes, resultados y recursos conforman la pequeña economía en la que se funda la vida. El mayor capítulo de ingresos económicos se debe al flujo subsidiario del Estado que hemos visto. Bien entendido que siempre en mayor o menor grado este subsidio es perfectamente legítimo y de derecho. Por ejemplo, en el caso de las pensiones de personas mayores y jubilados, que como cabe pensar es la mayor parte de la población, esa percepción es más que justificada. Como también he dicho, no sucede lo mismo con otras fuentes de subsidio que se cuestionan más desde los aparatos políticos del Estado, éstos son, en importancia de cuantificación, los subsidios por ayudas a la agricultura, y por las ayudas al desempleo (el llamado 'paro', que precisamente este año [2002] entra en un profundo proceso de revisión a instancias del gobierno del Partido Popular). La forma generalizada es que los pequeños empresarios agrícolas reciben un subsidio por la gran parte del año en que no existe actividad agrícola en la zona. La producción agrícola sigue

siendo de consumo familiar, y en el mejor de los casos se puede vender algo de cereal, almendra, oliva y productos de la huerta (sobre todo hortalizas), pero de todas formas sigue siendo sólo de soporte familiar (en el sentido en que no afecta a los ahorros u otras formas económicas). La actividad económica se completa con algunos oficios, siempre muy relacionados con la agricultura, como pequeño comercio, transportes de servicio reducido, compra venta de maquinaria (casi siempre de segunda mano), servicios de la construcción como albañiles, carpinteros, fontaneros, etc., y algunas otras, a lo que hay que sumar las pocas entradas que proporcionan los salarios por peonadas de los trabajadores agrícolas (que trabajan en las grandes extensiones de lechuga, en la recogida de la aceituna y de la almendra). Considero importante incluir en este escaso balance de la actividad económica el trabajo de la mujer como soporte de la economía doméstica. Las mujeres son de largo las que más trabajan. Y esta aseveración que en principio pudiera parecer agravante para la aportación de otros trabajos, creo que se corresponde con la realidad, aunque sólo sea vista como una continuación, como una inercia de los tiempos inmediatamente anteriores. Las mujeres realizan, sin la menor ayuda por los miembros masculinos de la familia, las tareas de la casa, y que no son únicamente las que genéricamente consideramos como tales en la actualidad, pues a las labores domésticas ‘normales’ (limpieza, ropa, comidas, cuidados, etc.) hay que añadir los animales domésticos y la colaboración en gran parte de las tareas de la huerta.

Evidentemente se trata de una sociedad que pudiéramos catalogar de residual, y caracterizar como una consecuencia de las viejas estructuras económicas y sociales que otorgábamos a la llamada ‘vida en el medio rural’. Es decir, una población abrumadoramente de gente mayor, sin expectativas laborales para los jóvenes y con una economía de satisfacción de necesidades familiares. Aún así, las familias de la zona, en general, son grandes ahorradoras. Y este es un dato que he obtenido fuera de las informaciones que la gente está dispuesta a dar. La aparente escasez en la que la gente vive sólo tiene su contrapartida en el crecimiento de las cartillas de ahorro, las imposiciones a plazo fijo y otras formas que casi nunca traspasan el ámbito de las cajas de ahorro y sucursales bancarias de las poblaciones más cercanas.

Cuando digo vida de aparente escasez me refiero al efecto que puede causar la observación de las costumbres domésticas cotidianas. Efectivamente, aunque las casas –

incluyendo la mayoría de las viviendas rurales- están hoy bastante equipadas y disponen de servicios aceptables, el grueso de la vida cotidiana se desarrolla en espacios que no son los comúnmente utilizados.

Hoy se dan dos grandes diferencias en la tipología de las viviendas en la zona: la casa ‘obrada’ y la ‘no obrada’. La casa obrada es la que ha sido reestructurada, a través de una obra de albañilería profunda, y dotada de los servicios modernos (agua corriente, baños, alcantarillado o fosa séptica) y de la estructura tipo de una casa ‘normal’, esto es, entrada distribuidor, pasillos y diseño de zona dormitorios y zona servicios. Sin embargo, casi sin defecto, a las casas se les dota de una cochera/cocina/comedor que es donde normalmente se desarrolla la actividad doméstica cotidiana.

Se habla de la casa ‘obrada’ como un hito doméstico, económico, familiar y social incuestionable. Hay claramente un antes y un después de ‘haber obrado’. Este hito de las casas ‘obradas’ arranca de mediados de los setenta, por lo que se podría buscar una correspondencia en España con lo que hemos dado en llamar el momento político de la transición a la democracia. Todos los estratos poblacionales han entendido perfectamente esta reestructuración de las viviendas como un verdadero factor de modernidad, en las conversaciones pueden detectarse frases relativas a ello como “yo ya tengo la casa obrada”, o tiene la casa obrada casi entera, o por el contrario “no tiene la casa obrá”, O bien cuando se refieren al valor económico “es una casa sin obrar todavía” y un larguísimo etcétera. Por cierto que una de las repercusiones más claras del efecto de las oleadas de ingleses inmigrados a estas zonas es precisamente el hecho de que a ellos no les importe demasiado el antes y el después de la obra, y no sólo eso sino que con frecuencia prefieren las que “todavía están sin obrar”. Esta cuestión de la casa ‘obrá’, con la que muy a menudo lo que verdaderamente se medía era una cuestión de prestigio social y de solvencia económica, ha supuesto una vía de escape y un alivio para muchas familias sin posibilidades de obrar; pero no estrictamente por la ayuda económica que pudiera suponer la venta de una propiedad, que además es siempre una cuestión relativa en el sentido en que se ‘recupera’ capital pero claramente se ‘pierde’ patrimonio, sino también porque esa venta supone un alivio social puesto que a partir de ahí la preocupación por obrar deja de existir.

A pesar de todo, lo que yo quiero destacar aquí con un significado trascendente no es una descripción de la estructura económica, ni siquiera su repercusión en

la dimensión mental, que como hemos visto es bastante simple, sino más bien ver en qué relación se sitúa esa pequeña economía de subsistencia o en todo caso de soporte familiar con relación a las grandes coordenadas económico-políticas de la actualidad. La primera evidencia es torno a esta consideración es la de una aparente –otra vez- despreocupación, un claro desinterés por esas cuestiones. Sin embargo, a poco que se profundice un poco puedo darme cuenta de que tal desinterés no es del todo cierto. Y no lo digo en el sentido de que ahora, de pronto, estas personas se conviertan en especialistas del análisis económico global, de las políticas monetarias mundiales o del estado y previsión de las bolsas. El asunto es menos brillante pero entiendo que tiene repercusión en cómo la gente conforma su especial imaginario y cómo éste acompaña las mecánicas de la vida ordinaria.

Acabamos de llegar a una de las posibles reflexiones que yo considero de interés. Podría formularlo de manera paralela al gran parámetro teórico de este trabajo. Es decir, de la misma forma en que propongo como meta fundamental de la dimensión teórica de mi tesis el hecho de analizar cómo se han de tener en cuenta los grandes paradigmas conceptuales y filosóficos (las categorías fundamentales del pensamiento como superación de la modernidad) en un trabajo de observación social que en principio sólo pudiera ser visto como estrictamente descriptivo, puedo proponer un análisis de relación, no sólo tangible, empírico y cuantitativo, de las economías precarias y de alcance familiar, y la dimensión mental que éstas provocan, con el mayor o menor conocimiento de las formas de gran economía y de gran política económica –o mejor aún, la percepción que de éstas se tiene en las periferias sociales como la que estudio- para finalmente ver cómo ambas difieren pero influyen en las maneras de pensar nuestro paso por el mundo.

Si nosotros ciñéramos la cacareada sabiduría popular –en gran medida, objeto de este capítulo- sólo a estimaciones más o menos anecdóticas, como el aspecto de las cosechas, los pronósticos estimativos de la climatología, las utilidades de productos y fibras vegetales, los usos de la botánica medicinal, las terapéuticas no científicas, etcétera, y olvidáramos que esa ‘sabiduría popular’ se refiere también, como es lógico, a la actualidad del mundo, estaríamos perdiendo gran parte de su contenido conceptual. Quiero decir, que esa ‘sabiduría popular’, tan cercana nocionalmente al sentido común, a la inteligencia práctica o a la razón práctica (que yo creo perfectamente teorizadas por la escuela filosófica española, por Lévi-Strauss y por P. Bourdieu –como es lógico entre otros muchos-), si bien



como todos sabemos con una carga de ideología folclórica y romántica más clara en la primera acepción como consecuencia de haberse propuesto siempre su análisis desde los presupuestos de la falacia dicotómica rural/urbano, es antes que todo saber calibrar la repercusión de los problemas del mundo actual, esto es, plantearlos en su relación de influencia con las ‘operaciones’ de la vida cotidiana. Ese ‘hombre de campo’ con inteligencia natural que pronostica con una intuición prodigiosa los cambios climatológicos, que ve veredas invisibles del monte o entiende el lenguaje de sus animales ya no existe, o al menos no existe como espécimen diferente de cualquier especialista en su campo. La verdadera inteligencia –la sabiduría popular, si se quiere- adorna a las personas que van siendo capaces de una operación de desentrañamiento que cada vez se hace más difícil: encontrar sentido a nuestro mundo y ponerlo en relación con la vida de las personas; o peor aún, saber deslindar una idea propia del mundo de la que proyecta la televisión –o en general los medios de comunicación, incluyendo la gran o la pequeña política y la gran o a pequeña economía-, comprender a la medida del mundo personal esa ‘realidad’ proyectada.

### CAPÍTULO XIII

#### **TIEMPOS MODERNOS. EL CONCEPTO DEL TODO PATRIMONIAL**

### **La boda: historia y rito**

Hace poco [09/2002] fui invitado a una boda, a la que asistí. La familia es lo que en lenguaje clásico podríamos llamar humilde pero con posibles. La novia es en realidad sobrina de los que ejercen como padres, lo que ha sido una costumbre muy extendida. Cuando una mujer tenía –tiene- varios hijos es muy común que a alguno o algunos de ellos los críe una de sus hermanas, y curiosamente en la mayoría de los casos la familia de recepción suele tener cierto éxito en la vida, es algo que no sé si está relacionado, pero creo que en la inmensa mayoría de las ocasiones sucede así; es como si la nueva familia se esforzara por estar a la altura de semejante encargo, y desde luego a esas parejas –matrimonios- que no pueden tener hijos, por los motivos que sean, la posibilidad de criar uno, aunque no sea natural, les parece lo más grande del mundo. Se daban dos circunstancias que me indujeron a asistir y a tomarlo mitad acto social mitad trabajo de observación: el primero era el que acabo de mencionar, el segundo era que el novio era un

hombre separado. Muchos de los comentarios en la puerta del juzgado (otra de las novedades que no he mencionado, la boda no era religiosa) eran del tenor de que una boda sólo por lo civil pierde algo –mucho- de enjundia; todo ello a pesar de que en la zona, como comento en otra parte, las costumbres de ‘llevarse a la novia’ o bien la ‘rejuntarse’ están a la orden del día.

Sobre estas costumbres de emparejamientos consuetudinarios ha escrito Joan Frigolé, que realizó un trabajo sobre la cuestión en una zona muy próxima a la que es motivo de este trabajo y cuyas características históricas y culturales, de ambas, son en buena parte comunes y, desde luego, en todo muy parecidas. Fundamentalmente Frigolé viene a confirmar como tesis central de su libro *Llevarse a la novia*, que esa costumbre, enormemente censurada por la oficialidad moral tanto religiosa como civil, es una estrategia social admitida en lo consuetudinario (en los hábitos de funcionamiento social) para contrarrestar la serie de requisitos familiares, económicos o de otra índole que muchas veces se convierten en inconvenientes insalvables. Es una estrategia que ponen en práctica generalmente las parejas que no prolongan demasiado su noviazgo, y consiste en irse juntos cualquier noche (o cualquier día, que a los efectos es igual), provocando así que sea de conocimiento público que han yacido juntos y que han consumado, así, lo que para todos, de forma más o menos admitida, es un sacramento. Se posicionan así frente a todas las convenciones y sin embargo resulta una acción de gran eficacia, pues desde ese momento los esfuerzos de la familia y los de la iglesia se aprestan a ‘acabar’ con esa situación y ‘facilitan’ a la pareja de manera urgente los trámites necesarios para regular su situación. Es una costumbre ancestral pero que no necesariamente pertenece al pasado; puedo decir incluso que buena parte de los jóvenes la ponen en práctica hoy. Esos inconvenientes a los que he aludido más arriba pueden ser de carácter económico, la mayoría de las veces, pero no exclusivamente. Muchas veces se trata de saltar por encima de los convencionalismos familiares o bien todo el trámite y las obligaciones que supone la sanción religiosa del matrimonio (**foto 36**).

Las bodas son aquí, como en la mayoría de los sitios, un momento de ostentación social inigualable, aunque mucho se le acercan otras celebraciones como primeras comuniones, bautizos, etc. Toda la parafernalia nupcial y el banquete se

convierten en un derroche atroz, pero no obstante bien medido, la tremenda sensación de holgura, de sobra de posibilidades y, netamente, de despilfarro, animan a los asistentes a dotar un buen regalo para los contrayentes. No existen apenas las listas de boda, el regalo más apetecido y desde luego el que más se agradece es el sobre con dinero. Indefectiblemente los novios ‘ganan una pasta’, que se dice ahora. Aunque este es un extremo del que ni los nuevos esposos ni las familias suelen hablar a las claras, lo cierto es que se trata de una inversión muy rentable, me refiero a la de casarse, tener muchos invitados y hacer una fiesta por todo lo alto. En toda la zona uno de los últimos auges empresariales que tiene que ver con servicios ha sido la de los restaurantes que habilitan un gran local para estas celebraciones. El menú suele ser abundantísimo, la fiesta dura prácticamente todo el día, se acompañan de algún grupo musical y, como en todas, es el momento de dejarse ver y de entablar los distintos y los complejos juegos de ostentación. No hay demasiado lugar para el lujo excesivo, el boato o la suntuosidad, pero los alardes son claros.

Es muy posible que pueda articularse un análisis estructural de estos actos, pueden ser contemplados como ritos que reproducen al fin y al cabo la estructura de la propia sociedad. Se puede pensar en que la colocación de las personas y su distribución en la sala tiene un gran significado que copia la jerarquización social que procede en tales actos. Desde luego, se puede tener en cuenta la extracción social de los asistentes, las relaciones de parentesco y de vecindad, la serie de combinaciones que expresan representación social, todo eso que las ciencias sociales han venido categorizando como expresiones de la vida pública, entre las que además el antropólogo tiene que advertir los intersticios de las aserciones privadas, perpetuando de esta manera otra de las dicotomías en las que tan a gusto se sienten a menudo los análisis de las disciplinas de observación social.

Yo intento establecer un nivel de mi observación que valore estas posibilidades estructurales, veo efectivamente la distribución jerárquica en el salón, la familia representada por los miembros de parentesco directo, y el modo como el enorme cambio que ha operado en los esquemas sociales, en la ruptura de formas de comportamiento y valores, se cuele y tambalea esa ‘rigurosidad’ del esquema social, lo que en realidad nunca ha sido exactamente así sino en los manuales y en las estrictas etnografías monográficas. Puedo confeccionar una especie de mapa representacional que

sea comparable a otros producidos en otras etnografías, lo cual redondearía mi labor etnológica que resultaría avalada por ese tradicional ejercicio comparativo que tan buenos resultados dio en una etapa de la antropología, y confeccionar un 'atlas' social con el conjunto de los sucesivos mapas que se fueran generando hasta proyectar una idea de la estructura y el significado social de estos actos o ritos. Podría desentrañar incluso parte de las razones que mueven a los asistentes y confeccionar otro mapa/informe de corte más cualitativo en el que de cuenta de la ubicación simbólica de estos actos sociales. Informes que me llevaran a pensar que pese a la sensación de desmembramiento y de ocaso del orden moral de los comportamientos, tan visible hace sólo unas décadas, éstos son inherentes a la condición de los humanos, que, si no de esta manera y con estas fisonomías conocidas, existirán con otras distintas de idéntica naturaleza en el fondo, pero existirán. No obstante, en la obligada interpretación de las conductas siempre anida una sospecha: si este desmembramiento se siente en la periferia, en la liminalidad social como la que estudio, como característica de nuestro tiempo ¿verdaderamente ocurre esa desintegración del orden en el 'centro del torbellino'?, ¿podemos aventurar el vaticinio de una transformación sin precedentes en nuestra propia condición? Aquí se divide el pensamiento humano en dos grandes nebulosas: una, arrastrada por el pesimismo que contempla impotente cómo el hombre pierde su condición de animal social en una especie de canto de cisne que acompaña a su propia extinción; la otra, que considera en la condición humana como una meta evolutiva conseguida que dispondrá sus propios medios de supervivencia y en la que no tienen peso determinante las 'situaciones puntuales' que se presentan. Puede que los sectores poblacionales de mi estudio no disputen tan altas meditaciones, pero yo quiero entrever, en el fondo del sentido de los hechos sociales, una suerte de desolación que nace de la pérdida de los grandes referentes. Algo así como que de esta precipitación de los cambios puede esperarse lo más inaudito y desconcertante, o bien que ya no podemos esperar nada, que todas nuestras posibilidades están ya jugadas. Vivimos –o al menos, tenemos la sensación de vivir- entre el fanatismo y el escepticismo, y ambas son características epigonales, de un mundo que no sabemos si se renueva o acaba.

## **Calidad de vida y prácticas tradicionales**

A la satisfacción personal que produce el hecho de haber conseguido una vida cómoda y en la medida de lo posible próspera para las nuevas generaciones, que no han tenido apenas que vivir las penalidades del campo y la carencia de todo lo esencial, se uno hoy con gran fuerza la impresión de que el precio por ello es demasiado alto y juega en detrimento de una serie de valores que se pierden irremediabilmente. Sin embargo no me atrevería a decir que la nostalgia de lo perdido oscurezca la conformidad con lo conseguido. Otro de los actos ubicados socialmente entre los ritos que tiene que ver con la pequeña economía doméstica y los momentos de distensión y de creatividad que en estas páginas he querido reflejar como actos performativos, en el sentido elemental en que son creadores de vínculos sociales o heremas, es la ‘matanza’.

Se llama así, como todo el mundo sabe, a una costumbre culinaria y de intendencia familiar consistente en el sacrificio del cerdo para su posterior elaboración en charcutería, embutidos, salazones o otras mil formas de preparar y conservar este recurso alimenticio de primerísimo orden en toda la zona. Es un proceso repleto de singularidades, la primera es el hecho conocido de que todo este proceso, desde el sacrificio del animal hasta toda la elaboración posterior, hartamente compleja por otra parte, se lleva a cabo sin salir de la casa. Es una práctica que ha tenido sus altibajos al haber entrado en competencia con las formas desarrolladas en esta modernidad tardía que todo lo transforma, pero que pervive en numerosas zonas de nuestra geografía y en particular en esta comarca que yo sugiero como referente de mi estudio. Este procedimiento, situado claramente entre los elementos de la economía familiar y los momentos de la necesaria dimensión relacional, y de manera muy patente en los que yo estoy describiendo como acción performativa o creativa, ha sido por suerte tratado exhaustivamente desde su enfoque etnográfico, y los resultados de este tratamiento ayudan sin duda a su ubicación en el conjunto de acciones que pueden caracterizar a un grupo social. Las descripciones de todo este complejo conjunto de pequeños

mecanismos sincronizados y pautados que es una mataza han sido como digo muy pormenorizadas, pero más allá de este ejercicio en todo punto encomiable, a mi me interesa particularmente cuál ha sido su suerte en el contacto con las exigencias de la ultramodernidad, y en alguna medida también cómo se resuelven las formas de relación que convergen y entran en escena en estos actos que, dicho sea de paso pero sin ser por ello menos importante, no son de una homogeneidad absoluta, por más que las descripciones antes mencionadas hayan proyectado la idea de que al menos en su práctica tradicional todas estas actuaciones tenían un patrón de realización altamente pautado. Estoy en que por encima de que esa es verdaderamente la imagen creada sobre estos asuntos, nunca ha sido del todo así, de forma que paralelamente a la uniformidad de las pequeñas operaciones que conforman el complicado entramado de lo que se hace en una matanza, la dimensión relacional -y ahora si tiene pleno sentido la esfera performativa, creativa o la que siempre ha estado ocultada por la singularidad de las formas y los procedimientos en litigio- pasaba desapercibida. Sin embargo, ésta es de una riqueza y de una complejidad exuberante y no es fácil detectar en qué pequeños y sutiles rasgos reside esa dimensión creativa de las relaciones.

Ahora ya, en la mayoría de los casos el cerdo no es criado en la casa -todavía quedan bastantes que sí lo hacen, en cuyo caso tiene mucho que ver con los espacios disponibles en las casas, que suelen ser a la sazón casi siempre cortijos-, y con respecto a la exigencia de la normativa sanitaria para sacrificio de animales, ésta se soluciona con una normativa que permite en funcionamiento consuetudinario y la continuación de la costumbre. Todo se soluciona pagando un pequeño canon al ayuntamiento en el que entran los gastos de control sanitario y honorarios del veterinario, nombrados por zonas para atender a la gran demanda todavía existente. Tanto es así que ésta de las matanzas, que suele realizarse según la tradición desde San Martín hasta navidades (aproximadamente entre finales de octubre y las fechas inmediatas a las fiestas navideñas) es una época de dedicación exclusiva de los veterinarios encargados.

Nadie rompe el acuerdo tácito alcanzado hace unos años (a principios de los noventa) cuando la administración se vio impotente para hacer respetar la normativa sanitaria y tuvo que articular esta especie de ‘acuerdo’ de costumbre; a nadie, por otro lado, le interesa transgredir la ordenanza, todos conocen los efectos terribles de la triquinosis y de otras posibles anomalías patológicas de los animales, de manera que el acuerdo es respetado por todas las partes. Los sacrificios no obstante siguen realizándose en buena medida por los matarifes tradicionales, que ya alternan mucho su función con los carniceros profesionales. Cada familia de alguna forma tiene sus propios recursos, pero este oficio eventual que era el de matarife, de gran maestría por otra parte, no subsiste hoy como oficio sino como práctica auxiliar y muchas veces desinteresada que se hace a una familia por amistad, relaciones de vecindad, etc.

Las familias que hoy no crían en su casa los cerdos que van a necesitar solucionan este pormenor de dos formas, a bien los adquieren en pequeñas granjas, que en la actualidad por cierto funcionan ya como ‘franquicias’ de las grandes empresas de carnicería –en la región son muchas e importantes-, o bien compran en las carnicerías o en esas empresas mencionadas, lo que se llama la ‘canal’, que es el cerdo ya sacrificado y preparado para su despiece y elaboración. Las matanzas en las casas y cortijos son otro de esos escenarios ideales donde se ponen en práctica lo que hasta hace muy poco los observadores de los social veían la reproducción de pautas y pequeños rituales economía familiar, y lo que hoy tendemos a mirar como el teatro de operaciones de creación, de reproducción de nexos relacionales; lo que yo quiero llamar en este trabajo invención, creación, acto performativo de desarrollo y transformación de heremas, o los componentes elementales del cemento social.

Podríamos ponernos nostálgicos y decir que aquellas bulliciosas matanzas de antaño, en esa apariencia de ordenada anarquía o desordenada metódica, en la que todas las piezas iban encajando finalmente como debidas a la intercesión de algún duende esquivo pero eficaz, se han transformado



definitivamente. El juego y el intercambio de roles perfectamente pautados ha desaparecido en aras de una aparente improvisación; las funciones que cada cual tiene o se arroga, es cierto, han cambiado sustancialmente. Para mi, que me gusta ser un invitado para todo, son preferibles los momentos de cierta fricción y enfrentamiento de esos roles: casi como un espejo de la sociedad actual las 'obligaciones' femeninas han cambiado bastante poco, en contra de lo que ha sucedido con las masculinas que apenas tiene ya una marcada significación. Resulta algo así como si la nueva preparación de la mujer para otras tareas y funciones diferentes a las tradicionales sólo hubiera conseguido que éstas trabajen más y tengan más obligaciones y responsabilidades de las que antes tenían.

Este año [2002] he tenido más intención en ser invitado a un muestreo bastante significativo en la tipología de las actuales matanzas. La mayoría son ya una mera invitación a comer más que a integrarse en el engranaje de operaciones que conforman el tinglado, como he dicho altamente complejo, de la matanza. Por ejemplo, toda la maniobra previa de abastecimiento de leña para todo lo necesario, función tradicionalmente en manos de los hombres, se soluciona muchas veces con unos fogones circulares alimentados con gas butano, de gran eficacia. U, otro ejemplo más, pelar y limpiar el cerdo después de muerto es otra de las tareas tradicionalmente masculina desechadas hoy (pues ya viene limpio del matadero). Y otro más, la salazón de las grandes piezas, mantas, jamones, paletillas, o bien todo lo que requería transporte, o prueba de fuerza, antes en manos de los hombres y hoy, aunque de intervención indistinta, preferiblemente en manos de las mujeres. Una matanza es un enredo terrible para una casa y sólo puesto en relación con sus consecuencias económicas puede entenderse que una familia acometa su realización. Puede afirmarse categóricamente que todo el peso lo llevan las mujeres, que se ayudan entre vecinas, amigas o parientes y familiares más o menos próximos. Como también puede afirmarse que los adelantos tecnológicos en el hogar, es decir los electrodomésticos, si bien han venido a facilitar las labores fundamentalmente lo que han hecho es dejar toda la

responsabilidad y el trabajo como tarea de la mujer. Y de la misma manera, la incorporación de la mujer al mundo del trabajo –en estas comarcas está empezando a ser significativo el número- sólo le ha procurado más responsabilidades y más trabajo, entre otras cosas porque los hijos, esta vez de ambos sexo, colaboran en general muy poco en las tareas de intendencia doméstica (además de que no saben, no conocen las mecánicas de elaboración tradicionales). Los electrodomésticos, la disposición para conducir coches, la cada vez más clara autonomía y los trabajos fuera del ámbito familiar, aun facilitando el trabajo de la mujer, no lo aminoran sino que por el contrario lo incrementan, al extremo de que muchas de las tareas que tradicionalmente eran sólo roles masculinos han pasado a ser casi exclusivamente femeninos. Pero además en las jóvenes (últimas) generaciones, y este es otro de los grandes indicativos de la época que vivimos, no se están creando los hábitos de colaboración en las tareas domésticas, y si acaso se intentan crear, y este lo considero un detalle de interés, paradójica y contradictoriamente se perpetúan los roles tradicionales: las niñas puede que echen una mano en la cocina, que hagan las camas o que frieguen, los niños no. Tengo la impresión, cada vez más consolidada, de que en una sociedad, como la que estudio (y de la que formo parte, y de la que digo que, bien mirado, todos formamos parte), en la que se ha producido un paso lineal de una conformación económica y política de grandes carencias hacia unas maneras productivas y de nueva estructura política avanzadas, lo que sencillamente significa haberse convertido en un país rico (en el que por ejemplo en el plazo de dos o tres décadas se ha pasado de ser un país de trabajadores emigrantes a convertirse en uno de los más importantes en demanda de mano de obra extranjera), y en la que por ese motivo las consecuencias –y los resultados de comportamiento social- son de una magnitud al menos semejante a la de los cambios que se han venido produciendo, se trastocan los hábitos educativos y de preparación de los jóvenes en la misma medida en que son para nosotros inexplicables la velocidad y el carácter de los enormes cambios en los que estamos sumidos.

En otro enfoque, ya atisbado en líneas anteriores, el teatro de operaciones social puesto en marcha en estas ocasiones es altamente significativo. La alternancia imbricada en esas operaciones de carácter cotidiano de rasgos de comportamiento de la más cruda tradición con dominio absoluto de las formas de educación sexista vencidas al lado masculino, pero por otra parte la evidencia del despegue de la mujer, en su esfera personal y profesional, que no como hemos visto en la descarga de sus responsabilidades y tareas; el freno que se pone desde la producción familiar a la comodidad y rapidez con que se disfrazaba el mercado, algo entre anacrónico y soñado por las más rabiosas vanguardias ecologistas y antiglobalización; las evidencias de las respuestas de una sociedad que se despereza y se deshace de formas económicas anquilosadas al pasar a formar parte de las sociedades ricas; la comodidad, los adelantos, la facilidad en las operaciones; y sobre todo, y de manera fundamental, la ‘voluntad’ de hacer, de acometer –frente a la ‘obligación’ de hacer lo mismo, que era hace unas décadas-, la conciencia y la certeza de llevar a cabo este tipo de ceremoniales, rituales u operaciones por el ‘gusto’, las ganas, el ‘deseo’ de hacerlas, porque se sabe que procuran momentos en los que no se sabe bien por qué existe una atmósfera especial –de distensión y bienestar-, una construcción de vínculos, o sencillamente el atractivo de vivir momentos felices.

### **La familia, protagonista; la comunidad, en segundo plano.**

Este carácter de las promesas de cumplimiento familiar dice mucho, y no sólo en el sentido de tratarse de una práctica religiosa singular, sino que es, a mi entender, clarificadora del comportamiento en la estructura social básica.

Resulta difícil apreciar, en una sociedad en la que la estructura familiar ha determinado históricamente los modos generales de comportamiento y en la que la vida se

articula en torno a los lazos y relaciones familiares, rasgos que nos permitan hablar de una intensificación, una enfatización de la importancia de la familia en el desenvolvimiento de la práctica simbólica y ritual en una determinada zona, y más aún cuando lo que se quiere demostrar con esa observación es la posibilidad de relacionar esa potenciación con una etapa histórica en la que esa zona estudiada fue frontera entre dos sistemas político-religiosos irreconciliables y entre los que como ya se ha señalado otras veces sus habitantes anduvieron en una especie de terreno de nadie, no en el sentido geográfico lo que ya es patente en una frontera, sino en el campo social, en la configuración cultural. Es decir, cómo soportar la contradicción, la terrible confusión que puede provocar no entender el porqué de una situación histórica incongruente en el que una fe, muchas veces compartida y sin duda difuminada, carga sobre sus hombros todo el peso y la contundencia de un destino radical. Lo seguimos viendo a cada momento en las numerosas guerras civiles que han tenido lugar, de manera sangrante en nuestro fin de siglo y de milenio, en las que la fe, la religión con distintos matices para unos y para otros, funciona como referente, como excusa para la aniquilación, como campo de batalla. La sociedad que las padece, en el fragor de la guerra lo tiene claro como el filo de una espada, aunque se trate de lucha entre hermanos, pero el tiempo y las ideas desbaratan la ira y la pasión que así aparecen sin justificación posible después.

Es posible que se pueda trazar un 'modelo' estructural de familia para poder trabajar sobre él desde el prisma etnográfico. Puede que haya ciertas constantes genéricas que den pie a hablar de un 'tipo' de organización celular de la familia; que se puedan argumentar una serie de jerarquizaciones en el funcionamiento, de motivaciones que son comunes a muchos casos y que, a fuer de repetirse, pueden establecerse como pequeñas categorías, como claves del comportamiento en el círculo familiar y en lo que éste juega en el campo social. Hay, sin duda, un boceto histórico y social, un diseño de esa composición celular de la sociedad en el que se describe con más o menos flecos diferenciadores qué es la familia (de ello se encargaron además como sabemos grandes sociólogos y antropólogos). Y además, está extensamente compartida la idea de que el hombre por naturaleza se desenvuelve vitalmente desde el seno familiar y que la sociedad no es más que el conjunto estructurado de familias que convienen unas formas de dirigirse y unos

intereses comunes (claro que se puede objetar aquí el grado de voluntad en asumir esa convención y la fuerza de la inercia histórica -cuando no la fuerza de las armas- para imponer sin voluntades de por medio cómo se estructura la sociedad y quién manda en los destinos de sus integrantes). El hombre, sin más preámbulos, es un animal que vive en grupos familiares que se unen en sociedades, en comunidades; y la concreción ergonómica de tal conducta se refleja en el modo habitacional: las casas, las viviendas (en toda su amplia gama de formas, modelos, tipos...).

La etnografía propone un acercamiento meticuloso a este asunto, pormenorizando sus miradas y barajándolas con la geografía y el trayecto temporal; pretende que desde el desentrañamiento de la enorme diversidad de pequeños matices en que el hombre se manifiesta podamos llegar a saber algo más de los grandes paradigmas de la existencia, de aquellos procederes que nos identifican como género humano. Pero esa aproximación al conocimiento no puede basarse en categorizaciones subjetivas por mucho que pensemos que la observación y el contraste de datos nos da licencia. El peligro del etnógrafo es categorizar en la cuerda floja que siempre son las relaciones entre individuos, que al fin forman una sociedad pero que siguen siendo la suma de uno y de otro y otro más... Cuando este analista social (y cultural) quiere calificar modelos para obtener claves de un comportamiento, navega en un mar incierto y de vez en cuando encuentra heterodoxias, roturas en la urdimbre que él cree ir esclareciendo, y que son de tal magnitud que le obligan a preguntarse si no resultan más representativas las anarquías que las ortodoxias.

El estudio del tiempo pasado crea una sensación de uniformidad, de que las cosas eran menos excéntricas y de que se rompía menos una cierta lógica interna de los hechos y de las ideas que los justificaban, que se podían detectar con facilidad cánones comunes de comportamiento. Trasladados al estudio de la actualidad de las sociedades parece que hoy no se guarda una pauta, un mecanismo conductual; las divergencias se multiplican.

Todas estas apreciaciones aplicadas al campo de la relación parental, de la estructura familiar -si nos alineamos con Lévi-Strauss-, pueden llevarnos a romper una idea de modelos hegemónicos. Efectivamente se puede hablar de una estructura familiar -el padre manda y se respeta, gran influencia de la madre en la economía familiar, diferentes

futuros para hijos varones o hijas mujeres...-, pero estaríamos hablando de un funcionamiento familiar secular y distribuido en un enorme ámbito geográfico. La observación de matices; el buceo en el significado real -histórico, cultural y social- de las pequeñas cotidianidades; de ese conjunto de pequeños rasgos en las relaciones que impone la propia inercia de los tiempos; del 'roce', que se dice, de lo banal, consuetudinario, sin trascendental importancia que es lo que puede darnos las claves de la verdadera estructura familiar, pues ésta no se concluye de sistematizaciones temporales estáticas, sino de un funcionamiento continuado, ininterrumpido. En este campo, la multitud de digresiones a lo que pudiéramos llamar modelo canónico es significativo, pero dependiendo, naturalmente, del nivel escogido para el análisis: una perspectiva general del ámbito mediterráneo, sur europeo, occidental, cristiano... arrojará unos parámetros más amplios que si se trata de otra perspectiva más reducida, en la que pudiera hablarse de rasgos significativos. Según mi propuesta basada en los heremas como descriptores del sentido social, éstos serían de capacidad distinta en uno y otro casos.

Llegados a este punto, las clásicas perspectivas *emic* / *etic* difieren grandemente. Puede decirse, no obstante, que el trasunto de la familia como celurización social, es uno de los síntomas más ricos para evaluar las características de lo que vengo llamando la observación de una liminalidad social. En esta parte social, concebida como una frontera temporal civilizatoria, en la que nos hemos propuesto analizar el efecto de los grandes procesos de significación social en este 'fin de los tiempos' que vivimos (procesos como la globalización, el imperio del mercado, la individualización, secularización, etc.), los rasgos sociales y su progresión, esto es, los heremas, son indicativos de bajo qué características se produce la reificación de esos grandes fenómenos. Los aspectos en torno a la familia como célula social constituyen un otero de primera importancia.

Se puede hablar de la impresión generalizada de que todo pierde un viejo orden ético/moral establecido durante siglos, de que los mecanismos de ese orden se desmoronan y pierden vigor; pero también puede relatarse que las nuevas relaciones son más sinceras, más espontáneas, sin antiguos miedos y rancios ejercicios de autoridad. Las familias comparten más entre sus miembros, desaparecen las jerarquizaciones anquilosantes, la solidaridad forzada e irracional, la llamada ancestral de la sangre. Las relaciones se basan más en el cariño (quizás un término muy desterrado de los lenguajes

disciplinarios), en una educación más abierta. Todo eso, a criterio de una y otra parte (los nativos y los observadores), se debe más que nada al desahogo de nuestra sociedad, a esta época de bonanza que vivimos, a la facilidad para todo. Justo también las mismas causas que provocan todo lo contrario: el desmembramiento, la pérdida de referentes de sentido.

No hay patrones, no hay arquetipos generalizantes, en el lugar más recóndito de la geografía social puedes encontrar a la familia más 'liberal', con unas relaciones abiertas, libres y amables. Y, por el contrario, en los lugares más 'avanzados' hay otras todavía ancladas en los viejos modales<sup>116</sup>. Como en cualquier parte de nuestro mundo. Desde luego, el contacto franco con la sociedad y sus mecánicas facilita estos procesos o, por el contrario, los entorpece y ralentiza. Cada familia es un mundo diferente con sus frustraciones, su pequeñas o grandes tragedias, sus formas impuestas de ver la vida y otras adquiridas. Familias que a todo trance defienden su unidad, otras desmembradas y dispersas. Sin más remedio, la suma de pequeños rasgos/impresiones es la forma de mirar esa institución fundamental. No obstante, y en aras de una posibilidad disciplinar de ordenación, se pueden encontrar unas características tipológicas de la familia en ésta y en otras zonas de iguales características culturales, históricas y económicas, cuyas conclusiones serán siempre una abstracción, un intento de sistematizar para entender. Pero esa ya es una mirada que escapa, por su amplia perspectiva, a los límites de este trabajo.

Cuando se sacan conclusiones en cualquier tipo de análisis con respecto a la sociedad y sus funcionamientos siempre se navega en un mar incierto, no hay una ley matemática que establezca el rasgo generalizable, la repetición de una determinada conducta no se puede convertir en una valoración de criterios absolutos, siempre queda pendiente una observación de lo relativo cuando inciden, como es el caso, los parámetros del espacio y del tiempo. Nadie nos asegura que lo que parezca una constante en el comportamiento social no sea un espejismo visto desde la coordenada tiempo.

Piso este terreno de extremada prudencia cuando me propongo una consideración como la que sigue:

---

<sup>116</sup> Yo he seguido casos de auténtica crónica de la España profunda y arcaica, vecinos de verdaderos casos de tolerancia y convivencia ejemplares

Creo que es ostensiblemente patente el hecho de que en toda la zona que vengo llamando de influencia y relación directa con el santuario, esa geografía de la frontera, los casamientos se producen a edad muy temprana de los jóvenes, tanto de un sexo como de otro; que casi infaliblemente el sistema de matrimonio que se usa es el de llevarse a la novia, aunque claro está que en la mayoría de los casos -pero muy significativamente no en todos- después se celebra una íntima ceremonia religiosa convencional o simplemente el obligado trámite de la boda civil. Si hay que apechugar con el convite ya se verá más adelante y en todo caso dependerá de la situación económica familiar de los contrayentes y también de lo bien o de lo mal que haya caído el nuevo desposorio en las respectivas familias. Las relaciones que con un tanto de pedantería pudiéramos llamar prematrimoniales son en este sentido espontáneas, abiertas y más o menos repentinas, aunque qué duda cabe que entre los futuros contrayentes existe una previa complicidad seguro que manifestada en las miradas cargadas de pasión y deseo o a las claras en cualquier oportunidad en la que el novio pueda hablar con la novia; y estas ocasiones son abundantes porque a nadie extraña -me refiero fundamentalmente a los padres- que a esas edades tempranas que decía una pareja se deje ver las intenciones sin el más mínimo prejuicio social. En general, y es a lo que voy, las relaciones de pareja -establecidas, legalizadas, bendecidas, toleradas, 'de hecho', no declaradas, más o menos conocidas, atípicas e incluso polígamas- no tienen ninguna extraña relevancia. Quiero decir que existe una manifiesta relajación en esos convencionalismos sociales que rodean a lo concerniente a las parejas que pasan a ser matrimonios y que en otros lugares, en la mayoría, tienen un gran peso como obligación en el cumplimiento de unas normas sociales de comportamiento. Definitivamente el emparejamiento en matrimonios más o menos establecidos según la norma social no tiene en estos lugares la relevancia y la repercusión social que normalmente tiene en cualquier comunidad: hay una especie de naturalización de estas relaciones por encima de convencionalismos que se acerca, y no quiero parecer esencialista, al más primitivo, natural e intuitivo impulso humano. En general, tienen muy claro que si tienen que terminar casándose, creando un hogar, manteniendo una casa y trabajando juntos, cuanto antes mejor y de esa manera no perder unos años envidiables de juventud -casi de adolescencia- compartidos. Creo que no necesito comentar que ese



‘modelo’ también tiene los inconvenientes propios de todas las decisiones tomadas a tan temprana edad.

Pero no son sólo las nuevas parejas de jóvenes los que actúan con esa ‘naturalidad’: es muy ‘normal’ el sistema de ‘arreguntamiento’, entre parejas de mayor edad o hay una extensa gama de modalidades de pareja, desde el solterón que mete en su casa a una casi desconocida hasta los ‘arreglos’ entre viudos, pasando por las pruebas de convivencia entre vecinos o conocidos en cortijos más aislados y un largo etcétera. Y estos casos que en cualquier otro pueblo, y tampoco tan lejano de aquí, podrían ser una verdadera convulsión son en estos lugares sucesos mucho más relajados, es decir, no se les otorga esa importante repercusión social que los convencionalismos provocan.

A la sazón, hay una serie de personas que cumplen un papel social muy peculiar –en toda la zona, y en otras muchas como es lógico- que consiste en buscar ‘arreglos’ de emparejamiento con matrimonio canónico o sin él. Es una figura tradicional, con tintes de época barroca, la del casamentero, que es distinto de la figura literaria y absolutamente real de la celestina. Los casamenteros o casamenteras conocen a la práctica totalidad de las personas de ambos sexos que están dispuestas a casarse, o a ‘rejuntese’ si no hay otra opción. Éstas suelen ser viudas o viudos, solterones entrados en edad, individuos procedentes de matrimonios rotos, abandonados, etc. Ejercen de personas de buenos oficios y realizan su labor mediante conversaciones de tono franco y sincero, limando asperezas cuando alguno de los candidatos todavía alberga dudas, templando las situaciones en las que existe precipitación y prisa, acercando posturas con los familiares de los contrayentes, peritando cuestiones de bienes propios y gananciales, tramitando los ‘papeles’ y en general todos las gestiones y trámites que el asunto requiere. Sin duda el más delicado de sus cuidados es el que atañe a la relación con los herederos, o familiares con posibilidad de serlo, de alguno de los contrayentes o de ambos. Los casamenteros suelen –tienen que- ser además personas de probada rectitud y con profesiones que les solucionen bien la vida, es decir, de alguna manera tienen que haber probado con su propia trayectoria vital que son capaces de dar buenos consejos y guiar sin sospechas el futuro de los que se casan. Yo he conocido a un matrimonio de una de las aldeas más próximas al Saliente (aunque esto no tiene ninguna relevancia en el caso) que ejerce esta labor de casamentería, tienen un negocio de sastrería que les proporciona sus buenos dividendos y, aun no

teniendo necesidad de más ingresos, dedican un tiempo a esta labor que también les deja algo de ganancia. Juan y Mercedes me confiesan que lo más espinoso de su encomienda es ciertamente la respuesta de los familiares (casi siempre –me confiesan- por cuestiones de herencia); y lo más refinado, establecer los contactos entre los futuros contrayentes. Ellos arreglan las cuestiones del registro civil y de la iglesia, si fuera el caso, teniendo muy en cuenta las dificultades o incompatibilidades que pudieran existir: por ejemplo hay una renuencia bien patente de algunas personas a casarse en sus poblaciones de procedencia; disponen además todos los preparativos y hasta los anillos de alianza. Me confesaban, en uno de las conversaciones más sugestivas que he podido mantener durante el periodo de mi observación (lo digo porque aunque yo conocía de antes a este matrimonio y habíamos hablado anteriormente en otros contextos, ahora habíamos impuesto al encuentro una especie de ritualidad circunspecta para abordar este delicado asunto), que ahora casi todo se había ido al garete por la incidencia de la desbordante llegada de inmigrantes de todas las procedencias, de manera que los ‘rejuntemientos’ –o ya habría que llamarlos ‘juntemientos’- están a la orden del día, si bien han perdido en gran medida su carácter duradero y ahora se entablan a sabiendas de que pueden ser pasajeros y ocasionales. Ellos, no obstante, tiene fama bien ganada de personas serias en estas lides y, en cualquier caso, si la cosa se complica no tienen necesidad de ese ‘oficio’ para ganarse la vida.

Se puede pensar en un tipo de relaciones familiares y de parentesco vistas como estrategias y como un sistema de alianzas para la supervivencia, es como una economía de subsistencia, una estrategia de relaciones familiares o de parentesco de subsistencia: las variantes, las pequeñas alianzas si bien tienen casi siempre el referente de la consanguinidad, y evidentemente cuando mayor es el grado de parentesco más posibilidades de estrategia común hay, no se rigen por una norma, no hay una pauta generalizada, no existe una norma ancestral, si bien el círculo de parientes de mayor grado no es tan grande como para que no se repitan esquemas que de alguna manera hacen pensar en una especie de norma no escrita. El hijo por ejemplo puede quedarse si el patrimonio familiar lo permite, pero puede ser más intenso el pacto entre cuñados si se beneficia así la economía de ambas unidades. La tendencia más clara no obstante es la de conseguir a toda costa una las nuevas unidades familiares dispongan lo antes posible de residencia,

preferiblemente neolocal. Estas pequeñas (o grandes) alianzas son casi siempre, en el lenguaje de M. Segalen, horizontales, lo cual no quita que se den también entre padre e hijo o hijos. Son en resumidas cuantas inclasificables y en cada caso únicas y especiales.

El patrimonio y los sistemas herenciales o de transmisión de bienes familiares es casi siempre igualitario aunque a posteriori los hermanos más pudientes acaban aglutinando más patrimonio a base de comprárselo a otros hermanos o hermanas más necesitados o con otras preferencias que suelen ser vivir en otros lugares, generalmente una ciudad del Levante o de Cataluña.

La percepción de patrimonio está muy ligada a la de bienes familiares transmitidos por herencia y en los mejores casos mejorados y ampliados por cada cual. Es muy fuerte el sentido personal e individual de la pertenencia, de la propiedad privada, que primero viene dada por herencia y que se agranda a lo largo de la vida, cuyo principal objetivo es justamente ese. Por tanto el sentido social de patrimonio es difícilmente entendible salvo, precisamente y paradójicamente, en el caso del santuario y fundamentalmente de la Virgen, en el que son plenamente conscientes de que es una pertenencia común.

#### CAPÍTULO XIV

## **¿PUEDE DEFINIRSE UN CARÁCTER COLECTIVO?**

Mucho se ha polemizado sobre si es posible argumentar con alguna base no demasiado especulativa un carácter psicológico colectivo o si por el contrario los rasgos psicológicos que pueden apreciarse y, desde Freud, analizarse atañen sólo al terreno de lo personal, de lo individual. Pero estoy seguro que ese carácter de la gente de un sitio -de una colectividad, en términos etnológicos- marca pautas de comportamiento en rasgos que los antropólogos han venido señalando como importantes en la definición misma de esa comunidad y sus conductas culturales y por ello sociales. Rasgos como la puesta en práctica de mecanismos de reproducción de identidad y otros de circunscripción, identificación y sustantivación del patrimonio que ‘pertenece’ a esa comunidad para que exista como tal. Identidad y patrimonio pueden ser, y de hecho son, los ejes sobre los que gravita un determinado comportamiento social, reflejado y alimentado simbólicamente en una serie de rituales, de distinta catalogación, o simplemente en una manera de entender

cómo han de ser las relaciones en lo individual y en lo social. El trayecto histórico-cultural va moldeando, impregna ese carácter. Lo define.

José Ángel Tapia Garrido -el Padre Tapia, como se le ha conocido en medios universitarios- se ha referido en más de una ocasión a determinados rasgos de conducta que pudieran conformar ese carácter psicológico al que vengo refiriéndome. Son, evidentemente, conclusiones sacadas del análisis de un momento histórico concreto. Que incluso puede que sea relativamente corto, o influenciado en exceso por los acontecimientos extremos y por los posicionamientos históricos radicales que se produjeron en esa época. Pero lo cierto es que puede establecerse un paralelismo de ciertos modelos de conducta entre esa época y los tiempos actuales, lo cual nos llevaría a conclusiones cercanas a la definición de un carácter colectivo.

Como es sabido, a finales del siglo XV acontece el hecho histórico de la conquista del Reino de Granada, al que pertenecían las tierras y lugares que forman parte de esa pequeña geografía devocional del Santuario (Anexo I). Y, aparte del complejo significado que para España, Europa y el Mediterráneo de la época tienen esos acontecimientos, en nuestro más restringido territorio cabe señalar su enorme importancia, aunque sólo sea por el hecho de que se produce entonces una reorganización de la sociedad en cuanto que se sustituye, por la fuerza de las armas, la configuración religiosa y política por otra bien distinta, sustitución que a la larga acabará en los trágicos acontecimientos históricos de la expulsión de los moriscos y de las repoblaciones de cristianos viejos con lo que de replanteamiento de la propiedad territorial y otros órdenes del patrimonio conlleva la medida. Acontecimientos que a pesar de la ya abundante literatura historiográfica permanecen a mi entender en un '*impasse*' de categoría histórica, en un no tener demasiado en cuenta el análisis que pudiera derivarse de ellos. Como una especie de resaca de tanto tiempo en que han estado durmiendo en un olvido casi impuesto. Las consideraciones históricas sobre ese momento pueden arrojar, y de hecho arrojan, una luz nueva y esclarecedora sobre muchos aspectos de la sociedad actual, de sus formas de relacionarse y, lo que venimos buscando aquí, unos rasgos comunes en el carácter. Se han de tener en cuenta, para este análisis, aspectos que ya han puesto suficientemente de relieve grandes estudiosos del tema pero que no está de más recordar.

El Santuario, como ya se ha dicho, está edificado en una breve estribación en la solana de la sierra, cabecera del valle de una buena rambla y puerta geográfica de un paso fácil hacia las tierras del norte. Desde el tiempo de su erección como ermita, en los comienzos de la centuria del setecientos, aquellas tierras montañosas pertenecían al municipio de Albox, del que forman parte aún hoy.

La villa de Albox -El Box, en la escritura de la placa de mármol conmemorativa de la fundación de la ermita (foto 5)- había llegado a propiedad del Marqués de los Vélez en 1499, después de una transacción comercial por valor de 800.000 maravedíes con el Duque de Nájera, Adelantado Mayor del Reino de León, al que correspondieron aquellas tierras por merced real recién acabada la reconquista del Reino de Granada en 1492. La transacción se produce entre ambos nobles por intereses de proximidad y de alguna manera por derechos de conquista, pues ya en 1436 el primer Marqués de los Vélez y Adelantado del Reino de Murcia había conquistado Albox y las villas de alrededor.

Durante los duros años de la guerra contra Granada todas aquellas villas y sus tierras constituyeron una frontera mueble, sujeta a las muchas escaramuzas y guerrillas entre las huestes castellanas, organizadas y ya claramente decididas a la conquista, y las pobres guarniciones granadinas desamparadas en los confines del Reino (Anexo I). Así, aquellos lugares eran el confín remoto de un reino agotado y derrotado, el de la Granada nazarí, en los que a veces muy esporádicamente quedaba algún reducto de la memoria de tiempos de grandeza y esplendor ahora condenados al olvido. Algo permanecía todavía en los moradores de aquellas tierras. El recuerdo lejano de los campos de moreras, materia de las finísimas sedas granadinas, y del arte de los hortelanos para el cultivo de especias, del cáñamo... La guerra lo desfiguraba todo, y urgía empaparse bien de la lengua y las costumbres de los habitantes de las tierras cristianas próximas para intentar disolverse entre la población de la frontera y que el efecto de la inminente victoria cristiana fuera lo más leve posible. Puede que estos hombres y mujeres de la frontera no lo pensaran como un plan consciente y metódico y hasta incluso que en leves resquicios cupiera la esperanza de mantener vivo aquel reino que fue envidia de oriente y de occidente. Pero el empuje de los adelantados de reinos castellanos era muy firme y el aliento de la lejana Granada se perdía

difuminado por las pedregosas sendas que apenas cruzaban los bosques lejanos del amparo de aquellas fortalezas de ensueño que guardaban la Alhambra. Puede que incluso no conocieran el peligro que los tiempos cernían sobre ellos, al fin y al cabo eran vecinos de cristianos que no hace tanto abrazaban su misma fe y, después de todo qué diferencia hay entre la iglesia y la mezquita, pues, cuando se quiere la iglesia se convierte en mezquita con sólo cambiar una cruz, como habían hecho los obispos y clérigos cristianos en las cercanas tierras de Lorca y Segura, y en otros sitios que poco se diferencian en la costumbre, en el habla y en la música, e incluso en la plegaria. No, ciertamente no sospechaban que los siglos no serían capaces de curar las heridas que abren los odios de la guerra entre bandos que inventan y agrandan sus distancias con la premeditación de un tigre con su víctima. En la frontera nunca se han entendido bien los límites marcados desde los centros de poder, no hay una línea clara por donde seccionar, no puedes separar a un hermano de su hermano porque tengan un matiz diferente en su oración.

Desde el otro lado -desde la otra ladera como dice Márquez Villanueva- la frontera, desorganizada y débil, desataba el apetito de los señores cristianos, adelantados de los reinos castellanos, que veían desde su más alta atalaya que el Reino de Granada se desmembraba, y apremiaba poner las armas al servicio del mejor partido, que luego serían frutos para sus propias haciendas. Había que cuidar también que la guerra no segara la mies humana porque después los habitantes de la frontera serían vasallos y gente de su señor conquistador.

En la frontera se impone una degradación desde el bastión a los arrabales. Se instituye un fuerte adelantamiento, sin demasiado riesgo para el atacante pero ostentoso e intimidador, que generalmente se convierte en un sitio de prestigio, por el valor que le da el riesgo de la guerra y porque se dispone para cobijar el centro de poder. Ese bastión va degradándose en sucesivos amurallamientos, unos reales y otros ficticios, hasta llegar a los pies mismos de las defensas contrarias, que son la gente de la frontera. Son muy significativas de este proceso algunas anécdotas históricas que relata Tapia Garrido, como la que, para ilustrar la diferencia entre los aguerridos y arrogantes habitantes de los bastiones adelantados y las gentes campesinas e indecisas de los arrabales fronterizos, cuenta que en cierta ocasión fueron mandados emisarios de los campos de Chirivel al fortín todavía no reducido de Oria, y que aquellos emisarios vacilantes y temerosos de las dos

facciones por igual, decidieron quedarse en 'la otra parte', sin que ello supusiera el menor inconveniente.

Salvando la enorme distancia que pudiera haber entre ese tiempo histórico y la sociedad actual creo que se puede hablar de rasgos que se han ido posando en el carácter colectivo de la gente de un sitio que ha tenido una misma trayectoria, unos intereses comunes, unas maneras de proceder idénticas y los mismos recursos de representación simbólica, que es donde un grupo más o menos numeroso de personas puede contar con unos nexos que la conviertan en una comunidad. Pues, tampoco han cambiado tanto las formas de buscarse uno el sustento, de que te organicen la vida social -y la individual- y de acudir a los lugares comunes en los que se alimenta el espíritu y se goza de la capacidad creativa, artística y productiva de ese grupo al que se pertenece. Y, si no, vamos a darnos una vuelta por la Rambla del Saliente, El Daimuz, La Boca de Oria, Los Malinos, El Margen<sup>117</sup>... y puede que el paisaje cultural de estos lugares nos ayude a romper un entuerto pertinaz: es posible que la ciencia y la técnica hayan conseguido logros impensables (con certeza que no conocemos ni la mitad de lo que se fragua en las avanzadillas cibernéticas de la globalización), en las puertas de nuestros cortijos aparcen buenos coches y disponemos de teléfono y, sobre todo, de televisión. Pero, el paisaje es el mismo, el horizonte de una vida llega donde llega y yo tengo vecinos y amigos -o enemigos- antes que conciudadanos, compatriotas, correligionarios, contribuyentes...

En Los Cerricos, la aldea más próxima al Saliente aunque en la actualidad no pertenezca al mismo término municipal, proliferan los automóviles de muy aceptable calidad (coches caros, en definitiva), no hay desempleo real, aunque los papeles y estadísticas digan lo contrario, abundan los tractores agrícolas de gran cilindrada, hay incluso algún que otro conectado a la red de Internet, se utiliza maquinaria moderna para el ordeño de cabras y se pueden ver enormes extensiones de plantaciones de lechuga cultivadas con la última tecnología. Ni que decir tiene que televisores y vídeos están a la orden del día. Sin embargo, todo este cuadro que pudiera ser el retrato de una comunidad avanzada de relaciones distantes y frías, de gentes en su oficio y beneficio, con sus parcelas

---

<sup>117</sup> Un dato empírico relacionado con esta serie de consideraciones viene a ser la enorme correspondencia entre los apellidos que aparecen en documentos de comienzos del siglo XVIII y los de la actualidad



económicas y familiares estrictamente ordenadas y rotos los lazos de una relación supraeconómica, no encaja con la realidad de la aldea. Antes bien, la relación entre individuos y familias del grupo social parece anclada en unas maneras que apenas han cambiado. Las fundamentales relaciones de emparejamiento, de celularización familiar, de construcción elemental de lo social, la disposición y el uso de los lugares y de los momentos en los que esas relaciones se hilvanan, el *agon*, lo realmente importante en la urdimbre del tejido social -reflejado en la disposición de estancias de la casa, a de las 'naves' de trabajo agrícola, por ejemplo-, permanece casi intacto.

En esta especial convivencia de medios técnicos de la modernidad perfectamente naturalizados para los habitantes de la aldea -y en general de otras adyacentes y de prácticamente toda la zona, aunque con mayor énfasis en ésta que nos ocupa-, con unos modos de funcionamiento familiar y social muy respetuosos con las maneras tradicionales, las impresiones individuales sobre el santuario y su peso en aspectos religioso-festivos de la vida resulta ser un entramado de opiniones dispersas, desordenadas pero de ninguna manera estridentes o fuera de una onda muy uniforme. Evidentemente, el pensar en el fenómeno relacionado con el santuario por parte de los más jóvenes no coincide, al menos en valoración religiosa y fideísta, con el sentir de los mayores. Pero es preciso resaltar que en contra de lo que pasa en otras comunidades más abiertas a estos determinantes blandos de la sociedad actual, en Los Cerricos -y en la zona inmediata- los jóvenes adquieren muy pronto una especial responsabilidad, son los brazos fuertes de la casa y ello lleva parejo la capacidad de decidir, la de expresar claramente el criterio que siempre se tiene en cuenta y la más importante que es la de formar una familia. Lo cual no quiere decir que estas capacidades suplan la opinión-orden del cabeza de familia, el padre, que prepondera, aunque nunca dejará de estimar el criterio del hijo que trabaja y lleva adelante aspectos familiares de gran importancia -como es por ejemplo la adquisición, conducción y mantenimiento del coche, que es en definitiva el que ha roto la inercia histórica del "secular aislamiento de estas comarcas". Por eso es tan importante el vehículo (no sólo por acomodamiento social)-. Algo distinto es el caso de las jóvenes, que no tienen tanto peso en las decisiones que atañen a esos aspectos importantes de la vida familiar. Sin embargo no están relegadas a un papel secundario y muchas veces las decisiones de su dominio familiar suelen ser de crucial importancia. Una mujer joven sufre en una casa sin

hijos varones muchas de las responsabilidades de aquellos. Todas demuestran una habilidad y un desenvolvimiento especial en asuntos como conducir, trabajar fuera de casa, arreglárselas con la marabunta de papeles (del paro, hacienda, iva, etc.), estar informada de servicios municipales, sanitarios, etc.

### **Patrimonio**

Pero ¿qué patrimonio tienen? ¿Qué patrimonio es el suyo? Son estos montes de albaidas, bojas y esparto que siempre fueron sinónimos de trabajo de escasa recompensa, de sudor y pejiñeras. No sé si seremos capaces de reconocer un paisaje sugerente, la todavía leve mano del hombre sobre la sucesión interminable de onduladas colinas que se pierden en el horizonte marino; apuesto que cualquiera de aquí haría un comentario sobre la dificultad de labrar esas lomas, de los logros de un tractor oruga, de la aridez impenitente del terreno, aun teniendo ante sus ojos ese paisaje de ensoñación. Y los diminutos cortijos que a veces coronan estos breves montes, dispersos, alejados... parecen caprichos de un pintor impresionista, son como redondear con genialidad exquisita el gran lienzo de esa naturaleza, verdadero patrimonio visual; pero son también el recuerdo de interminables días acarreado el agua, de la brega con las bestias en el ir y venir de la labor, las ‘tenás’ con el ganado madrugador, las mil ocupaciones del cortijo, la escasez, las distancias insalvables a cualquier sitio.

¿Cuál es su patrimonio? ¿Pueden considerarlo suyo, identificarse con aquel impresionante santuario que a fuerza de siglos se ha hecho imprescindible en el paisaje? Hay una especie de sentido de patrimonio periférico con respecto al santuario. Todos saben que visto desde una cierta profundidad aquello les pertenece, que por encima de propiedades mundanas aquello es símbolo más que realidad, y ¿de quiénes van a ser los símbolos sino de aquellos que los quieran entender?. Por eso en los días festivos señalados se suelen apropiarse de la gran explanada, hay incluso una ligera ostentación de ocupación legítima, de expresión de propiedad, y en todo caso también se ocupa con parecidos

presupuestos el soleado claustro, es un paso más en el adentramiento al espacio sagrado pero siempre celosamente reservado. En el templo, en el interior de la iglesia los sentidos de pertenencia están perfectamente delimitados; aquello es de todos pero en la última morada sacra, por lo pronto ni plantearse otros tipos de propiedad, aunque sólo sea sentimental: es de la Virgen, y basta. Al fin y al cabo es una forma más de valoración patrimonial, pero una vez más con ese relajado relativismo con que se encara aquí la vida misma. Es muy posible que todos tengan un convencimiento interior de lo que es patrimonial, que entiendan parándose a pensarlo que algo de todo aquello les pertenece como parte integrante que son, pero son muchos años de esfuerzo para conseguir algo: el minúsculo bancal comprado, literalmente, con sudor y acabado de arañar al indolente cerro es verdadero patrimonio, es propiedad, palabra sagrada donde las haya, y la prueba más evidente es la fórmula con que comienzan la lectura grabada en las lápidas de las humildes sepulturas del cementerio: “es propiedad de...”, propiedad eterna, además.

### **Las romerías y ese aire melancólico de esperanzas escasas**

La romería principal a la ermita del Saliente se celebra el día 7 de septiembre, vísperas del día de la Virgen (o para ser exactos de la Natividad de la Virgen María) aunque dura buena parte de la madrugada hasta el día festivo. Hace años, los alrededores del santuario y los mejores sitios para acampar se iban ocupando paulatinamente algunos días antes del de vísperas y algunos turroneiros y confiteros u otros puestos de mercadería votiva se instalaban también con alguna antelación. Los primeros peregrinos solían ser devotos de lugares más lejanos a los propios del santuario y siempre había en ellos una tristeza resignada y creaban una atmósfera de pobreza y enfermedad, eran los que en su mayoría

acudían al santuario para cumplir promesas o para pedir a la virgen nuevos y apremiantes favores vueltos a sellar con promesas eternas. Debajo de este primer acercamiento religioso latía la necesidad y la oportunidad de recibir algunas limosnas. Desde luego las almas devotas que tuvieran a bien practicar la caridad lo tenían muy fácil, pues todos los aledaños del santuario, en especial el camino principal que lleva desde la carretera hasta la explanada del santuario y que está literalmente cortado en la ladera por lo que en su parte norte deja un buen terrero de varios metros de altura que defiende de los tiempos inclementes del norte y del poniente, se llenaba de pequeños campamentos acondicionados en el mejor de los casos con mantas, jarapas y otras telas donde se acomodaban algunos tullidos y como no podía ser de otra manera también ‘profesionales’ de la petición. Yo tengo el recuerdo muy vivo de ver a los enfermos puestos en sus ataúdes, supongo que con la intención de despertar con más viveza la lástima y la caridad. Los acampados en aquel camino más parecido a una aproximación iniciática a los santos lugares que al carril que en realidad era, se acomodaban luego en el claustro del patio. La estampa era entonces tremenda, y sin embargo en aquella especie de caos apocalíptico se intuía cierto orden, como una categorización, una jerarquía que yo no he sabido nunca si se debía al orden de llegada de aquellas gentes o en realidad había una disposición interior que graduaba y establecía prioridades en aquel maremagno de necesitados de reconfortamiento espiritual y sustento material.

Las romerías al Saliente no eran la algarabía coplera de las romerías andaluzas (**fotos 23, 27, 32, 33**). No tenían esa exteriorización castiza y alegre -casi toda alegría-; por el contrario, era fácil apreciar un *totum* colectivo hecho de pequeñas sumas de acercamientos íntimos, personales, todo lo más familiares, o de saga. Creo que está claro que no existen en esta zona, entre esta gente, la expresiones colectivas si no son vistas como archipiélagos sociales. Sí, ya sé que en realidad toda colectividad es la suma de individualidades, pero con una cierta voluntad de formar un cuerpo mayor. En esta romería esa intención no se da, no puede verse ese lazo -esos lazos- cohesivo que es evidente en otras fiestas religiosas del estilo.

Las máximas alegrías manifestadas durante los días de la fiesta han sido tradicionalmente el disparo de cohetes y algunas salves y coplas que se cantan a la Virgen,

además de lo propio en el interior del templo como presentes florales y gasto y quema de cera en velas y cirios.

En estos casos, que deberían de ser los momentos más propicios para esa expresión colectiva que vengo diciendo, la tónica sigue siendo la misma: los cohetes de fuego artificial se tiran intentando dejar clara constancia de que responden a una voluntad personal o en todo caso familiar de devoción. El disparo de cohetes que tan aglutinador de ánimos festivos comunes es, que resulta tan claro exponente de esos ‘lazos’ colectivos que se propician en la fiesta, es aquí una demostrada acción personal, y como tal va acompañada de sus pequeños rasgos de protagonismo, de ostentación, de constatación del cumplimiento de un voto, de conmisericordia, de poner testigos en la relación suprahumana, de obligación social... Los cantos religiosos marianos se desvinculan totalmente, en esos momentos de la romería, del gran caudal expresivo musical del que gozan las gentes de estos lugares. En estas comarcas existe muy bien conservado y practicado sin esfuerzos de reinterpretación o de recuperación un extraordinario *sumun* de patrimonio musical oral, avalado por una tradición de rituales y de formas musicales exuberante y rica. Tanto que puede resultar incluso raro el hecho de que en los días de la romería no se pongan en práctica sino muy esporádica y residualmente las músicas, los bailes y los cantos que en otras ocasiones son muy recurridos.

Uno de mis informantes -al que he acudido, como en general al resto de personas con las que he conversado, más por consensuar mis puntos de vista que por obtener verdaderamente una información- veía lo más normal del mundo que, durante esos días, la música que es para los bailes de la pascua, para las cuestaciones de la hermandad de ánimas o todo lo más para algunos bailes esporádicos en las puertas de los cortijos durante las faenas de la recolección de cereales, no sonara: no tenía nada que ver, según su criterio (muy bien fundado, porque lleva toda su vida viviendo a los pies de la ermita), una cosa con la otra. Muy de vez en cuando se ha hecho algún baile en el día de la Virgen.

Me interesa destacar este aspecto, esa especie de ‘relajación’ que existe en cuanto a los motivos de exteriorización colectiva, que no tiene nada que ver con la intensidad fideística y devocional con la que un gran número de personas se acerca al lugar mariano; es más, que resulta vivamente contrastable la independencia, la individualidad mantenida muy adrede, muy intencionadamente, contra esas muestras de actitud colectiva

que los antropólogos vienen describiendo como mecanismos de reproducción de identidades. Tengo la certeza de que aquí no existe, ni de una manera más o menos inconsciente, esa 'voluntad' de delimitar y potenciar un campo de intereses comunes o unas maneras, unas formas de comportamiento y de actitud que puedan identificar como comunidad, como grupo humano al grueso de devocionarios de la Virgen del Saliente. En otros órdenes distintos de la vida y no tan claramente aglutinadores como estas ocasiones en que se llevan a cabo, se 'escenifican', rituales simbólicos establecidos con la fuerza del paso del tiempo, de lo que en otro ámbito de ideas podemos llamar tradición, como es el caso que nos ocupa; también es posible apreciar una desmotivación, esa 'relajación' de la que hablaba, cuando se trata de activar mecanismos en los que la colectividad se reconoce como tal, aunque no sean forzados y organizados y obedezcan a una cadencia, a una trayectoria histórica perfectamente establecida. Si se da, sin embargo, y esto puede ser considerado importante para una aproximación a la posible definición de rasgos psicológicos comunes entre las gentes de estos sitios, una potenciación muy clara de la familia como protagonista de esos momentos ceremoniales, rituales.

Un dato que refuerza esta observación: es muy común -o, en cualquier caso, era muy común-, que las promesas a la Virgen por cualquier favor solicitado, siempre por algún problema de mucha repercusión en el seno familiar, que generalmente era hecha por la madre -por la matriarca- tenía como compromisarios a todo el resto de la familia o a buena parte de ella (se excluía por ejemplo a los niños y niñas de corta edad). Se daba el caso entonces -en mi propia familia se ha dado- de que todos los miembros de ella habían de asistir a una misa, ir andando desde un determinado lugar, ofrecer una cantidad de velas, disparar cohetes, o algo por el estilo porque lo había ofrecido la abuela o la madre.

Las maneras en que la modernidad percibe y define la identidad se basan fundamentalmente en la práctica de rasgos formales; la modelación de esta categoría escurridiza y de difícil precisión teórica es en gran medida artificial, en el sentido de que se conforma bajo la evidencia de esos rasgos prácticos. El peso de la costumbre como configuradora de las respuestas a los mecanismos prácticos cotidianos, lo que algunos tratadistas han llamado la 'fabricación de estructura' o de cohesión social, o más sutilmente las costumbres como mediadoras del dialogo con el acontecer diario, ha creado el

mecanismo por el cual un conjunto de rasgos formales dado define una determinada identidad: la pertenencia a un grupo de parentesco, haber nacido en un sitio determinado, participar de un territorio, ocupar o vivir un espacio, compartir una cultura, ser miembro de una nación, de un tiempo, de unas modas, de unos modos productivos, y un largo etcétera. A medida en que a las estrategias de conocimiento, con sus particulares formas de adquisición y transmisión, trascienden la importancia de los rasgos formales en beneficio del énfasis sobre la propia naturaleza sutil de las relaciones, más allá de la interacción circunstancial y en cierta medida ‘obligada’ entre individuos, como es el caso descrito como paradigmático por la sociología clásica de las comunidades frente a las sociedades, y los distintos tipos de solidaridad que se pueden distinguir entre una y otra, esos resortes formales de cohesión se relativizan. Según esta teoría clásica (Durkheim), en el primer caso, las comunidades, la solidaridad es orgánica y por ello el carácter de las relaciones que en esa modalidad se dan es ‘obligado’ y deja poco margen al arbitrio y a la voluntad; claro que concebida en términos simétricos a éste –puesto que es parte de la misma óptica teórica- la solidaridad propiciada en las sociedades (por contraposición a la comunidad) es mecánica, y desde ese punto de vista tampoco existe en su adopción margen para la voluntad y la deliberación. Al final lo que reproduce esta teoría es una visión ‘moderna’ de la vieja dicotomía rural/urbano, según la cual curiosamente no cuenta nunca la voluntad, pues en un caso la materia de cohesión social se considera orgánica y en la segunda mecánica.

Según mi argumento, entonces, los rasgos que conforman las señas de identidad, o dicho de otra manera las claves que identifican a las personas en una u otra opción, son externas a su voluntad, o sea, son obligadas, mecánicas u orgánicas. Juega esta idea con las características del cuerpo orgánico y con las de la máquina –organicismo y mecanicismo- y ninguna de las dos opciones es eludible. La evidencia histórica, y aquí la segunda parte de mi argumentación, estriba en el cambio cualitativo que se produce en el objeto de estudio de la antropología, con las connotaciones de reajuste epistemológico que ello conlleva: del estudio de sociedades simples –siempre comunidades- al estudio de la sociedad compleja –dividida entre comunidades y sociedad, pero de forma amalgamada no claramente escindida-. Podemos encontrarnos a partir de aquí con que los ‘nuevos’ rasgos que nos ayuden a definir qué es lo que queremos decir con identidad son de naturaleza

distinta a los estrictamente formales o estructurales. Si barajamos conceptos como el de heterotopía o desterritorialización para enfrentarlos conceptualmente a los de ocupación continuada de un territorio; si oponemos el de circunscripción cultural –localismo, peculiaridad, etnicidad- al de globalización; si operamos sobre el desvelamiento de tendencias como la inexistencia de distancias, la comunicación sin barreras, la información desmesurada e instantánea, la carrera hacia la homogenización de formas de habitar la tierra; si comprendemos toda esta serie de nuevos paradigmas estaremos en condiciones de admitir una nueva manera de pensar la identidad.

A estas alturas yo no puedo definir una identidad basada en la apreciación de pautas de conducta cultural peculiares, el término de etnicidad como un pretendido conjunto de rasgos culturales cada vez es más inservible para esta operación, ya no hay territorio ni estructura, todo avanza a diluirse en un gran campo en el que ordenan la vida la condición urbana, el influjo de los medios y fundamentalmente la ecuación consumo/mercado. Yo ya no identifico rasgos estructurales que me faciliten una definición de identidad; los nuevos heremas participan de la naturaleza frágil y sutil de las relaciones, y de éstas como componentes cohesionantes de una nueva idea de sociedad. Es algo perfectamente reificado ya en la mentalidad común, la certeza de que la única constante es el cambio mismo, todo está dispuesto alrededor de la posibilidad de cambiar, es una especie de abandono, de dejarse a merced de las incesantes novedades, de los cambios que no son superficiales, que afectan a esferas de la vida que hasta entonces no se habían estimado como permeables, como tan susceptibles de mutación o metamorfosis. La posmodernidad social radica en esta nueva certeza: todo puede cambiar ahora sustancialmente y sin previo aviso. Desde ese punto de vista la apreciación de De Certeau es exacta: “lugar que se ha esfumado para dar paso a la pura posibilidad de lugar, para devenir todo él umbral o frontera”. En buena medida mi propuesta de tratar estos paisajes sociales como liminalidad estriba en el hecho de que los cambios –verdaderamente las metamorfosis- afectan todavía en el nivel epidérmico, son sensibles, repercuten, están perfectamente visibilizados; sus efectos son, pues, ideales para ser vistos, analizados.

Los signos, las señas por utilizar un lenguaje literario, que pudiéramos determinar como definidores de una posible identidad en estas zonas liminales del mundo contemporáneo –que dicho sea de paso no tienen por qué estar siempre vistas bajo el



prisma de problemática o de conflicto social- son de naturaleza vulgar (en el sentido más noble del término), son las que emanan de la relación cotidiana. Hay no obstante una serie de heremas de calidad cohesionante que aparecen, que pueden detectarse, pero no tienen el poder aglutinador que los poderes hubieran querido; o al menos no tienen el carácter con que a los poderes del Estado gusta proyectar el ‘problema’ de la identidad. Aprecio no obstante dos dimensiones en esta cuestión de la identidad que pueden ser de interés. La primera viene a resolverse en una serie de evidencias pasajeras, pudiera decirse que insustanciales; se deben al ritmo con que la modernidad ha identificado sus ‘partes’ sociales y actúan en un nivel superficial porque subyacen a la contingencia social.

Efectivamente hay una identidad primero personal y familiar; también hay una vaga idea de identidad de clase y desde luego a nadie podrás sacar una postura ambigua de cara a sentirse almeriense y andaluz, por ejemplo. Todos sabemos que la construcción de una singularidad de pertenencia es algo altamente en consonancia con la forma en como entendemos ser y estar en un sitio en el que vas a vivir la vida. Esta identidad es circunstancial y se va deificando en la medida en que nos ofrece alguna ‘ventaja’. Algo así como que aquí estamos todos y habrá que vivir con esa verdad y además sacar ventaja de esa circunstancia que en realidad podría ser cualquier otra; es decir, la certeza de que la vecindad es accidental, no sustancial. De todas las teorizaciones sobre esta cuestión de la identidad, naturalmente hasta donde yo conozco, mi impresión se resumiría entre la ‘circunstancialidad’ de H. M. Enzensberger, la historicidad social de I. Moreno y la de talante sentimental de C. Magris<sup>118</sup>.

Y hay una segunda que tiene un carácter más fatalista, es la que viene avalada por una larga trayectoria histórica, la que se ha teorizado como resultado de una trayectoria en común, aquella que se ha fraguado en regiones de la memoria colectiva y a la que sólo tenemos acceso y podemos comprender después de una inmersión gnoseológica que procure un esclarecimiento de las claves vivenciales y de experiencia vividas a lo largo del tiempo. Claro que esta percepción de la identidad no tiene bien dibujado su perímetro social, no es algo contorneado y bien delimitado como gusta al poder, que así, nunca mejor dicho, identifica los objetos (sociales) a los que dirige su ejercicio, a los que tiene que

---

<sup>118</sup> H. M. Enzensberger en J. J. Pujadas, *Etnicidad...*, 1996; Isidoro Moreno a lo largo de toda su obra sobre identidad; y Claudio Magris en *Microcosmos*, 2000.

administrar. Esta perspectiva es tan amplia y abierta como la propia carencia de límites en la construcción de la memoria y en el devenir histórico. Definir en estos términos la identidad es una tarea altamente difícil por la sutileza de sus términos en lid, en la que es necesaria una gran dosis de contenido gnoseológico.

Si una de mis conclusiones en la etnografía es el alto grado de permeabilidad que estos sectores de la sociedad tiene a los grandes procesos de cambio, a este hecho no se puede oponer un sólido concepto de identidad, cerrado y determinante. Antes bien es al contrario, un rasgo principal del carácter es ese sentido paradójico de movilidad donde casi nada se mueve, de dinamismo donde todo parece estático. Todo puede resumirse en una de las certezas que se desprenden de esa oscura ‘sabiduría popular’: esto hoy es así, pero podía haber sido de cualquier otra forma, y más importante aún, puede cambiar en cualquier dirección y en cualquier momento. Y esa forma especial de conciencia identitaria no es más que un fruto –como toda la ‘sabiduría popular’, y la otra- de una continuada y larga trayectoria histórica que va construyendo los fundamentos de un carácter, eso que tan a menudo hemos llamado la memoria o la conciencia colectiva. Ésta se resuelve, según mi modo de ver, en los grandes hechos/carencias de una larga vida en común, es decir, en la propia historia: no los aglutina una lengua o idioma (es más hay siempre cierto prejuicio latente al mal uso del habla dialectal, cargada de anacronismos, de términos mal utilizados y de incorrecciones)<sup>119</sup>; nunca ha habido un verdadero territorio que pertenezca al dominio social del que estamos hablando, sino que muy al contrario ha habido que luchar por él continuamente, su propiedad siempre ha sido poco sólida y constantemente ha estado a merced de cualquier cambio en las estructuras de poder; los modos de producción dependieron históricamente de recursos limitados y pobres, de la escasez y de una economía de supervivencia; no ha existido una idea cabal del patrimonio porque éste nunca ha sido sólido, ni se ha proyectado con suficiente contundencia, puede decirse porque no se ha considerado ‘propio’; el imaginario y las ideologías han nadado secularmente en las tempestuosas aguas del poder de las grandes personalidades y jerarquías, ora religiosas ora civiles; en definitiva, ‘identidad’ sugiere una dimensión colectiva enfrentada a la larga

---

<sup>119</sup> En otra parte doy cuenta del deslumbramiento que produce y del poder de convicción que tiene la utilización de un lenguaje correcto y refinado en la opinión de estos sectores sociales

trayectoria histórica que ha desarrollado unas convicciones de lo individual como única vía que es difícil obviar.

Pero además, como he dicho al comienzo del párrafo, los cambios, vertiginosos y radicales, que operan en nuestro tiempo y que lo caracterizan<sup>120</sup>, juegan en contra del mantenimiento de una idea formal de identidad. Yo tengo la certeza, después de mi trabajo de campo ciertamente heterodoxo pero desde mi punto de vista idóneo para la obtención de un conocimiento no estrictamente formal de la porción social que estudio, de que uno de los elementos del cambio que con más ‘violencia’ ha repercutido en las maneras culturales de comportamiento relacional ha sido sin lugar a muchas dudas la televisión.

Hay grandes aportaciones sobre el ‘poder’ de la televisión para transfigurar el imaginario de las gentes: desde R. Barthes que se adelantó mucho a la crítica de su tiempo y Guy Debord, a Emmanuel Todd y Gilles Lipovetsky, pasando por un manojo de excelentes trabajos debidos a G. Sartori, Javier Echevarría, Sánchez Ferlosio y Gustavo Bueno, y los de más enjundia filosófica, si cabe, de Habermas, Rawls, Rorty y en general todos los que se han aproximado de una manera o de otra a los temas de comunicación social en nuestra sociedad. Hay también, como es lógico, aproximaciones a este tema desde los ángulos de la preocupación etnológica; si bien convendría señalar que lo que trasluce de los grandes textos filosóficos sobre la cuestión tiene un difícil correlato en los trabajos de corte etnográfico, y no porque éstos desmerezcan de aquéllos en esfuerzo y en intención crítica sino más bien por la dificultad del propio análisis etnológico, y no por otra cosa quizá que la poca adecuación de las herramientas prospectivas y analíticas del método etnográfico a la visión de características relacionales en el mundo complejo que es la sociedad actual.

En mi ejercicio, que como he dicho me parece singular, no por ninguna habilidad novedosa y personal en los tratamientos sino por el hecho primordial de que además de lo prolongado de mi trabajo de observación de este mismo fragmento social desde otras temáticas distintas, como es fundamentalmente la música de producción y reproducción colectiva, yo mismo pertenezco a uno de estos fragmentos sociales, y por ello articulo un referente de la investigación que deja obligadamente de ser ese procedimiento clásico que se mueve entre la prospección cuantitativa y la cualitativa en busca de

---

<sup>120</sup> Ver para ello una buena reflexión en el libro de E. Gil Calvo, *Nacidos para cambiar*.

‘información’ sobre el objeto estudiado y se vuelca al lado de lo que yo propongo como observación intelectual, consistente de manera básica en proponerse un entendimiento de las razones electivas y actuantes de los protagonistas del estudio social; en mi ejercicio, digo, tampoco puedo cuantificar ni identificar con nitidez en qué expresiones –acciones y actitudes- de la vida cotidiana se hacen presentes las por otro lado -y paradójicamente- evidentes consecuencias del influjo de la televisión (y ahora de otros medios como la comunicación móvil) en la vida de todos.

La televisión, en la línea analítica de R. Simone sobre repercusión y transformación intelectual debida al influjo de nuevas formas de expresión, como forma comunicativa unidireccional –es decir que evita que el receptor comunicativo pueda convertirse nunca en emisor, cosa que garantiza el verdadero sentido de co-municarse-, que combina el lenguaje de la imagen con otros orales, escritos y musicales, pero que fundamentalmente trasciende los significados literales de los signos, de cualquier signo, en beneficio de proyectarse como verdad inapelable, ha trastocado el microcosmos de la comunicación entre personas, pero no expresamente porque haya eliminado a los protagonistas del proceso comunicativo (el emisor y el receptor) sino esencialmente porque ha transfigurado y metamorfoseado el código y el referente de la comunicación, y hasta me atrevería a decir que el contexto, creando uno especial que no tiene que ver en absoluto con las operaciones cotidianas de la gente.

## CAPÍTULO XV

### **ACCIÓN PERFORMATIVA. SUTILEZAS DE LO COTIDIANO**

Hace ya tiempo Simmel apuntó que había una diferencia sustancial entre los hombres que habitaban un entorno muy transformado, hoy diríamos transformado por la acción antrópica, y los que habitan en un medio escasamente transformado por la propia mano del hombre. Yo creo que no se trata sólo, como apuntaba el gran sociólogo, de la construcción diferente del 'yo' (es decir, de un rasgo importante de la personalidad) en uno y otro caso, sino que algo debe operar en la mente del que todos los días de su vida al despertar, al ir al trabajo, al pasear, se enfrenta con un entorno, más que transformado, absolutamente construido; de la misma forma en que algo reifica una mirada diferente en aquella persona que cada día ve al despertar el perfil nítido o nublado de las montañas. Pienso, con respecto a esto, de idéntica forma que con respecto a la actividad creadora, y

quizá matizando un poco más podría decir la actitud creadora. En realidad, una y otra cosa no tienen nada en común, la creatividad no se da en un determinado lugar, no hay una relación que podamos establecer entre la actitud creativa y habitar o no un entorno transformado. Sin embargo son dos circunstancias que dan pie a hablar de rasgos acumulativos en la predisposición psicológica de las personas. En la película de Chaplin, *Tiempos modernos*, hay una bella metáfora de esta última dimensión, la creativa. Es la secuencia en la que un obrero de una fábrica moderna, acuciado por su puesto anodino y mecánico en la cadena de montaje, adquiere y repite obsesivamente el gesto de apretar una tuerca con una gran llave inglesa, el gesto es repetido hasta la saciedad por el hombre aun fuera de su trabajo. Es un alegato espléndido contra la pérdida de creatividad que reside en todos los trabajos, sea el que sea, hasta que se convierten en una rutina mecánica e infausta; algo así como la pérdida del aura artística que W. Benjamin creía adivinar en la reproducción masiva, técnica y mecánica de la obra de arte. Lo cierto es que ningún trabajador del campo, ningún artesano, herrador, ama de casa... pero tampoco ningún profesor, comerciante, farmacéutico, jueza... ninguna profesión, así dicho, profesión, reniega de su trabajo si no es porque éste se convierta en rutina o en tiranía empresarial. Todas las profesiones tiene algo de creativo, todos los oficios ejercidos con libertad y que procuran una realización del que las ejerce, permiten poner en práctica las cualidades creativas que toda persona tiene. Vuelvo a repetir que eso no tiene ninguna relación de dependencia con el sitio que se habite; podemos pensar que en el llamado medio rural puede haber menos presión en el ejercicio de las distintas profesiones, pero eso no tiene por qué ser así, y de hecho no lo es. Más bien es algo indistinto (puede ejercerse la misma presión aquí que allá, o por el contrario puede haber la misma libertad de ejercicio en un sitio que en otro). Pero según he comentado en otra parte, no se trata de que sea indistinto sino que no entiendo que se hable de diferencia entre una u otra forma de habitar la tierra. Puede que esa distinción tuviera sentido en otras épocas, pero lo cierto es que en este mundo nuestro sin distancias y sin tiempo no hay distinción de lugares, la heterotopía no es geográfica ni física, las circunstancias se entrelazan e interaccionan sin depender de los lugares que se eligen para ser habitados. Como he dicho alguna vez con anterioridad, hoy una persona que viva en el sitio más apartado del mundo puede ser perfectamente urbano y

por el contrario alguien en el centro de un barrio populoso de una gran ciudad sufrir una soledad horrible o estar anclado en una ruralidad medieval.

En mi etnografía, indefectiblemente hombres y mujeres añoran la creatividad de los trabajos y los días. De hecho, trabajos que pueden parecer fastidiosos se llevan a cabo con disposición, por esa dimensión creativa que todavía mantienen; en cuanto a los días, cada vez parece más difícil que la interacción con la gente procure momentos verdaderamente creativos. Gran parte de la añoranza de trabajos creativos nace de la transformación sufrida en la percepción del trabajo como rendimiento, y otra buena parte en la metamorfosis que supone el trabajo subsidiado; mientras que en el nivel de la relación social los pequeños vínculos de adherencia sufren una metamorfosis que les hace perder paulatinamente su naturaleza instintiva y parecen correr alocadamente hacia una dispersión sin suelo ni referentes horizontales, hacia una atomización inconexa en la que sólo triunfan los pequeños fantasmas y los impulsos individuales, guiados por un nuevo egoísmo que tiene sus dioses y sus ritos en el poder de fascinación de la mercancía.

En la perpetuación de la dicotomía rural/urbano, residuo del viejo enfrentamiento entre lo jacobino y lo girondino que animó muchos de los postulados de la Revolución Francesa, como es claramente la consolidación de ese nuevo factor histórico que en la literatura ensayística se ha llamado ‘las masas’, desde A. Tocqueville –aunque no explícitamente- y J. Ortega y Gasset hasta las últimas aportaciones de P. Sloterdijk sobre el tema, por no hablar de los clásicos, una de las claves que actúa es la ‘dificultad’ de suponer al pueblo, vulgo, masa, la capacidad de crear artísticamente. Esto es así porque nuestra idea de arte no admite ‘excesos’ en el número, es decir siempre se ha relacionado la actividad creadora con la individualidad; es más, en el mejor fundado de los criterios sobre la acción creativa es conveniente el exceso de individualización. El arte viene a ser para el pensamiento moderno la posibilidad de trascendencia del alma, de la vida interior, algo muy personal, íntimo, individual, que de alguna manera sólo admite colectivizaciones en forma de corrientes o escuelas que aglutinan manojos de genios individuales. Al ‘pueblo’, como alma colectiva, se le ha negado siempre la capacidad artística y a duras penas se ha admitido que pueda poseer un torrente creativo, siempre matizando que se ha tratado históricamente más de un caldo de cultivo que de un factor histórico concreto. La idea de

buena parte de los tratadistas sobre el arte, la literatura y la música ‘popular’, es que el ‘vulgo’ no crea sino que recrea. A criterio de los grandes de este campo –léase M. Pidal, Margrit Frenk, María Rosa Lida...- las creaciones populares son aportaciones particulares, personales, que luego son adaptadas al campo reproductor social de lo anónimo y popular.

Este análisis de las facultades creativas tiene un paradigma en los estudios sobre flamenco. No se sabe bien cómo, se dice, las formas musicales y literarias del flamenco son creaciones personales que luego se vuelcan al campo colectivo. Sin embargo, por este procedimiento resulta muy difícil, si no imposible, explicar los oscuros orígenes de esas formas y cómo prenden en ese ‘campo colectivo’ como si formaran parte de los sustratos prosódicos, de las maneras sintácticas elementales, de los esquemas básicos enunciativos.

#### *Música y baile. Arte y creación.*

Hace unas décadas, C. Lévi-Strauss, imbuido de los avances en la ciencia lingüística a partir de las premisas establecidas por Ferdinand de Saussure, que por fin descubría la sustancia empírica de una de las ciencias sociales y, por lo tanto, el acometimiento de su análisis, proponía unas bases epistemológicas para el tratamiento de temas desde perspectivas que convencionalmente se ubicaban en el campo de la antropología. Esta propuesta del estudio de las estructuras de los fenómenos sociales encaminados a hallar esa lógica interna, que permite concebir el símbolo como signo y articular la universalidad de éste en el sentido de establecer que la relación entre los significados y los significantes es una, con independencia de las ‘singularidades’ de éstos o de aquéllos, iba más allá de que pueda entenderse como la consecución de un método aceptable porque lo que en realidad descubría es que detrás de la ‘peculiaridad’ –que se puede establecer en lo ‘exótico’, lo ‘distante’, la ‘otredad’, ‘lo de antes/lo de ahora’, etc.-



existe un mecanismo estructural inconsciente-ineludible. Para entendernos, como el que funciona en la lengua<sup>121</sup>.

En una conferencia que Ricardo Canzio dictó en los Cursos Manuel de Falla, en Granda, y que desconozco si está publicada, se nos informó sobre el estado de las investigaciones que estaba llevando a cabo en una de las tribus bororo del Matto Grosso brasileño. El autor nos hablaba de cómo en uno de los ritos funerarios que analizaba, ante la imposibilidad de transcribir los sonidos, en los que apenas diferenciaba frecuencia melódica ni tonal, tuvo que recurrir al sistema fonológico lingüístico y a su descomposición en alófonos, para llegar, a través de la evaluación de estos rasgos fonéticos, a una mínima conclusión de diferencia tonal; en definitiva, trabajaba aplicando el famoso esquema de Marvin Harris (propuesto anteriormente por Pike) sobre distinción de rasgos fonémicos y fonéticos, que en su trasposición a hechos sociales llamamos *emic* y *etic*. Es evidente que Canzio va mucho más allá de una habilidad metodológica sustitutoria de las técnicas de transcripción musicales, pues en realidad es una demostración de la teoría, muchas veces atisbada, de la connaturalidad humana de la música. Es el esquema más simple posible, podríamos afirmar que la expresión musical es un producto netamente humano, pero también: porque el hombre es capaz de reproducirla, se reconoce como humano.

Hay que construir una teoría general de la expresión musical en cuanto connatural –o congénita- de lo humano, en una aproximación parecida a la de Johan Huizinga sobre el juego –o lo lúdico-. Una teoría que establezca la proximidad de la expresión musical –la *modulatio*- con la función fática de la lengua y que ponga de relevancia la esencialidad de la función social que el canto (así como la danza) ha venido desempeñando desde tiempos ancestrales como reafirmación de lo humano<sup>122</sup>. Expresada como *clamo ergo sum* en uno de los vértices de la teoría de Marius Schneider sobre el asunto, éste la pone en relación con las dualidades antinómicas que originan y explican nuestra naturaleza: la luz y la oscuridad, el principio masculino y el femenino, el fuego y el agua, lo sonoro y lo mudo... Y explica, de este modo, cómo esa expresión sonora, reflejo de

---

<sup>121</sup> Ya sabemos que, a la par de estas propuestas para la antropología, se realizaron, con mayor o menor fortuna, otras semejantes para otros campos de las ciencias sociales y humanas, llevadas a cabo por Lacan, Foucault, Althusser, etc.

<sup>122</sup> No he trabajado con exhaustividad el texto en el que B. Malinowski expone su idea acerca de la función fática del lenguaje. Yo me refiero a un uso de la lengua que, más allá de su aplicación comunicativa inmediata, se puede establecer entre las funciones representativa, fática y metalingüística.

la *acústica esencial*, se ha constituido, muchas veces, vehículo de la comunicación con lo divino y sobrenatural, expresión de espiritualidad. En las cosmogonías de muchos pueblos primitivos, la verdadera sustancia del universo, la inmaterialidad del origen y la voz de los dioses, se representa simbólicamente a través del sonido modulado. El canto, la música y la danza son, por ello, representaciones psicofísicas del cosmos: son cosmografías. Y es posible evocar una imagen preconsciente bellísima del hombre que domestica el grito y el ruido hacia el sonido.

En las culturas ‘avanzadas’ se ha conservado mucho tiempo una situación en la que la forma poética, y la musical, que está muy lejos de ser concebida como mera satisfacción estética, sirve de expresión para todo aquello que es importante o necesario para la vida en la comunidad. La forma poética precede a la prosa literaria, en el más amplio sentido de los términos, como la forma musical primitiva y gregaria precede a las producciones artísticas musicales.

Basta un ejercicio de antropología comparada para comprender su fundamento en las sociedades primitivas de la actualidad; y sobra con evocar al cantor de versos talmúdicos, al bardo celta, al juglar, al almuédano, a las plañideras y un inabarcable etcétera, para comprender su naturaleza condicionante. De la misma naturaleza que este ejercicio sublime, son todas las expresiones musicales, independientemente de su calidad artística, que forman parte de un ritual de reafirmación de comportamiento social, desde los cantos incomprensibles de mágica monotonía de los bororo, hasta la estridente combinación rítmico visual de una discoteca moderna. Cuando se habla de música como símbolo, no sólo nos referimos al hecho cultural de que unos resortes empíricos, unos sonidos o una melodía, tengan la capacidad de actuar como catalizadores de la serie de ‘valores’ que para un grupo social se propician como lazos o como claves que justifican una determinada conducta social.

De un trabajo de Jaume Ayats<sup>123</sup> sobre los eslóganes que se corean en las manifestaciones, donde con una brillante profusión de detalles de estructura prosódico-musical analiza lo que él llama, parafraseándolo, fórmulas lingüísticas con ritmo [rythmées], repetidas colectivamente numerosas veces sin utilización de una entonación

---

<sup>123</sup> Jaume Ayats, : “Troupes françaises, hors du golfe. Proférer dans la rue: les slogans de manifestation”. *Ethnologie française*, T. XXII; págs. 348-368, 1992-93.

unificada, y que sirven de mecanismos rítmicos análogos a los infantiles (remitiendo con ello a un trabajo del gran Constantin Brailoiu<sup>124</sup>, de 1973, sobre la rítmica infantil), se pueden sacar como conclusiones que a través de las combinaciones fonético-rítmicas es posible llegar a una representación subliminal del grupo. Pero esto es así porque, más allá de la significación estricta de las consignas que se repiten en estos eslóganes, existe una capacidad encerrada en la esencia misma del canto que, a la manera en que nos explica Lévi-Strauss en su teoría de la ‘eficacia simbólica’, funciona siempre como aglutinador y proyector de una idea –reivindicación, aspiración, reafirmación-. Este potencial de la expresión musical está más cerca del canto como facultad primordial humana que de su desarrollo como lenguaje artístico, o incluso de su función como vía expresiva social; de ahí su proximidad a los sonidos y ritmos infantiles, que en su extraordinaria sencillez rememoran, y encierran en su esencialidad, esa facultad primordial. Por eso decía que el poder simbólico de la expresión musical no se sitúa sólo en unas determinadas formas rituales, sino que funciona en ellas como reflejo de una facultad esencialmente humana.

De la idea de sustancialidad homogénea de la expresión musical que vengo desarrollando no debe sacarse la conclusión de infravalorar las expresiones singulares, particulares y peculiares, pues en la diversidad reside la verdadera fuerza de los modos de entender la cultura. Como en la lengua, lo que aflora es su extraordinaria diversidad, que llamamos idiomas o dialectos, sin que por ello dejemos de comprender las claves inconscientes que conforman su naturaleza. La expresión singular se fragua en la región de las relaciones y las expresiones creativas; su sustancia no se ubica en la de la percepción, y menos en el pensamiento lógico, se produce en “la región del alma humana donde la multiplicidad de fenómenos y su carácter antinómico son aceptados, asimilados y unificados sin resistencia”,<sup>125</sup>

Lo cierto es que cabe interpretar que la creación artística es personal y sólo por una especie de eufemismo de conveniencia atribuimos también esa capacidad al ‘pueblo’. Esa es la idea cultista de arte, la idea renacentista que reordena la imagen del artista como personaje de la gran cultura. Hasta esa eclosión de la figura del artista y su consideración, su deslumbramiento social que se produce como digo en el Renacimiento,

---

<sup>124</sup> Constantin Brailoiu: “La rythmique enfantine. Notions liminaires”. *Problemes d’Ethnomusicologie*. Gêneve, Minkoff Reprint, 1973.

<sup>125</sup> Marius Scheneider: “L’Esprit de la Musique et l’Origine du Symbole”. *Diogène*, 27; págs. 48-75, 1959

en coincidencia flagrante con las más enérgicas pruebas de la emancipación antropológica – ya se sabe, Copernico, la imprenta, el paganismo, América...-, los creadores eran anónimos. Está claro que el arquetipo renacentista de artista se cimenta en el modelo clásico greco-latino, para el que la figura del artista se ubica en un terreno muy especial, entre el ‘héroe’ mitológico y el semidiós con facultades demiúrgicas. De la simbiosis que se dio en esa desconcertante y abrumadora, aunque no por ello exenta de magnificencia, época del arte rupestre entre el artista y el resto del grupo humano nada sabemos, aunque es posible pensar que se tratara de un resorte, un requisito existencial importante y compartido, una especie de aglutinante social, única posibilidad de supervivencia. Lo único que sucede es que nosotros proyectamos hacia atrás la idea de artista también para identificar a aquél que plasmaba las impresionantes figuras y los indescifrables signos del conjunto prehistórico. En el desbordamiento posmoderno de los esquemas, las formas, las operaciones y procedimientos, los conceptos y las imágenes sobre arte quizá lo que menos se ha alterado es la idea de arte como interpretación y creación personal, individual, privada, íntima. Se sigue sin admitir, a mi entender, la posibilidad creativa colectiva, por más que vemos grandes *performances* artísticas de masas, como por ejemplo uno de los últimos experimentos que he visto consistente en fotos sobre una muchedumbre de gente desnuda: el ‘punto’ va a parar al esportón del artista promotor. Es más, creo que bajo esa apariencia de ruptura de la noción de arte como proyecto absolutamente privado que se da en la ultramodernidad, se agazapa como nunca el viejo fantasma de la individualidad más exacerbada, sinceramente estamos en un estado de paroxismo de lo individual; no hay más que dar un repaso a los eslóganes televisivos: “voy a ser yo” es el resumen.

Las figuras legendarias del artista y del mecenas imposibilitan todo intento de entender el arte como herema, y vuelvo a decir que menos aún hoy, cuando el poco campo social del arte se limita a imponerlo como un valor de cambio, el más caro y exquisito. El arte se mide en miles de millones, no en repercusión ni en sonido social. Pero, por encima de estas consideraciones sobre las ideas de ‘arte’ y de ‘artista’ reificadas en la modernidad, hay otro nivel posible en este análisis: la consideración de los procesos performativos como arte, si bien sólo visto desde su vertiente creativa. Estoy de acuerdo en la idea generalizada de que arte es algo más que creación. Puede tratarse de una creación exclusiva, de altas cotas estéticas, acomodado a los gustos y a las exigencias sociales del momento, que de

respuesta a lo establecido académicamente, etc., pero, si hemos de convivir con las ideas expuestas, de ninguna manera comparto esa limitación de lo creativo a lo artístico: no toda creación es arte, pero no sólo en el arte se resuelve la creación.

Todo ese esquema de la apropiación moderna de los arquetipos se reproduce a su vez en el 'interior' del mundo cotidiano, lo que podríamos llamar en cierta terminología clásica el nivel social popular. Tan asumido creo que tenemos esa asociación entre creatividad y arte, y a su vez desprendida de ésta, la idea de que arte es una práctica elitista, pericial y un tanto extravagante, que hemos hundido toda posibilidad de considerar creativas las cosas corrientes, vulgares y cotidianas. Excepto en lo que sobre el asunto puede decirnos un buen oído y una mirada perspicaz sobre lo que se 'cuece' en esas operaciones de la vida ordinaria.

Desde luego cabe decir que hay momentos y formas, de entre esas operaciones, que ponen de manera más clara en relevancia esta dimensión creativa de las cosas que se hacen, aunque formen parte de la rutina diaria, que otras. Desde este punto de vista es posible que llevara razón una parte de la literatura romántica sobre la vida rural cuando apreciaba que ciertos funcionamientos tenían más de arte que de rutina. Estos momentos y formas suelen tener que ver más con el ocio, el emparejamiento y el conjunto de ceremonias en torno a la expresión espiritual; sin embargo eso no elimina que en otras facetas más prosaicas y repetidas no exista la dimensión de la que hablo. En el primer grupo se encuentra sin duda la práctica de la música y el baile, las realizaciones artesanas, la culinaria; pero, qué puede decirse de la adecuación del campo para su efectiva irrigación, por ejemplo; o hasta no hace mucho emparejar los haces y cargar una bestia; qué significa en esta serie de cosas mirar al cielo, al cerco de la luna o a la dirección del viento para un pronóstico del mejor momento para hacer algo; qué es seguir una vereda, imperceptible para otros, que evita la fatiga; la orientación arquitectónica; la conversación sin apenas palabras; y un largo etcétera. Crear está cerca de dar vida desde otros estados, mejor desde la nada; metafóricamente crear y creativo es propiciar un nuevo estado de las cosas a partir de una apariencia y de una constitución o 'naturaleza' que no tenían antes.

La música y el baile, como otras manifestaciones evidentes de la ladera creativa social cotidiana, han sido un constante referente en el ejercicio del poder. La

posibilidad de aprehender y controlar estas manifestaciones ha creado siempre en el poder la sensación de haber capturado el alma social. No tengo que esforzarme demasiado en buscar ejemplos, son numerosos y cercanos. Ahí está todo el despliegue de imaginación y medios que supuso el caso histórico de la labor de la llamada Sección Femenina de la Organización Nacional de Educación y Descanso, que a través de la institucionalización de una Organización de Coros y Danzas se apropió del enorme caudal de la música y de los bailes del patrimonio de tradición oral para dirigir hacia el Régimen político de la dictadura las expresiones ‘populares’ que aquellos generaban.

Uno de los mecanismos de ‘vasallaje’ social que desarrolla el estado subsidiario es una especie de reciprocidad entre los ‘beneficiarios’ y el poder: ‘tu me das cauce de actuación social y yo te doy manifestación colectiva’. Se produce una transacción, por más que los antropólogos hayamos pretendido vestirla de reciprocidad del don maussiana. Claro que, como en todos los términos de mercado, la transacción nunca es totalmente simétrica; en el sueño capitalista no es necesaria la simetría (o lo que es igual la equidad, el equilibrio) sencillamente tú ‘ganas’ aunque haya otros que ‘ganan’ más, lo cual no debe importarte porque tu parte ya está cumplida. *Grosso modo* la filosofía capitalista es esa y la ley de mercado es un reflejo de ella: el mercado cubre las necesidades de muchos porque hay otros que en esa operación ganan mucho. Como quiera que sea, esa reciprocidad asimétrica es un claro mecanismo del estado subsidiario.

Recuerdo que a mediados de los años 70 [1970] cuando en España se produce la transición del régimen de Franco hacia la incipiente democracia hubo un resurgir evidente de las ‘manifestaciones de la cultura popular’, de alguna forma, quizá con matices de venganza, se activa una avalancha de exhibiciones del patrimonio de transmisión oral, y en general de lo que definimos como patrimonio histórico no material. Es un fenómeno muy estudiado en el que convergen explicaciones diversas: la ruptura de sometimientos y represiones sobre la identidad; la prisa por la modernización y la nueva estructura política y administrativa vislumbrada; la necesidad expresiva libre de los sentimientos, de las hablas y de los rasgos culturales; el deseo de conciliar herencia y desarrollo; la luz después del largo túnel... Inmediatamente empezaron a surgir nuevos marcos festivos y de encuentro para dar cauce a esa serie de manifestaciones que ya no se sujetaban. Nacieron festivales, encuentros, certámenes y mil formas de impulsar esta vena contenida. No voy a decir que la

gente no apreciara estas nuevas ‘maneras de hacer’, aunque los mecanismos en sí eran parecidos: el autocar, cierta uniformidad y sobre todo el tirón social necesario. Sí los apreciaban, pero había algo que seguía perpetuando esa reciprocidad asimétrica, una especie de aceptación de la norma de mercado ‘tu propicias yo te doy’. Nació de pronto una nueva figura, un personaje con la misma fuerza simbólica e icónica que tuvieron las grandes figuras del pasado: el ‘guión’ de la cuadrilla, el vate popular, el mayordomo de la hermandad, los costaleros, incluso el cura o el sochantre, el campanero o algo parecido. Esta nueva figura era ‘el concejal de cultura’.

No es ninguna burla ni trato de darle significado e importancia a esa figura como alegoría del triunfo de las formas democráticas en la España de los 80. En principio, cuando los grupos musicales mantenedores de estos actos de nuevo cuño introducían como novedad la figura del ‘concejal de cultura’ dentro de un tipo de coplas llamadas ‘aguilandos’, que consisten básicamente en repentizar (improvisar)<sup>126</sup> unas letras sobre el esquema musical, a nosotros (me refiero a los que estábamos en aquel entonces interesados en una versión disciplinar de esas actuaciones) nos pareció una chanza más, un componente más o menos ingenioso del extraordinario caudal artístico que desplegaban aquellos grupos de gente que parecían haberse quitado de encima un peso de siglos al hacer desaparecer las formas folclóricas totalitarias y de disciplina falangista que habían tenido hasta entonces. Estas formas musical-literarias, de enorme tradición en casi la totalidad de la Península, que tomaban vida entre el rigor litúrgico y la creatividad popular eran, como pude comprender mucho después, una forma expresiva contundente, una señal de gran contenido comunicativo: nada es fortuito e inocente en lo que estas coplas comprenden y expresan.

La nueva figura adoptada en las fórmulas de saludo y en escalafón social de honor que estas coplas expresan –el ‘concejal de cultura’- era, en su competencia con las figuras que tradicionalmente se cantaban, una lección magistral y una metáfora del cambio que se estaba produciendo. Introducir ese nuevo personaje significaba romper una lanza en favor de aquel manojito de ilusiones puestas en el nuevo modelo político y eran además en su explícito tono irónico una llamada de atención, nada cambia sólo porque reciba nuevos nombres, y lo que es más importante ¿qué deparan los cambios precipitados? Cuando ‘El

---

<sup>126</sup> Puede verse esta cuestión con más detenimiento en el apartado descriptivo de las formas musicales ‘populares’

Chato' o 'El Chicharra', Candelas o Blas el 'Cojo' mencionaban al concejal de cultura en sus muy honorables coplas de aguilandos, respondían en primera instancia a ese toma y daca de la reciprocidad asimétrica a la que me he referido anteriormente, se había producido o se estaba produciendo una revalorización de estas formas culturales de siempre, y ese reconocimiento siempre es agradecido, se apreciaba el tesoro patrimonial musical que había pertenecido a estas gentes durante siglos, y en el referente de agradecimiento se cambiaba al cura o al mayordomo por el concejal, con todo lo que ello pueda suponer. Entre el regocijo general provocado por las ingeniosas rimas que podía propiciar el nuevo término, la novedad de la palabra 'cultura' en las coplas de siempre, algún que otro gesto de complacencia de los que ostentaban el cargo, la condescendencia de las autoridades conocedoras de la múltiple rentabilidad de aquellas criaturas culturales que subvencionaban, los más ilustrados hablaban de *performance* y aunque en aquellas primeras veces se pensaba más en una actuación un tanto extravagante al aire libre, a la manera de los muy novedosos grupos teatrales, lo cierto es que de alguna manera se puso el dedo en la llaga del verdadero sentido de estas prácticas –operaciones- sociales, la performatividad, es decir, lo que cobra existencia *per se*, a la vez que se actualiza, que se realiza o que se hace realidad. Es en definitiva un sentido diferente al de ritual, al de repetición de pautas y modelos tradicionales de comportamiento, de recreación folclórica; lo que al estado subsidiario que rentabilizaba estas actuaciones por el lado de la cohesión identitaria o la reproducción patrimonial le traía verdaderamente sin cuidado y a los protagonistas no: con un leve cambio en la terminología (el mayordomo por el concejal de cultura) la producción creativa no sufre la más mínima alteración.

Los estudiosos del tema, preocupados por encontrar su sentido social, ignorábamos asuntos como el del reloj biológico y los confundíamos con una especie de inercia de las costumbres. Nos dimos cuenta de que la reproducción de estos actos fuera de su contexto temporal –diré mejor estacional- no tenía la misma vitalidad e intensidad que los desarrollados en su marco. Pensábamos en la capacidad creativa como en una habilidad especial casi manual, en el mismo sentido que se piensa la artesanía (popular) con respecto al arte (culto) y no habíamos caído en su sentido auténticamente performativo, una especie de creación contextualizada, un arte individual pero no solitario, sólo con posibilidades de



expansión creativa en lo que tiene de potencia socializadora: una verdadera alegoría de la sobremodernidad.

Confundíamos entonces la negativa de los ‘grupos’ a actuar fuera del contexto festivo estacional (puede verse en el capítulo sobre expresiones musicales) con una especie de secuela del carácter orgánico de las manifestaciones musicales; sin embargo, esa resistencia indicaba algo más complejo: en el dominio performativo, las actuaciones –las operaciones sociales, como dice De Certeau- quieren todo el sentido posible, no hay medias tintas ni ambigüedades. Los pioneros de los estudios semióticos, con Roland Barthes a la cabeza, entendieron este extremo perfectamente; nosotros, los especialistas, imbuidos en aquel momento por la estética sugestiva de ese caudal creativo, por el descubrimiento de estas expresiones tan cercanas y desconocidas a la vez, no supimos advertir que el sentido social no lo poníamos nosotros con nuestros análisis más o menos acertados, sino que todo estaba ahí contenido en sus posibilidades y en sus realidades –en sus realizaciones, que es el verdadero efecto performativo-, y las posibilidades de transformación de sentido la imponía la misma práctica y no la forma en que nosotros la proyectábamos (divulgábamos). Por primera vez, ante nuestra mirada de suficiencia científica, el propio objeto de estudio trascendía el estudio que de él se hacía. Y esta afirmación que parece tan evidente y tajante no lo es tanto, pues la explicación estructuralista de los hechos sociales llegó a enfatizar tanto la dimensión de desvelamiento de sentido que ocultó el hecho performativo de que el sentido de produce, se realiza conforme ‘sucede’, y no reside intrínsecamente en el acto de referencia.

En mi mirada retrospectiva, superado el ‘calor’ de la investigación de campo, creo advertir ahora en aquel procedimiento analítico lo que R. Barthes llamó a menudo la “locura sistemática del hombre”, y que en esa primera etapa del descubrimiento de la evidencia semiótica ocultó la verdadera dimensión de ésta, pues creíamos en el sentido foucaultiano de la extensión intelectual como dotadora de sentido, porque nos parecía que era una exigencia, una encomienda de los propios actores sociales a los ‘estudiosos’ del tema, cuando en realidad su sentido social nos envolvía y trascendía a todos, unos por actores y otros por observadores. Sencillamente, habíamos seguido confundiendo esas formas de expresión medidas, contenidas, con aquella vieja percepción romántica que mira con condescendencia al ‘pueblo’ que crea pero que verdaderamente no conoce el alcance de

su creación hasta que el ‘especialista competente’ la pone en ‘solfa’ científica. Esa forma de aparente infravaloración de lo propio es, antes que una limitación debida al desconocimiento, un componente de su dimensión semiótica, una parte ineludible de su sentido social.

Un problema aparte de toda esta serie de reflexiones, aunque no deja de ser una vieja preocupación, es la ‘posición’ del observador –en los lenguajes más optimistas, el científico social-. Posición que se ve sometida a un profundo cuestionamiento cuando se interesa por la dimensión creativa de las operaciones sociales, más si cabe que cuando cumple su tarea descriptiva de la estructura de los grupos. Los procesos creativos –tan próximos, como yo he querido ver, a las acciones performativas- requieren una actitud especial del observador, que no sólo siempre puede ejercer la clásica ‘observación participante’, sino que además es fácil que los aspectos sutiles de esos procesos escapen a su atención. No se trata de un sujeto de conocimiento que busca vagos significados supuestamente subliminales, nada más banal, sino de un sujeto consciente de la naturaleza manipuladora del lenguaje. Digo esto a tenor de la doblez de las expresiones habladas, porque además el verdadero creador no habla directamente de su ‘obra’, entre otras cosas porque él mismo no la considera como tal. Lo que subyace bajo todo esto son los problemas de siempre en torno a la observación como un ejercicio de conocimiento. No es la primera vez, incluso en estas páginas, que se habla del parecido del observador y del espía, desde el supuesto de que ambos siguen la misma estrategia y muy a menudo disponen las mismas técnicas. Hay una idea, brillante, de Juan Alonso Aldama<sup>127</sup> que no me resisto a reflejar aquí. Dice Aldama que la normalidad es a veces el signo más patente del engaño y de lo inverosímil, suficientes pruebas de ello nos ha dado constantemente el cine: lo que hace que se comience a sospechar y a temer algo de una situación depende precisamente del exceso de detalles de normalidad. Las conversaciones de ‘besugos’ son ilustrativas de la pérdida de coincidencia en los códigos, mucho más allá de lo que las palabras significan, como la que reproduce S. Freud en su libro sobre el chiste y sus relaciones con el inconsciente<sup>128</sup>: en una estación ferroviaria de Galitzia se encuentran dos

---

<sup>127</sup> Juan Alonso Aldama es profesor de la Universidad de París VIII y expone esta idea en un foro intelectual sobre la relación –plausible- del espía y el científico social.

<sup>128</sup> Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* [Madrid, 1988]

judíos. “¿A dónde viajas?”, pregunta uno. “A Cracovia”, responde el otro. “¡Pero qué mentiroso eres!” -responde este último encolerizado- “cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg, pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?”.

Extraña paradoja la de que pueda existir un exceso de adecuación de los signos a la realidad, como si fuera posible una suerte de hipercorrección en los comportamientos, al estilo de esos personajes sociales que hacen demasiado por estar a la moda, lo que no hace sino poner más en evidencia su esnobismo; o como esos individuos de los que nos habla Goffman que, queriendo pasar inadvertidos se empeñan de tal manera en su tarea que acaban adquiriendo un aire furtivo.

A lo que a mi reflexión interesa es si se trata de un rasgo de paranoia social o simplemente de una cierta prudencia y de una buena competencia comunicativa. La verdadera competencia comunicativa e interpretativa, común tal vez al espía eficaz y al científico social, sería entonces la de asumir la sospecha (y esta vez no en el sentido en que es utilizado el término por Nietzsche) como actitud epistemológica, y esto hasta el extremo de la caricatura del espía que llega a sospechar de sí mismo o, en el mismo lado, la del científico social que siempre cree fracasar en su trabajo –unas veces por falta de participación y otras por exceso, o por sus constantes peleas entre parecer o no objetivo-. La sospecha se generaliza y ningún signo reenvía ya a un referente sino a otro signo. Y cuando antes decía la naturaleza manipuladora del lenguaje me refiero a la ‘semiosis infinita’: el lenguaje dice siempre algo más de lo que literalmente significa y todo signo es interpretable por otro signo. Es verdad que, si bien el proceso semiológico es infinito, los objetivos del conocimiento no lo son; una pragmática de la comunicación pone límites a la interpretación infinita y permite salir del vértigo interpretativo del tipo ‘yo miraba fingiendo no darme cuenta de su presencia, pero me di cuenta perfectamente de que él veía que yo veía que él me veía...’ y así sucesivamente.

Existe no obstante una economía que atempera la paranoia de la comunicación y que, sin necesidad de creer en el lenguaje como un instrumento dócil o inocente (que aparecen como horizonte de una cierta utopía comunicacional), permite al observador –y al espía- salir de la especulación sin fin. Contra el puritanismo semiótico de un lenguaje sin secretos ni dobles fondos, se insinúa pues la sospecha de que los signos no son el fiel

reflejo especular del mundo sino una aproximación a éste más o menos perfecto y más o menos bien intencionada. A los ideólogos de la transparencia y de la claridad, que manifiestan frente al lenguaje una ‘confianza’ que a ellos mismos extraña, porque confían sólo en la única luz que es visible, la más ostensible y ‘normal’, se oponen aquellos que saben que ‘bajo la luz de la farola es donde más sombras hay’.

La literatura vertida sobre las formas intelectivas, que yo veo como dimensión ineludible del ejercicio etnológico, es abundantísima; creo que en realidad no hemos parado de versionar las maneras estratégicas de entender y entendernos, desde la claridad con que la modernidad ha concebido al ‘otro’ hasta la certeza de que todos es un nos-otros; sólo que en estas páginas quiero evidenciar que contentarse con la información que arroja la cumplimentación formal de las técnicas corrientes en etnografía no soluciona definitivamente las perspectivas de conocimiento, y que es a través del desentrañamiento de las claves comunicativas, expresivas e intelectivas –las que cierran el círculo de la comunicación- como nos encontraremos en disposición de conocer y ser conocidos, pues el ejercicio antropológico requiere, a la manera en que se produce en la comunicación, un conocimiento (de co-gnoscere), una reciprocidad intelectual (una etnografía compartida, la llama J. Copans).

Dice J. Bariain, en su muy esclarecedor libro<sup>129</sup>, que con la emergencia de las formas discursivas ‘posmodernas’ surgen nuevos umbrales de legitimación. Se refiere a la cobertura epistémica, pero también, en una gradación inferior, a la legitimación de los procedimientos de obtención de conocimiento, aunque éstos hayan sido proyectados a veces como inocentes ejercicios de consecución de información. Después de la institucionalización de unos patrones metódicos a la manera de una metarregla consensuada o condición de posibilidad de argumentación sobre algo –el procedimiento científico divulgativo- entraría en juego, en esta modernidad tardía, la que Bariain llama legitimación por *paralogía*, esto es, la búsqueda de generación de ideas, nuevos juegos de lenguaje, nuevos problemas, nuevas discontinuidades. Pero propone a su vez los recursos *agonísticos*, cuyo ejemplo mas conocido, argumenta, es el *strategic management of impressions*, de Goffman, entre participantes en una interacción comunicativa a través de movimientos y contramovimientos a la manera de los juegos de naipes “en la que cabe la

---

<sup>129</sup> Josetxo Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad*, 2001.

desorientación, el desconcierto, la ‘trampa’...”, el simulacro de ritual que siempre es el *performance*, o el espejismo de comportamiento social pautado que es la acción performativa. Todo acto creativo burla en cierta medida lo previsible de la actitud social que puede ser trasladada a patrones, y no espera ser entendido. Rompe lo que de otra forma sería una monótona sucesión de sucesidos sin posibilidad de ser alterados, aunque en sus maneras externas siga pareciendo repetitivo: lo cotidiano no significa siempre reiterado.

Ello entraña el factor eventualidad –y temporalidad-, la admisión de que la institucionalización de patrones obvia los dominios emocionales, sentimentales, sexuales, éticos. El más acertado diagnóstico, y en esto sigo también la opinión de J. Beriain, es la de J. F. Lyotard, para el que la destrucción de la ‘episteme representacional’ moderna permite sólo una opción: “reconocer la irreconciliabilidad e inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje”-denotativos, prescriptivos, evaluativos, como hemos visto en otra parte de este texto- y la aceptación de que sólo criterios de validez contexto-dependientes pueden ser formulados. La reflexión afecta a la ortodoxia de conocimiento etnológico, pues lo que se muestra más sugerente en esta búsqueda crítica de un nuevo estatuto del discurso es, como sostiene Derrida a lo largo de su obra, el abandono declarado a toda referencia a un centro, a un sujeto, a una correlación privilegiada y segura, a un origen o a una arquía absoluta (para todo el párrafo J. Beriain, 2001).

### **Pensar la cotidianeidad**

Posiblemente, el intento de desarrollo de las teorías en torno a la naturaleza de la cotidianeidad (llamada indistintamente sociología de lo cotidiano, conocimiento ordinario, observación de las relaciones cotidianas, etcétera) más próximo a la actualidad haya sido el de Michel Maffesoli, que puede ubicarse claramente como continuador de las formuladas por H. Lefèvre y Michel de Certeau. Yo creo entender que, fundamentalmente,

estas teorías reivindican o, en cualquier caso, avisan de la necesidad de que las ciencias sociales –o la observación disciplinar- incorporen a sus elementos analíticos la dimensión sensible, esto es, emotiva, sentimental, que caracteriza buena parte de las relaciones que entre las personas se entablan.

Esto, que parece algo obvio y que incluso puede argumentarse que no es la primera vez que se lleva a cabo, pues pueden citarse autores para los que esta dimensión no ha sido ajena, tiene según mi punto de vista una dimensión nueva que no ha llegado a ‘entenderse’ en esa tarea científica de describir la realidad. Lo primero que destaca de esta dimensión es la manera sistemática con que las exigencias metodológicas de la ciencia han excluido o han ignorado la naturaleza de las relaciones sensibles en sus propios análisis. Esta tendencia se veía enfatizada por las ciencias sociales en su pretensión de objetividad, distancia y frialdad científica. Parecía impropio de una ciencia ‘descender’ a un territorio psicológico personal donde era muy fácil confundir el juego de subjetividades coincidentes en la labor observacional, con rasgos que no eran considerados enteramente objetivos. La segunda esfera que podemos argumentar es la de la imposibilidad del lenguaje científico para proyectar con garantías suficientes esas dimensiones sensibles, emotivas, de la relación social.

Estos, las reservas de la ciencia en el tratamiento de esas relaciones y la imposibilidad de un lenguaje disciplinar para ‘decir’ emociones, es lo que quieren corregir las propuestas teóricas en torno a la cotidianidad. Voy a citar un largo párrafo de M. Maffesoli porque me parece una síntesis formidable de lo que apenas está esbozado en las líneas anteriores y que además viene a interesar directamente a la argumentación de la dimensión creativa de los actos cotidianos a la que estoy dedicando este capítulo:

“En efecto, ya no se puede reducir el arte sólo a las grandes obras que generalmente se califican como culturales. Toda la vida cotidiana puede ser considerada como una obra de arte. Consecuencia por supuesto de la manifestación de la cultura, pero también porque las minúsculas situaciones y prácticas constituyen el humus sobre el que se erigen cultura y civilización. [...] podemos decir que el fenómeno culinario, el juego de las apariencias, los pequeños momentos festivos, los paseos diarios, el ocio, etc., ya no pueden considerarse como elementos frívolos o carentes de

importancia de la vida social [...] Hay una autonomía de las formas 'banales' de la existencia que en una perspectiva utilitaria y racionalista carecen de finalidad, pero no por ello están vacías de significado, aunque éste se agote *in actu*."

"El estar-juntos moral o político, tal y como ha prevalecido en la modernidad, no es más que la forma profana de la religión".

Hay que reconocer que el presupuesto en que se funda esta hipótesis es el del *vitalismo*. Éste puede adoptar distintas formas. Por mi parte, lo vería, contemporáneamente, como el rebasar la estricta separación naturaleza/cultura, sobre la que se apoya la epistemología moderna. Vuelve a decir M. Maffesoli

"He intentado resumir estos indicios en la metáfora *dionisiaca*: ciertas personas siguen viendo la 'sombra extendida' de Dionisos sobre nuestras megápolis como algo poco sería. Y, sin embargo, son muchas las manifestaciones (musicales, deportivas, de consumo) sociales que apoyan este punto de vista: desarrollo de lo que se ha dado en llamar 'las formas sensibles de la vida social' (P. Sansot)".

Constataciones de este tipo no suponen una abdicación del espíritu, en la misma medida en que tampoco lo es del 'espíritu científico'. El reconocer la 'no-lógica' en la sistematización de respuestas humanas ante los planteamientos de la vida, que siempre, por fuerza, son imprevisibles, no remite a un irracionalismo cualquiera. Muy al contrario, el hecho de integrar parámetros como lo imaginario, lo lúdico, lo onírico puede ser sinónimo de lo que algunos autores han llamado *hiperracionalismo*<sup>130</sup>.

En otros lenguajes no menos comprometidos con la ciencia social se ha llamado a esta dimensión *presentismo*, y se ha relacionado indistintamente con el inmanetismo de la Edad Media o el *carpe diem* del Renacimiento, al acentuar el hecho de que no se debe buscar otra vida detrás de la que se deja ver y vivir. Y la aparente pérdida de

---

<sup>130</sup> Pueden citarse aquí todos los autores que han intervenido en torno a la llamada 'razón sensible', como el propio Maffesoli, aunque el término se debe a C. Fourier. Se trata a grandes rasgos de lo que U. Eco ha llamado *manierismo* posmoderno

suelo empírico que supone atender a estas dimensiones ha de dirimirse en esa especie de nebulosa epistemológica que va desde la fenomenología a la etnometodología pasando por el método biográfico y el interaccionismo. Es inútil volver sobre la saturación de los grandes sistemas explicativos, esto es algo comúnmente admitido hoy en día: como consecuencia, esto ha debilitado las grandes certezas metodológicas y los métodos preestablecidos de lectura que se aplicaban, *a priori* y de manera mecánica, en determinadas situaciones del análisis social. Pero la labilidad de la vida social es, a fuer de parecer contradictorio, ‘implacable’ y requiere la elaboración continuada de pequeños rasgos, los ‘mini-conceptos’ de E. Goffman, que son tan efímeros y de naturaleza tan sutil como los objetos a los que se aplican, y que yo quiero proponer como ‘heremas’. Pues una de las principales aportaciones previsibles de este análisis de rasgos mínimos es la de hacer frente a la imposibilidad de la observación empírica de definir estados anímicos. Después de todo, en esto radica el interés de esta forma de perspectiva que es la observación de la vida cotidiana (sociología de la vida cotidiana), integrar en y por el conocimiento lo que está más cerca, ejercer la dimensión heurística y resaltar todos esos fragmentos, estas situaciones mínimas, estas banalidades que, por sedimentación, son lo esencial de la existencia. Hay aquí un reto epistemológico de gran calibre, el introducimos en el corazón mismo de las formas de socialidad –formas como ideas, imágenes, aspiraciones, sueños, tensiones, enemistades, pasiones...-, pero que conforman, mucho más allá de nuestros modelos formales y estructurales de la realidad, lo que empezaremos a llamar lógica de lo doméstico o de lo cotidiano.

En definitiva, bajo una impresión un tanto pesimista del alcance analítico de las ciencias sociales, como la que yo mantengo aquí, viene a tratarse de no haber tenido suficientemente en cuenta el carácter irrepitible de cada uno de los hechos sociales, cuando la inercia disciplinar ha sido transmitir precisamente una suerte de homogeneidad, cierta uniformidad de las respuestas sociales, que ha menudo han proyectado la idea de pautas repetidas. Y verdaderamente es así, aquí vale ese dicho aplastante de que ‘no hay nada nuevo bajo el sol’, para significar que el hombre es un animal de costumbres, y para ello tiene que producirse una repetición de situaciones: la noción de hábitos –no en el significado epistémico que le dio Bourdieu- tiene ese sentido de cadencias que se repiten, que se ‘normalizan’ y adquieren así ese estatus de ‘habitual’. Esta imagen provocada por



los estudios sociales, como digo, proyecta una idea de repetitividad, de reiteración de cadencias sociales, que precisamente además siempre ha servido para establecer las pertinentes diferencias estructurales entre unos tipos sociales y otros, como hizo Durkheim en su famosa dicotomía de solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, u otros modelos explicativos fundamentados en la repetitividad de pautas que alcanzan paulatinamente la naturaleza de costumbre o hábito. Sin embargo, cualquier hecho social (en su más amplio significado: imágenes, representaciones, *performances*, ritos, ceremonias, encuentros, coincidencias...) es único, en un sentido, irrepitible. Este carácter ambivalente, esta doble naturaleza de los hechos sociales no ha sido proyectada con rigor por las ciencias sociales, que han preferido en la mayoría de las ocasiones no afectarse de esa aparente paranoia que supone esta ambivalencia. Hablando claro, a la ciencia social nunca le ha parecido demasiado serio el tratamiento de la dimensión sensible de las relaciones humanas, y es en esta dimensión, y no en la estructural o formal, en la que se puede constatar esa irrepitibilidad de las contingencias sociales. Y es precisamente el carácter irrepitible de una acción social (sea la que sea y en su más amplio espectro) el que lo aproxima a la naturaleza creativa, artística, a imagen de lo que W. Benjamín teorizó sobre la obra de arte en la época de la reproductividad.

En una dimensión *emic*, por utilizar una imagen analítica clásica, ninguno de los actores sociales –que son todos y cada uno de los individuos- considera lo que hace en cada momento como reiterativo (en ese sentido de establecer/generar costumbres que vengo diciendo), antes bien cualquier actividad es, para su actor, singular, aunque sea consciente de la circunstancia de ser algo mil veces repetido. Y no me refiero sólo a aspectos festivos, musicales, rituales o ceremoniales que son por propia naturaleza performativos y artísticos, por su carácter y por su apariencia de práctica estética, sino que evoco aquí también actos de la vida cotidiana, que en un análisis superficial pueden ser etiquetados de sempiternos, repetitivos, incluso aburridos. Por las características de mi trabajo de observación, suelo concurrir a la realización de muchos de estos ‘trabajos’ ordinarios: faenas del campo o, más específicamente de la huerta, arreglo de animales domésticos, tareas de la casa: la colada, planchado, la lumbre en invierno, limpieza... Y no digamos los asuntos que necesariamente contienen interrelación personal: pequeños negocios vecinales, los encuentros en la tienda o cualquier otro comercio, los viajes compartidos por cualquier razón, la presencia ritualizada

en los mercados semanales celebrados sin excepción en todos los pueblos de la zona. En todos ellos puede observarse, a poco que nuestra observación trascienda la intención neta y cuantitativa de establecer estereotipos o constantes de comportamiento (las estructuras y las formas), la coincidencia de todas las claves actuacionales enumeradas por los teóricos de la comunicación, las verbales y las no verbalizadas, el despliegue de pequeños códigos y de referentes particulares que asoman en cada uno de estos ‘encuentros’; la capacidad irónica y sobre todo de simulacro; o los resultados que se derivan de la presencia física (hay claramente momentos en los que no es tan importante lo que allí se dice como el hecho mismo de la presencia física de los protagonistas). El carácter efímero de las palabras, base de ese acto trascendental que es la conversación, ha empujado siempre a la determinación de pequeños códigos (podríamos decir, incluso, ‘de honor’, parafraseando aquí aquella vieja fórmula de Pitt-Rivers) como el consabido de ‘dar la palabra’ como garantía de fiabilidad. Sin embargo, el juego que se entabla entre las palabras pronunciadas y la memoria que tiene que retraerlas después a un nuevo contexto conversacional, es la evidencia de la irrepitibilidad de los momentos. En estos juegos de lo dicho y lo recordado se basa buena parte del sentido de la interrelación subjetiva, y en estos mismos juegos cuajados de heremas, de minúsculas claves comunicativas entra también la interrelación con el que tiene el propósito de observar, lo cual ya es de por sí un desvarío de los mecanismos que hacen posible la relación cotidiana.

Las marcas de identidad, algo tan intensamente sometido a debate por las últimas corrientes de pensamiento social, están siempre presentes, como elementos consustanciales, en estos ‘juegos’ de la cotidianeidad. El ‘estar-juntos’ sacado a colación por M. Maffesoli, y otros mecanismos de la relación social, son siempre una puesta a prueba de las señales de la identidad, en su concentración de círculos que convergen o se expanden, cuyo centro está ocupado por la identidad personal, casi física, y se va abriendo a otras identidades familiares, vecinales, de ocupación de un territorio compartido, de conveniencia política, y otras que tienen que ver con la construcción del imaginario común, las expectativas, las ganas de vivir, las formas de buscarse la vida, etc., hasta llegar a esa especie de identidad existencial que nos ‘une’ a todo el género humano.

Mucho me ha costado superar una especie de vergüenza ajena que se produce en situaciones en las que es tan evidente y poderosa la dimensión creativa social que provoca una sensación de ridículo indisimulable en los que son ajenos a la mecánica jocosa de la diversión en grupo. Sé perfectamente que mi limitación provenía sin duda de mi formación y del papel encorsetadamente cursi que desempeña un investigador en el campo de trabajo cuando se produce una trasgresión sistemática de toda norma convencional, de lo que hoy llamamos 'políticamente correcto'. Me refiero a situaciones que se provocan en reuniones musicales, gastronómicas u otras celebraciones parecidas. En estas reuniones se dan momentos en que la burla, el juego equívoco, el chascarrillo, lo soez y malsonante (chistes verdes, movimientos obscenos) y sobre todo las parodias y simulacros eróticos o directamente sexuales, los comentarios maliciosos en clave, etc. ocupan el lugar central y se hacen dueños del momento. Mi reflexión se abre en varias direcciones:

La primera es la evidencia del choque identitario, en el sentido de la invasión que siempre supone la observación disciplinar en el campo privado de los protagonistas sociales. Algo que obliga a los actores a un comportamiento que deja de ser espontáneo para convertirse en discursivo. Esto lo entiende cabalmente el observador cuando por circunstancias que tengan que ver directa o indirectamente con su tarea puede intervenir como un miembro más y no estrictamente como un 'invitado', sencillamente porque entonces participa de las numerosas claves que se ponen en marcha en un proceso comunicativo.

La siguiente es, irremediabilmente, la pregunta de para qué la observación social. Para qué una introspección que de antemano está condenada a perderse en los innumerables vericuetos de los matices que conforman el clima comunicacional. Los heremas que propongo como herramientas útiles para ordenar mínimamente este universo desbordante, caracterizados por esa nueva naturaleza de la combinación de los ejes horizontal y vertical en la observación social, y la posibilidad de que puedan funcionar como un émbolo que sube y baja los niveles verticales o que va del centro a los extremos y viceversa en los horizontales, están *a priori* abocados a cierto 'fracaso' científico, pues sólo va ser posible enumerarlos desde un lenguaje metafórico y desde las posibilidades retóricas de la expresión. Las posibilidades de contar con un suelo empírico, con unos referentes positivos, se difuminan a la misma velocidad con que se producen los cambios y en el

mismo sentido en que apreciamos lo que estos cambios producen en la naturaleza de los paradigmas sociales. A medida en que pierden peso las seguridades con que creíamos haber descrito la realidad social y se acentúa su carácter efímero, circunstancial, eventual, virtual, nos encontramos ante una obsolescencia de los viejos esquemas del análisis.

Yo he vivido los dos lados en los que hasta ahora se han resuelto la observación y el análisis social; y contra los que tan airadamente claman los que no acaban de ver claro que la metódica científica tenga que ser esgrimida como justificante de la invasión de la privacidad que supone, en el trabajo de campo, la ‘observación participante’. He hecho observación de campo y he sido informante y objeto de estudio a mi vez. No consistía esta cuestión en una prueba sopesada y voluntaria de estrategia metodológica, no es que yo me hubiera sometido a esa doble naturaleza investigador-investigado que tanta tinta ha necesitado siquiera para ordenar los términos del debate. No, es más sencillo que todo eso, yo he pertenecido durante muchos años a la Cuadrilla de Ánimas de Chirivel, y he disfrutado, por eso, del privilegio de ‘estar en los dos lados’. Puedo decir que yo he sido informante de grandes nombres del estudio etnomusicológico, Luis Díaz Viana y Joaquín Díaz, Manuel Luna, Pedro Vaquero, Miguel Ángel Berlanga, y otros de prestigio internacional como Arom Siloah, Salah El Mahdi, Emilie de Brigard... No todos ellos hacían lo que pudiéramos llamar trabajo de campo intenso, en su sentido de rigurosa metodología etnográfica, pero algunos de ellos sí. He podido ver, entonces y contrastar lo que se ve desde un lado y desde otro.

La actitud de los investigados –si bien hay que matizar que no es lo mismo la exposición del campo privado que se hace, por ejemplo, en una investigación sobre hábitos dentro de la familia que sobre el ejercicio musical- se resuelve en una mezcla de orgullo por la exhibición de lo propio; satisfacción por la ejecución de una actividad singular (cuanto más si es musical o creativa); la lógica reserva de aspectos íntimos; una cierta intención de colaborar en la divulgación y una especie de conciencia del interés de ese ejercicio científico; y finalmente las expectativas que levanta la disposición, las cualidades y el *savoir faire* del investigador.

Esta última es una dimensión importantísima, pues las buenas artes del investigador reducen sensiblemente las grandes zonas oscuras que no afloran a la superficie

de la operación de obtención de datos, información y conocimiento que toda observación es. Una observación prolongada tiene más posibilidades de encontrarse con el desvelamiento de esas zonas en sombra, pero también las tiene de producir una reacción de hartazgo, y que el ejercicio se convierta así en algo anodino, insustancial. Los informantes, sobre todo en grupos de actividad o de opinión, suelen proyectar una uniformización de sus respuestas, algo así como lo muchas veces comentado de que expresan en cierta forma lo que el investigador quiere oír. Hay claramente una reproducción de modelos, una repetición de pautas, una ‘colaboración’ en la construcción de modelos y arquetipos; pero no exactamente por no decir verdades –en el sentido de cobardía o de sometimiento político-social- que pudieran hacer tambalear las ‘seguridades’ de la investigación, sino sencillamente porque se entra en la dinámica discursiva que se espera, la cooperación gentil y desinteresada. Evidentemente en ese campo indefinido, muchas veces hueco o en todo caso barnizado de buenas intenciones y de colaboración, bullen infinidad de aspectos contradictorios, enfrentados y afines, formas diversas de ver el asunto. Hay una dimensión artística domesticada y exhibible, es la que ‘colabora’ en la construcción de estereotipos, y hay otra particular y espontánea, efímera y lábil. Y no me refiero sólo a la posibilidad de expresión creativa de los ‘artistas’ populares, sino a una especie de vinculación especial –es un herema sutil y prácticamente inefable- que arrastran ciertos momentos en los que aflora una sentimentalidad cada vez nueva, precisamente porque su principal característica es la irrepitibilidad, es decir, lo inédito, aquello que tiene la frescura de lo que nace para extinguirse en el momento, lo que sólo supieron intuir los simbolistas encabezados por Ch. Baudelaire y que después teorizó brillantemente W. Benjamin<sup>131</sup>.

Estos momentos creativos, verdaderamente performativos, tienen la particularidad de producirse preparada y conscientemente. Es decir, más allá de lo puramente espontáneo, la chispa de personalidad creadora surge en las circunstancias y en los momentos que previamente han sido elaborados. No quiere decir que ésta sea una relación causa efecto obligada, que una siempre provoque el otro. La inmensa mayoría de las veces la situación creativa (artística, mágica) no se consigue, y por supuesto, si se consigue, ésta no consiste sólo en elementos estéticos sino que vienen a convergir en ella elementos no convencionales de la comunicación, rasgos epidérmicos, sensoriales y, en

---

<sup>131</sup> Dos buenos ejemplos son *El artista de la vida moderna*, del primero, e *Iluminaciones*, del segundo

mayor medida aún, emocionales. Un grado no forzado de identidad entre personas es sin lugar a dudas el propiciado por esos momentos. La respuesta descriptiva disciplinar se encuentra con la carencia de recursos técnicos apropiados para proyectar lo que observa; la situación comunicativa especial necesita una expresión retórica, profunda, participativa del espíritu creativo que tiene lo observado, la práctica de lo que J-F. Lyotard entendía por la dimensión performativa de la escritura en ciencias sociales. La intuida –y extraña– posibilidad de que el que tiene arrogada la tarea de observar para describir disciplinalmente pueda llegar a ser partícipe de estos momentos, significa que para los observados se ha roto la perpetuación de los dos roles distintos y en cierta forma asimétricos que se dan en el trabajo metodológico de la observación etnológica. Ahí hay un paso cualitativo de la expresión informativa a la co-municación.

### **Algunos ejemplos**

Siguiendo con el hilo conductor principal de las consideraciones expuestas en estas líneas, el de la música en su más amplio espectro conceptual, pero más específicamente en su práctica ‘popular’ (y no me refiero sólo a la tradición popular, sino a su práctica no culta) he de referirme previamente a dos ejemplos que también toman la música como argumento: El flamenco y la música y los ritmos negros en Brasil y EEUU fundamentalmente, pero también en Cuba y en otros sitios. Y ver cómo es en el contacto con lo urbano cuando estos fenómenos de respuesta social a través de la música adquieren carta de naturaleza (cuando no lo urbano es su auténtico caldo de cultivo, su verdadero marco de génesis).

El flamenco era a mediados del siglo XIX un conjunto de casi salmodias, de recuerdos melódicos, romances, tonadas, plañideras, con un regusto primitivo; algo anclado en regiones atávicas de la memoria colectiva de los gitanos andaluces, que se veían obligados a reproducir por un mecanismo de la memoria que suplía la historia escrita de ese pueblo, era la práctica de ese potencial civilizatorio que tiene la oralidad para sustituir las

crónicas escritas que existen en otros pueblos. El gitano era iletrado, sin historia plasmada en textos, de ahí que los resortes orales de la memoria colectiva funcionaran como sustituto de esa carencia, además de que era posible expresar la queja, el dolor, la tragedia de tantos siglos de persecución y de penas. Pero a su vez, la figura del transmisor de experiencias vivenciales (históricas) a través de la oralidad –en el caso que analizamos, el cantaor- era especial y singular pues unía a su conocimientos de las oscuras fuentes de la memoria unas dotes interpretativas y artísticas innegables. Ayudado por los intelectuales de la época, por unas circunstancias socioculturales adecuadas (pensemos que en esa época se desarrollaban con mucha fuerza las corrientes folclóricas, no en el sentido que hoy tiene el término, sino en el de las Sociedades de Folk-Lore, y nacía la antropología como ciencia de lo exótico, de lo extraño, a la vez que se aupaban en el panorama científico la creación de museos de curiosidades y antigüedades –germen de los de artes y costumbres populares-) y fundamentalmente, por una perspectiva de explotación económica, es decir con serios visos de convertirse por todo lo dicho anteriormente, en espectáculo, en entretenimiento de otros que pagarían por verlo: estamos también en el momento en que aparecen los cafés-cantante, el cabaret, los *music hall*. Esa música, esos cantes y bailes de absoluto valor ritual y simbólico, sufren lo que hoy llamamos una transustancialización, es decir, dejan de significar una cosa para pasar a proyectar otra. Los gitanos, al contrario que otras etnias u otros grupos poblacionales reducidos a homogeneidad por el poder, o digamos que por la sociedad hegemónica, siempre habían sido urbanos, en lo que la época permitía como tal. Aunque parezca una contradicción, el nomadismo de las tribus gitanas estaba más próximo al espíritu urbano que al rural, en principio por la sencilla razón de que lo rural es un cuerpo compacto, homogéneo, si perdonáis la redundancia, corporativo; la ciudad tenía algo más de heterogeneidad, de dispersión, de masa, lo que para un pueblo perseguido significa más posibilidades de pasar inadvertido, de perderse en la confusión del río revuelto de la vida urbana. El Puerto de Santa María, Jerez, Cádiz, Sevilla, Lebrija... todos ellos eran comparativamente grandes centros de transacción, de comercio, eran centros urbanos. La secuencia que liga interpretación artística, singular, individual –son las características del transmisor oral, del cantaor-, con la posibilidad de espectáculo en un marco de vida urbano, hizo posible la eclosión de ese gran fenómeno musical con ribetes de especificidad social que es el flamenco.

Para el segundo caso, la música negra en Brasil, voy a seguir los comentarios que Jesús Martín Barbero, profesor de la Universidad del Valle (Colombia), vierte en su artículo “Dinámicas urbanas de la cultura”, en el que dice entre otras cosas que la hipótesis planteada por tratadistas de este campo es que los amos de las haciendas azucareras de Brasil negaron a los esclavos negros toda actuación social excepto la práctica de sus ritos musicales-religiosos. A lo largo de la Historia se ha repetido a menudo este hecho de dejar a los excesivamente oprimidos una válvula de escape que suele ser la práctica de sus ritos, lo que contradictoriamente supone a la larga un peligro mucho mayor de rebelión contra los explotadores, sin embargo como medida profiláctica inmediata es muy eficaz. Los negros se agarraron a esa única práctica permitida que en aquel forzado ambiente vino a funcionar como receptáculo de todas las aspiraciones reprimidas de libertad y también como laboratorio de todas las decepciones y las tragedias del esclavismo. Así, la música, como cualquier arte sometido a la permanencia en un *gueto* dentro de un ambiente extremadamente hostil, adquiere la fuerza de tabla de salvación de un colectivo más o menos marcado étnicamente que canaliza en ella toda su fuerza por la supervivencia cultural, en este caso además por la supervivencia física. El resultado histórico de aquel episodio es todavía de alcance imprevisible, y su fuerza definitiva le es insuflada por el choque cultural, el mestizaje y la hibridación de intereses, de estilos, de expectativas... de lo que en definitiva caracteriza al tipo de interacción que llamamos urbano.

No es la primera vez que se reflexiona, y desde diferentes perspectivas, sobre la música como reflejo y expresión de los procesos históricos que nos llevan a hablar de lo urbano como un tipo de relaciones, como unas maneras de vivir y de relacionarse socialmente. Estos dos casos aquí tratados son muy representativos de esta preocupación, pero hay otros ejemplos muy claros en los que la música actúa no sólo como motor de cambios, como es el caso del “rai” en países del Magreb, sino que en muchos casos son las nuevas modalidades musicales hijas, consecuencia de esos cambios sociales. El ejemplo más claro es el tango argentino, que asume carta de naturaleza como género musical cuando en el medio urbano concurren otras modalidades musicales de otras procedencias para dar el resultado de esa otra totalmente nueva y específica y que es producto del nuevo estilo que impone la nueva relación social urbana.



En el caso que yo propongo –que es ver en los rituales musicales populares la larga mano de la politariedad- el cambio es mucho más descafeinado y edulcorado. Hay que ponerlo en relación con el agotamiento de las formas esclavas tradicionales de trabajo y al nacimiento del espejismo español del desarrollismo y el papel de la Sección Femenina y Educación y Descanso, sin olvidar como es lógico el desmembramiento social que sufrieron los poblamientos rurales en esa vorágine de la emigración como fenómeno fundamental en la España de la época. Ahí hay otra transustancialización, pero forzada, dirigida. Lo cierto es -y esto es algo perfectamente observable, con independencia de las lecturas cualitativas que podamos hacer sobre unas formas de vida u otras- que estas manifestaciones de la música popular que tanto significado social tenían hasta hace unas décadas, y en las que se reflejaba unas dimensiones muy importantes de las comunidades que las ponían en práctica como son la lúdica y las de cortejo y emparejamiento, las de reafirmación de unos mismos modos de convivencia, la reproducción constante de rasgos de identidad... han sufrido una transformación profundísima, y no sólo en sus formas, que también, sino en el sentido social que las hacía vivas, en su propio significado, en su naturaleza misma. Ahora esas manifestaciones no son posibles sin público, sin espectadores –antes lo eran sólo con participantes-, su puesta en escena satisface sólo un ego pretendidamente creativo; en realidad solo se hace imitando los modelos de *show* televisivo. Se dan dos coincidencias muy a tener en cuenta: por un lado, se reproduce el modelo de *performance* que imponen los medios de comunicación, y, por otro, se entabla un juego de reciprocidad y contrapartida con el *establishment* que tutela y subvenciona los nuevos escenarios de la música popular, en el sentido de esa alimentación de ida y vuelta que es la disponibilidad organizativa por un lado y la gozosa participación de la gente por otro, en la que ambos se benefician mutuamente. Pero es que, hasta en otra vuelta de tuerca más que hoy es que los jóvenes se apropien de esas músicas y la usen fuera de los circuitos impuestos, es decir por el puro placer de hacer música, de pasárselo bien, la tendencia no sería volver a las raíces, a lo auténtico, como cabría pensar en ese retomar la música, sino que por el contrario es otra reafirmación de este avance hacia las claves urbanas, pues la música se reutiliza aquí como un desafío y como un aglutinador eventual, transitorio, sin intención de perpetuar nada: hoy puede ser esto y mañana otra cosa bien distinta. Es decir,

contiene y proyecta las características de las que hablamos para referirnos a la naturaleza de lo urbano.

Vengo a poner de evidencia algo que M. Augé manifiesta acerca del carácter del ritual en esa especial tensión entre alteridad e identidad que en él se da (frente a esa otra dicotomía entre estructura y comunidad señalada por V. W. Turner). En los rituales modernos que la música tiene presencia el plano de la alteridad hegemoniza el sentido, y lo hace desde al menos dos lados que se solapan e interactúan. Por uno, el hecho de que la actitud de los que allí están y actúan ya no viene provocada por la necesidad de congregación o de representación simbólica que tiene todo ritual, o que creíamos apreciar en ellos, sino que ahora se trata de una presencia cargada de voluntariedad. Voluntad en el sentido físico y metafísico, es decir no existen lazos de inercia social más que aquéllos que designan un elemento cultural lo sacan de sus marcos tradicionales y lo traen a la actualidad como útil de un acto por el gusto mismo del acto. El acto por el acto... y, hasta, el rito por el rito. Y sin embargo, aunque pueda objetarse que no, lo siguen siendo: son rituales de la modernidad, cargados de sus especiales características de eventualidad y transitoriedad. Pueden existir aquí serias objeciones sobre la idoneidad de hablar de rituales –aunque sean de la modernidad- sobre todo al relacionar tanto sus aspectos formales como por sus finalidades con las características canónicas de ritual. Lo claro es que seguramente con otros aspectos y otros fines, y hasta con otras características componenciales, lo que se pone en juego en estos “universos de reconocimiento” según la afortunada terminología de Augé (1994, en español 1998) es esencialmente lo mismo en unos casos (los de la modernidad) y en los otros (los estudiados tradicionalmente por la antropología). Se trata de otra lectura de la relación rito/mito en la que está fundamentada su propia definición, y en la que esa tensión entre alteridad e identidad viene a resolverse en una identidad de intereses, y de intereses circunstanciales que tienen su lugar y sus momentos entre una identidad relativa (en el sentido en que son diversos sus niveles) y una identidad momentánea (como consecuencia misma de ese relativismo). El mito es claramente una referencia patrimonial, es decir, está constituido por aquellos rasgos que hemos venido conformando como una pertenencia que podemos utilizar como argumento y como proyecto identitario.

En mi dedicación continuada al análisis de aquellos modos musicales que tanto defraudaron desde su entendimiento como rescate de unas formas ancestrales de nuestras más profundas raíces que fue el folclore y sus recreaciones, he disfrutado con ella como interprete, he intentado seguir su rastro en busca de un significado, y puse modestamente mi pequeña aportación en lo que de tránsito de unas formas a otras me tocó vivir. Como ya he dicho otras veces, esa música tiene en nuestras comarcas una importancia excepcional, precisamente porque se detecta su significado social y porque por otras circunstancias no se acabó de perder ese fino hilo intemporal que conecta unas épocas con otras sin que se produzca una discontinuidad insalvable. Aquí se ha pasado del violín de los últimos ciegos que mantenían por pura necesidad los bailes en las puertas de los cortijos más céntricos, a las guitarras en las manos de nuestros jóvenes en apenas un parpadeo, sin ese guiño del tiempo que son las modas.

La música me ha proporcionado momentos para poder entender ese desvaimiento, ese no encarar la vida con fundamentalismos. Recuerdo especialmente dos situaciones que por sí solas puede que no pasen de lo anecdótico, pero de las que en un contexto más amplio y después de tanto tiempo se puede a mi entender sacar un atisbo de conclusión

Andrés Quesada, el maestro de Los Cerricos desde hace unos nueve o diez años, tiene una perspectiva especial, observa estos lugares desde anclajes muy personales a los que dota de pinceladas de su particular facilidad para fabular, esa facultad suya de estar a cada momento, en cada situación por banal que sea en disposición de encontrarle los parámetros del mito, el dotar lo insignificadamente cotidiano de la naturaleza de lo memorable: le da a las cosas fútiles caché de perdurabilidad. A través de su enfoque singular y a propuesta suya de ver algo realmente interesante, tuve ocasión de asistir a una velada musical que vino a celebrarse en el bar de La Pájara, en Los Cerricos, aunque se me advirtió que era una cosa repetida si no todas las semanas si lo suficientemente a menudo como para ser regular; es decir, no era una reunión extraordinaria sino más bien todo lo contrario, aquellos cuatro o cinco amigos se reunían a menudo para hacer música. El panorama que encontré al llegar al bar era inaudito para alguien que haya visto de cerca alguno de los

instrumentos que generalmente integran los conjuntos populares de música en estas zonas, que son además los más corrientes: guitarra, laúd, pandero y en todo caso violín, guitarra requinto y algunos platillos de bronce. Nuestros músicos en cuestión tenían un laúd y dos guitarras.

Nosotros por nuestra parte cumplimos una especie de rito de adaptación que siempre se produce cuando se entra en el bar, ya sea para jugar una partida de cartas, para tomar unos chatos, o, como era el caso, para algo más especial. Este pequeño ritual consiste, en la mayoría de los casos, en unos despreocupados saludos al total de los presentes acercándose sin demasiado interés a alguna de las mesas con partida de cartas o con corro alrededor de la botella de vino, deteniéndose como más interesado con alguno o con algunos de ellos. Se pide algo y se saluda ya con más ánimo al tabernero y te sitúas a una premeditada distancia del grupo objetivo de tu visita que da a entender lo que buscas pero sin que se muestre a las claras desde el principio. Conforme se fueron rompiendo los primeros recelos, fingidos o ciertos, fuimos integrándonos al grupo. Yo ya había notado como era lógico el cencerreo desafinado de los instrumentos que tocaban sin ningún convencimiento pero como respondiendo a una sutil obligación tácita: o sea, no había nada mejor. Los instrumentos estaban destemplados y faltos de sus cordajes; las pocas cuerdas que llevaban atadas de cualquier manera estaban ya muy en desuso, y por encima del desafinamiento general sobrevivía un casi imperceptible sentido de un compás lejano que podría asemejarse con la buena voluntad de los oyentes a algunas piezas del repertorio popular. Tocaban una especie de pasodobles; mazurcas y valeses, también. Entrados en calor, se me ofrecieron los instrumentos con el reconocimiento de los músicos de no estar demasiado afinados y yo decliné amablemente la invitación primero por la imposibilidad que veía de sacar partido a aquellos instrumentos con la disposición especial de sus pocas cuerdas y luego porque compartí desde el primer momento su voluntad firme de hacer música aun sin los más leves rudimentos musicales. El laúd era manejado por un hombre moreno de edad madura, enjuto, pequeño y de cara aguileña, que de vez en cuando hacía gestos como de haber

equivocado alguna pulsación y en su cara denotaba su propia comprensión por estar falto de práctica. El de la guitarra principal es un hombre recio y robusto, no se había quitado la pelliza, fumaba un cigarro liado de tabaco de un buen aroma y se ponía la sonanta sobre la pierna izquierda con una grácil inclinación del cuerpo que le daba aspecto de ejecutante de conservatorio, y marcaba muy a destiempo pero con gran convencimiento los golpes del compás. La estampa era increíble, le habían ganado la partida a la ortodoxia organológica, a la seriedad armónica, a la música misma, y suplían con voluntad y gestos de circunspectos músicos antiguos las evidentes carencias interpretativas.

Muchos años antes yo ya había vivido la probada facilidad de los habitantes de Los Cerricos para llevar a cabo todo un ceremonial religioso-musical sin apenas instrumentos, éstos pocos sin cuerdas; sin recordar las letras ni la melodía de las coplas que habían de interpretarse y conjuntados como buenamente podían con un coro despistado de niños, sin embargo había una atmósfera verdadera de repetición ancestral del rito: era lo que había y así había que llevarlo adelante. Fue un año de aquellos en que mediada la década de los setenta nos habíamos empeñado en volver a poner en pie toda una serie de prácticas, de costumbres, de las que todavía sentíamos el aliento muy próximo. Era anormal que algo no deseado nos estuviera pasando irremisiblemente. Decíamos que todo aquel olvido se debía al desmembramiento social que habían ido produciendo las sucesivas oleadas de emigración económica, ya no hacían falta aquellas muestras de arte en los bailes, todo interés parecía perdido por absorción de las extrañas aceras de los barrios obreros de las ciudades destino de la mayoría de los hombres y mujeres de la tierra. No había sitio para aquellas ceremonias antiguas que todo lo más despertaban una insoportable y melancólica nostalgia. Para colmo, la televisión, las radios, los casetes... ya no hacían falta cuatro chalados intentando mantener ese calor que se diluía en estos nuevos aires de modernidad.

En el fragor de aquella batalla contra el olvido entrábamos a saco en regiones relegadas de la memoria donde a veces todavía pervivían venerables casos de cumplimiento del rito. Tal es el episodio que trato de relatar. Nosotros éramos muy jóvenes -quizá demasiado jóvenes- y teníamos conjuntado una especie de comando anti-olvido: íbamos con la despreocupación, con la natural irreverencia de la edad y con el descaro de cierta autoridad que las clases de solfeo y un empeño en revivir las formas musicales de la tradición nos había dado en el tema de que se trataba aquella reunión: ayudar con nuestros conocimientos noveles a rememorar al menos la melodía de las llamadas *Coplas para las misas de gozo*, un género de la tradición popular verdaderamente hermoso y que había estado sólo unos decenios antes en plena y destacada vigencia. El grupo anfitrión nos recibió en el coro de la iglesia, una coqueta nave de crucero con todos los elementos ornamentales, arquitectónicos y litúrgicos de una iglesia mayor pero en una reducción de tamaño que la hace si cabe más íntima y grácil, y en sus proporciones un prodigio de armonía. El coro es pues como un pequeño juguete, el decorado de una gran aventura infantil. Allí en aquel espacio de un sosiego reconfortante nos esperaban los componentes músicos de la cuadrilla local, rodeando un viejo armonio integrado en las reducidas proporciones del coro y del templo. La edad de los del conjunto era, sin paliativos, desigual: dos o tres personas muy mayores y otros cuantos muy pequeños; los primeros sufriendo ya los achaques del tiempo y con dificultades serias en el ejercicio de la memoria, los segundos, por el contrario, todavía no tenían los rudimentos educativos necesarios para entablar con ellos la práctica que requiere la actividad para la que habíamos sido invitados. Todo el conjunto destacaba por una candorosa anarquía, no sólo por la desigualdad de la edad que lo convertía en dos polos inencontrables entre sí, sino también por un batiburrillo instrumental en el que se mezclaban las desbaratadas bandurrias con alguna mandolina rescatada de las profundidades de algún arcón demasiado tiempo cerrado y a la que quedaban algunas cuerdas de tripa que sin duda habían pertenecido a alguna sonanta aún más antigua, los niños y

niñas de menor edad portaban una suerte de uniformidad en las guitarras, como si los reyes magos se hubieran puesto de acuerdo en uno de aquellos años, todas tremendamente destempladas o al menos no afinadas entre ellas; había también en aquella extraña rondalla algunas panderetas de plástico y un venerable violín al que era imposible mover el escaso clavijero. La conjunción armónica iba a ser imposible a todas luces, pues a la dificultad de afinación entre ellos mismos había que añadir la nuestra propia. Nos disponíamos a una tarea de investigación, restauración e interpretación musical sin contar apenas para nada con un mínimo organológico aceptable. Sin embargo, había una solemnidad en la disposición de aquel conjunto, una distribución y ocupación del pequeño espacio del coro al modo de una escenografía perfectamente planificada, se notaba una predisposición al ritual, era la inercia de una puesta en escena mil veces repetida. La estampa era de otro tiempo, independientemente de cómo sonara aquello (se lo pueden imaginar), y en la cara de los feligreses asistentes al acto religioso no había ni el más leve rictus de sorpresa o contrariedad, muy al contrario, todo respondía a unas pautas establecidas desde un hálito histórico, se cumplían los hitos de la ceremonia sin premeditación, sin el mínimo asomo de duda, con una naturalidad que aquel ‘pequeño’ detalle de heterodoxia musical no iba a menoscabar en absoluto. En los ojos líquidos de los viejos se notaba la satisfacción del cumplimiento de aquella mística encomienda.

Yo no pude por menos que recordar a través de aquella escena las crónicas que relataban un momento histórico de especial trascendencia en estas tierras: la ordenación de la vida y las costumbres de moriscos después de la conquista definitiva del Reino de Granada por las huestes cristianas y durante toda la centuria del quinientos. Rememoré mis entonces recientes lecturas sobre aquella época: los esfuerzos de Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de la recién conquistada Granada, un verdadero humanista que luchó denodadamente por el reconocimiento de los derechos moriscos, y al final, simplemente, por la consideración de éstos como humanos; los textos reeditados por la Universidad de Granada del Sínodo de Guadix de 1563, en el que tuvo gran influencia Fray

Martín de Ayala, de Segura de la Sierra, antiguo ponente del Concilio de Trento; y en fin todo el *maremagnum* de edictos, disposiciones, cédulas y pragmáticas para el dicho ordenamiento de la vida y las costumbres de los moriscos, muchas de las cuales –las relacionadas con los rituales musicales- recogió magistralmente Reynaldo Fernández Manzano en su libro, temprano y ameno, *De las melodías del Reino nazarí de Granada a las estructuras musicales castellanas*. Antes y después se produjo una nada desdeñable cantidad de trabajos en torno al tema que por supuesto no se agotó en esas publicaciones y que todavía hoy ocupa un importante lugar en el panorama de la investigación histórica. De ello se ocuparon autores como Bernard Vincent, Cardaillac, Braudel, Marcel Bataillon en su ya clásico trabajo, Domínguez Ortiz, Márquez Villanueva, González Urbaneja, Carrillo Alonso y, especialmente, Elena Pezzi; y éstos sin contar los ya afamados textos de Menéndez Pidal, Margrit Frenk Alatorre, Lida de Malquiel, y otros tantos.

Tengo presente, de manera especial, los relatos sobre la magnificencia que se intentó dar a las celebraciones del Corpus Christi en todos los nuevos territorios conquistados. Una fiesta de enorme repercusión social estructurada como un gran desfile de ostentación de los ejércitos triunfantes que para ser real requería en contrapeso la participación generosa de los derrotados. Sea como fuere aquellos desfiles procesionales tuvieron que ser fastuosos y fantásticos, y era muy del gusto de los propulsores de tales eventos el requerir la participación de los grupos mantenedores de la tradición morisca, fundamentalmente músicos y danzantes. Se promovían así grandes movimientos de estos grupos que acudían desde cualquier parte del reino para participar en las más solemnes ceremonias. Las descripciones de estas fiestas y desfiles religiosos son sobrecogedoras y nos sitúan ante evocaciones de aquellos mundos fantásticos desaparecidos en la memoria de los tiempos; tienen más de rememoración de un episodio bíblico que de una celebración de la renacentista Europa que por aquellos tiempos surgía. Especialmente interesante al hilo de nuestro relato son las noticias históricas sobre otro de los actos litúrgicos que en aquella época sirvió de ensayo para la idea humanista de fray Hernando de Talavera de integrar a los moriscos del antiguo Reino de Granada en la nueva estructura social cristiana, idea que como sabemos murió prematuramente acuciada por un descarnado fervor por la limpieza de sangre, lo que costó la vida y en el mejor de los casos el destierro a miles de criaturas naturales de nuestra tierra.



Hay, señalaré a modo de conclusión, una intemporalidad patente donde nosotros –los preocupados por una observación disciplinar de la sociedad- hemos querido ver a menudo una secuencialidad. Y sin lugar a dudas, toda acción, aunque esta sea únicamente mental y no se haya hecho realidad empírica, es performativa en el sentido de que ‘cobra’ existencia a medida que se enuncia o produce. Esa dimensión performativa singulariza cada acción, observa en ella su exclusividad y le da categoría de unicidad, aunque como he dicho antes sea un gesto cotidiano mil veces repetido. Solamente cuando el especialista en la observación y en la descripción de lo social impone una forma discursiva para el interés de su propia cosecha de información, esa dimensión sucumbe bajo el parámetro de lo descontextualizado, de lo que se separa de lo real para ser llevado a su análisis de laboratorio. Curiosamente entonces la labor del analista que basa su conocimiento en la extracción introspectiva de datos y no en una observación alimentada de intenciones intelectivas se alinea y coincide con el juego de reciprocidades entre las instituciones y los entes sociales. Esto es, la pérdida de la dimensión creativa o, sencillamente, performativa a favor de una reiteración en la que *a priori* desaparece el interés por lo genuinamente vivo. Esta pérdida que se advierte en la labor subsidiada, en la reproducción de identidades forzadas política o ideológicamente, en las propuestas precipitadas y con finalidad puramente rentabilista del patrimonio o en la descontextualización de las respuestas humanas a la desazón que produce lo finito.

### **Los efectos seculares en el imaginario y en el carácter**

He insinuado, en varias partes de este texto, que ese ‘desinterés’ generalizado de los habitantes de las zonas aquí estudiadas puede tener –yo lo creo así- un antecedente histórico. He dicho, para consolidar mis argumentos sobre la cuestión, que la constitución de la frontera socio-política-cultural, en toda la extensión metafórica del concepto, asentada en acontecimientos como los de la época morisca y reforzada después por una singular trayectoria basada casi paradigmáticamente en el olvido, ha imprimido algo así como un

carácter o una identidad en estas gentes cuyos signos son el ‘desapego’ y la aparente indiferencia para con los grandes ceremoniales, que la tradición durkheimiana ve como cohesionantes sociales.

Tendría que definir esos signos –más bien señas- como heremas que pasean sin orden histórico, como los rasgos que caracterizan a los propios procesos de secularización, eje argumental central de mis consideraciones. Intento versionar ese ‘desapego’ en las respuestas sociales –o personales- a los ceremoniales religiosos, llamo, por eso, a la romería de la Virgen, de ‘aires melancólicos’, o insisto en contar como un rasgo inapelable del carácter psico-social la poca decisión ‘nacionalista’ en la consecución de elementos identitarios. Tuve hace muy poco la oportunidad de volverlo a contrastar.

En la Semana Santa de 2003 decidí asistir a algunas de las procesiones que se celebraban en varios pueblos alrededor de la zona estudiada. Como ya he dicho en su apartado, la celebración festiva religiosa por antonomasia no es la Pascua de Pasión y Resurrección, sino la de Epifanía. En ese periodo, las Navidades, que por cierto aquí se siguen llamando Pascuas, se demuestra con más contundencia la expresión de ‘fervor’ popular que en otras festividades. La Semana Santa no tiene esa intensidad barroca con que se adornan la mayoría de las tierras andaluzas, carece de tradición tan exuberante y atractiva. Las procesiones, en los pueblos que digo, se realizan con unos pasos muy sencillos y no participan en ellas un número tan nutrido de penitentes y manolas como en cualquier pueblo de Andalucía occidental. No quiere decir eso que no existan las Cofradías y Hermandades que fueron instituidas para toda la Iglesia, sencillamente no es la gran fiesta religioso-profana, al modo en que sí lo es la Navidad.

El viernes santo, en uno de estos pueblos que se ha contagiado de esta recuperación exuberante de las tradiciones (sólo que en este caso no es recuperación sino reinención), salía una procesión que estrenaba reconstitución de la Hermandad de Jesús Nazareno y la Virgen de los Dolores. Habían confeccionado unos cuarenta trajes de penitentes con sus capiruchos y sus capas y túnicas; la artífice de todo ello es Dolores, una mujer empeñada en

realzar una por una todas las fiestas del almanaque, sean estas de tradición o de nuevo cuño.

Todo es absolutamente nuevo excepto tres figuras que posee la parroquia: un cristo crucificado y los dos titulares de la Hermandad, el Nazareno y la Virgen. Los manigeros de la procesión, los mayordomos, hombres de trono y el largo etcétera estrenaban cargo y tarea. Dolores, como era lógico, llevaba buena parte del peso del buen orden procesionario y paseaba de un lado al otro a lo largo de las hileras para dar sus instrucciones.

El ‘motivo canónico’ de la procesión era, por ser viernes santo, el Cristo en la Cruz, que por no tener trono propio ni andas sale a hombros de varias mujeres. En la procesión ocupaba, simbólicamente, un lugar señalado, delante, poco después del estandarte y la cruz de guía (éstos los había prestado otra parroquia cercana expresamente para la procesión). En un momento dado, Dolores, que también llevaba en cuenta la dimensión plástica de la procesión, además de la del riguroso fervor, como había observado que uno de los asistentes grababa con su cámara de video, acudió rauda a primer plano y dijo en voz y con gesto resuelto: “echar p’ allá esa cruz que no se ven las manolas”.

Esto, que seguramente no tiene mayor importancia y que debe considerarse un acto muy personalizado, podría haber sido un descoque más en cualquiera de esos pueblos o ciudades andaluzas, grandes y pequeños, donde la complejidad y la abundancia de actos ceremoniales religiosos y procesiones, es impresionante; incluso pudiera haber pasado a engrosar la larga lista de anécdotas con que esos lugares gustan adornar su particular inventario mitológico popular. Pero aquí, en medio de aquella muestra entre fervorosa y festiva en la que se habían concentrado grandes esfuerzos folclóricos, la frase entre inocente, irreverente y de feroz crudeza, abrió una brecha en la fría noche como un cristal. Tengo que añadir, en honor a la verdad, que muy pocos de los participantes, aunque las palabras de Dolores sonaron sin tapujos, advirtió en hecho.

Hay momentos -ya puedo decir que lo sé por experiencia- en los que el llamado investigador social se encuentra aprisionado por la poca maestría literaria; tiene claro qué quiere decir y se ve imposibilitado a hacerlo. Es una forma de señalar que, a menudo, la expresión literaria viene a convertirse en una herramienta muy útil al investigador. Es obvio que así es. Con ello no quiero decir que el literato las tenga todas consigo, pues quizá su previsible carencia en la pericia investigativa no le facilite la labor ni la necesaria perspectiva disciplinar. Es este un asunto que ha saltado con frecuencia a las páginas ensayísticas de las ciencias sociales sobre su propia capacidad dicente, pero, francamente, creo que aún no se ha llegado a ninguna conclusión contundente. Está claro que muchas novelas encierran una descripción de lo social que para sí hubieran querido muchos investigadores, y de hecho muchas de ellas han servido perfectamente al conocimiento sobre la dimensión social y cultural; se trata de algo parecido a lo que sucede con la cinematografía, ya que desde hace un tiempo no puede entenderse cabalmente la aportación de conocimientos sobre esa dimensión sin estimar el peso del cine y la fotografía. De idéntica forma en que no se puede pensar hoy en la naturaleza de las relaciones sociales sin evaluar el alcance, aunque todavía sea muy inmediato, de las nuevas formas comunicativas -internet y la telefonía móvil-. Desde el principio de la redacción de estas páginas presentadas como tesis académica, había en mi la intención de elaborar un pequeño capítulo sobre una contingencia que me parecía importante, e integrarlo en otro de más envergadura que es el que aquí llamo, con cierto sabor clásico, "sobre las costumbres". Tuve claro, desde esa intención inicial, lo que quería contar, pero siempre me encontré con ese aprisionamiento literario del que acabo de hablar. La cuestión es la siguiente.

En Los Cerricos, tantas veces mencionados a lo largo de estas páginas, que es el principal núcleo rural habitado, de conformación urbana distinta a la rambla (ésta es dispersa y aquél es concentrado en un pequeño caserío) (**foto 30**), así como en las pequeñas aldeas contiguas hacia su lado sureste, se da una especial relajación de las costumbres y de las prácticas en general que tienen que ver con el emparejamiento y con la dimensión sexual. Los Cerricos -vuelvo a la descripción de aspectos sobre esta pequeña población, ya bastante sorprendido de lo que sobre algo en apariencia sencillo puede llegar a decirse-, es una piña de casas alrededor de una pequeña iglesia, que ocupa el centro geográfico exacto, todavía afortunadamente no demasiado alterado en su conformación urbana y

arquitectónica. La torre del templo es en el último cuerpo, el del campanario, octogonal, como quieren los tratadistas de la España mágica y esotérica<sup>132</sup>. Yo tengo la certeza de que la torre octogonal es así por puro gusto arquitectónico y que no tiene nada que ver con la herencia templaria (aunque no diré nada de que su recuerdo perviviera en los que la edificaron). La pequeña iglesia es del siglo XVIII, como todas las que comparten estas características rurales y se edificaron a cierta distancia de la población principal y parroquial, y se constituyó en su tiempo como un beneficiado más. Tiene todas las particularidades de haberse fundado al abrigo histórico-devocional del Santuario, del que dista unos pocos kilómetros, pues en su puerta principal ostenta los símbolos del sol y la luna, esta vez un poco más descuidada la impronta artística.

A pesar de su tan precaria red viaria<sup>133</sup>, mencionada ya como una letanía tópica de pesares, Los Cerricos no ha estado excesivamente mal comunicado, pues, el estar emplazado en la umbría de la Sierra de las Estancias le posibilita acceder con facilidad a la vía principal más cercana a la zona, el pasillo de Chirivel, que ya desde tiempos del imperio romano atravesaba uno de los principales ramales de la Vía Augusta y hoy es una estupenda autovía. Podríamos considerarla una población de alubión, a tenor de la procedencia que yo he podido ver en los apellidos más comunes allí, uno de los cuales, Alchapar<sup>134</sup>, es de gran alcurnia y antigüedad; sólo que si aplico mi teoría de la visibilización social tardía (mediados del XVIII) de considerables sectores de población (sobre todo la rural) temerosos hasta entonces de las medidas de limpieza o por simple despreocupación para con las obligaciones civiles, cosa por otra parte muy corriente antes del siglo mencionado, tendremos que convenir que más que una población de alubión, o

<sup>132</sup> Lo digo por la importancia que a esa figura geométrica en arquitectura religiosa han dado autores como Juan G. Atienza o F. Sánchez Dragó, en sus escritos sobre aspectos que ellos llaman mágicos.

<sup>133</sup> Valga como enésimo ejemplo estas frases extraídas del Diccionario Madoz (*Diccionario Geográfico, Estadístico Histórico de España Pascual Madoz, 1845-1850*, Tomo: Almería) referidas a la población más importante, Albox, en ese tiempo con una población de 7.425 almas: “Los caminos son malos en general; el que conduce a la cabeza del partido [Huércal-Overa, hacia el E.], es de difícil composición y accesible sólo a las caballerías sueltas; hay otro para carruajes, pero es trabajosísimo y de mucho rodeo; no son mejores los que conducen a la capital de la provincia; pero el que va a Granada es más cómodo en todo el término de la villa; pero de herradura y muy húmedo como construido sobre el arroyo que divide la población [la Rambla]”.

<sup>134</sup> Considerando el estudio de los gentilicios un recurso gnoseológico de importancia –y, desde luego, de conocimiento histórico-, el apellido Alchapar es uno de los más curiosos y singulares de los que he tenido ocasión de estudiar. Y del que diré, muy resumidamente, que puede proceder perfectamente de un ‘principal’ de *Culiyya* (la actual Cúllar) llamado Ibn Al Yabbar, al que cita José Jurado Sánchez en su obra *Los caminos de Andalucía en el siglo XVIII (1750-1808)* como hospedero de Ibn Arabí en uno de sus viajes de Murcia a Córdoba. En la actualidad el apellido se restringe a una zona muy determinada y reducida, entre Cúllar, Las Vertientes, Los Cerricos y Chirivel (los dos primeros en la provincia de Granada y los segundos en Almería)

incluso más que de repoblación (según el sentido histórico del término), lo es de revisibilización tardía. Lo cierto es que, y es a lo que quiero referirme en estas líneas, creo notar un comportamiento singular en esas prácticas de emparejamiento a las que aludía con anterioridad. Las pruebas son muchas, y de largo tiempo mi conocimiento del lugar y sus costumbres.

Siempre se ha tenido una condescendencia especial, una especie de comprensión consensuada en toda la zona, dispuesta a admitir esa modalidad en las costumbres. El número de emparejamientos no censurados por la institución eclesiástica es muy significativo en el conjunto de la población; la modalidad de ‘llevarse a la novia’<sup>135</sup> está perfectamente vigente y abiertamente admitida; los matrimonios se consuman en una edad verdaderamente temprana de los contrayentes; las formas de separación y divorcio, aunque éste en la inmensa mayoría de los casos no tramitado legalmente, son aceptadas sin demasiadas cortapisas sociales; y los residuos de endogamia, algunos casos de incesto, casamientos entre parientes e incluso algunos de poligamia, es todavía cosa no muy rara. Podría argumentarse que el aislamiento geográfico y social haya sido la causa de esta relajación, vista desde luego como una especie de ‘atraso’, como si el contacto discontinuo y precario con la ‘civilización’ hubiera propiciado un clima amoral, a imagen de lo que los evolucionistas, como Bachofen y su teoría de la promiscuidad generalizada, pensaban de las comunidades primitivas de su tiempo. Pero resulta que la aldea de Los Cerricos no está lejos de vías de comunicación relativamente importantes, y, en todo caso, no más alejada que cualquiera de las poblaciones de alrededor. No, yo pienso que ese pequeño emporio poblacional ha ido construyendo un sentido de la moral sexual muy *sui generis*.

Es verdad que cada vez es mas difícil identificar motivos de esta dimensión relacional, las formas de la modernidad en la actualidad que parecen ser tan extremadamente permisivas, formas a las que, dicho sea de paso, siempre han estado muy abiertos y dispuestos a admitir los habitantes de la zona, parecen difuminar aquellas otras en las que verdaderamente se confirmaba esa atenuación de la rígida moral que en torno a las experiencias sexuales impone la mentalidad cristiana (mediterránea y peninsular sureña). Este conjunto de aldeas que digo, se distribuyen geográficamente en una especie

---

<sup>135</sup> Está mencionada en otro capítulo de esta tesis; y para más información sobre este aspecto, ver el libro de Joan Frigolé *Llevarse la novia*, sobre costumbres consuetudinarias de matrimonios en la cercana Región de Murcia

de metáfora de la vida interior, hay alguna avanzadilla al ‘mundo exterior’ e inmediatamente se pierden por los vericuetos de las ramblas y barrancos casi intransitables, en donde en cada rincón se planta una cortijada dando al hermoso y agreste paisaje el toque de presencia humana que acaba por embellecerlo infinitamente. Precisamente esos barrancos imposibles con sus cortijos intactos de siglos son la presa preferida de los ingleses<sup>136</sup>. Todas las familias casi sin excepción tienen en su seno un ejemplo de subversión (o al menos de heterodoxia) moral, que se expresa de manera indirecta, esto es, unas te hablan de las otras, próximas o más alejadas, y éstas de aquéllas que ya has dejado atrás, produciéndose un curioso nudo de informaciones capaz de confundir al más ordenado de los etnógrafos. Yo tengo decenas de testimonios que no van a ningún sitio. Me explico: cada relato de los mismos hechos añade elementos distintos en mayor o menor medida; es muy común que cuando sale la conversación (evidentemente tiene que ser en unas circunstancias muy especiales) se relacionen los hechos con otros que atañen a otra familia –digamos que supuestamente enfrentada- diferente de la del que relata. De manera que, poco a poco, se va conformando una totalidad de hechos, de clara naturaleza entre real y ficticia, que al final acaban por establecer el verdadero sentido del fenómeno: una generalidad de acontecimientos que naturalizan una determinada forma de conducta.

Los rejuntemientos (no utilizo la palabra como un término formalmente definitorio) son una manera admitida y, hasta cierto punto, corriente de matrimonio. Se produce claramente un consenso comunitario en virtud del cual cabe ‘burlar’ las estrictas condiciones sociales en torno al matrimonio canónicamente establecido; sean estas del carácter que sean: de cumplimiento religioso, de control civil, de posible anomia económica o familiar... Es decir el rejuntemiento soluciona los requisitos sociales y convencionales dispuestos para el emparejamiento formalmente establecido, a la manera en que lo hace la manera consuetudinaria de ‘llevarse a la novia’, pero, al contrario de lo que sucede con ésta, sin esperar llegar por ese acceso al matrimonio admitido y formal.

De entre el abanico de posibilidades, pondré dos ejemplos que espero ayuden a viabilizar mínimamente este asunto.

Era de domino público en la pedanía que una de sus mujeres más dinámicas –la llamaremos Remedios de manera ficticia- no se llevaba bien con

---

<sup>136</sup> Ver el epígrafe correspondiente, en este mismo capítulo

el marido desde hacía algún tiempo. Ella era emprendedora, gobernaba un bar de mucho trajín, y no desatendía su casa a la vez que simultaneaba las labores con un montón de aficiones, muchas de ellas claramente masculinas, como la caza, por ejemplo. Remedios conducía su coche, hacía las compras y las gestiones del bar y de las tierras declaradas para la subvención de los almendros, y no tenía empacho en coger el tractor y ponerse a labrar. Pero además, era una dinamizadora imprescindible de la pequeña vida común, alma de las reuniones festivas, los viajes organizados a la playa o a cualquier otro sitio... El matrimonio iba mal, él es demasiado pusilánime, resignado y algo torpe, pero es bien parecido y le sobran ocasiones para el juego erótico, al menos para el de las miradas. Después de un par de intentos de separación matrimonial pudieron caer en la cuenta de que era más ventajoso seguir bajo el mismo techo, unas veces mejor y otras peor avenidos, lo imponían el pequeño negocio del bar, las tierras en común y un único hijo, aunque éste a la edad que tenía necesitaba más, justamente esa unión familiar forzada, que otro tipo de atenciones. Los jóvenes, del sexo masculino, con 14 o 15 años ya tienen mucha responsabilidad en la casa y buscan en esa edad su candidata a pareja. Ellas, en la mayoría de los casos, ya han abandonado los estudios y ‘esperan’ a que alguno de los jóvenes se decida y la elija. Los noviazgos, por lo tanto, son rápidos y cortos.

Pero, volviendo a nuestro argumento central. El matrimonio iba mal, sin embargo la convivencia no tanto. Que él, Miguel, estaba ‘liado’ con la chica que les ayudaba en el bar era una cosa cantada, y hasta cierto punto incomprensible, pues a ella la rondaba un mozo con buena posición que ofrecerle (a base de muchos años en la inmigración, a pesar de su juventud); en tanto que Remedios hacía su vida sin entretenerse demasiado en cosas de amor; ella era, según la clasificación que por aquí se hace, poco enamorada; pero, vaya, cuando había que hacer algo se hacía, y con la misma diligencia y desenvoltura que cualquier otra de las muchas cosas de la vida.

Remedios murió, no hace mucho, de cáncer, en plena primera madurez. Antes de eso había quedado embarazada, y, a criterio de casi todos,



de su propio marido, aunque como se ha dicho andaban unas veces sí y otras no. A saber quién era el padre de aquella preciosidad de criatura de claros ojos azules (que para no marcar no eran como los de su madre ni como los de su padre) a la que su madre sobrevivió unos meses, no sin antes haber resuelto los trámites de una adopción que Remedios decidió de manera unilateral y que al final de su vida estaba a punto de resolverse. Las dos niñas, la natural y la adoptada, que son de una misma edad se crían en la pequeña población bajo los cuidados y la comprensión de todo el vecindario, tienen sus abuelas todavía jóvenes y capaces, pero es la novia del viudo de Remedios la que más ojo se echa sobre el cuidado de ambas. La lección se me antoja magnífica, exuberante de cariño y de buen juicio. Una demostración, como otras muchas que se dan aquí, de que los convencionalismos sociales deben situarse siempre por debajo de la línea de flotación de las relaciones y las experiencias entre personas.

Para darle cierta solvencia a esta parte de mi observación y que no quedara todo reducido a un cotilleo con más o menos visos de realidad, o en cualquier caso, para no relatar una obviedad o una anécdota irrelevante, me dejé contrastar los hechos con dos personas de probada templanza. Una de ellas ha sido mi referencia en lo que a muchas de las ‘modernas’ tradiciones de la comunidad respecta (sobre todo en lo que tiene al Santuario y a la Virgen como telón de fondo): la Tía Juana “de la Boquera”. El otro, Pablo Arán, un hombre de la tierra, todavía joven (debe tener cuarenta y pocos años), que simultanea a la perfección las tareas de siempre con una pequeña industria de barquillos de canela.

Ella era una mujer (murió a finales de 2002, y valgan estas páginas como elogio a su memoria) de carácter, que había sabido, como muchas de las mujeres de su generación (que es casi la del siglo XX), revertir los esfuerzos denodados y prácticamente gratuitos del campo en sacar adelante una casa cargada de hijos, que nunca fueron más que campesinos, labradores y jornaleros, pero inteligentes, con un cultivado sentido común enriquecido con todo lo que ella pudo enseñarles de su propia experiencia vital. En casa de la

Tía Juana se leían, cuando había que hacerlo a la luz aceitosa del candil, libros. Muy pocos pero exprimidos hasta sus últimas letras, hasta el punto en que dejaran de hablar de lo que entre sus páginas contenían y pasaban a significar importancia, abandono de la ignorancia, que es según las palabras de Juana, la luz de las personas. Con la Tía Juana se podía hablar de todo, de lo humano y lo divino, y cada vez que era posible superar las distancias generacionales, las conversaciones eran de enorme valía para mis intereses. Juana decía, con su habitual parsimonia de frases articuladas por la prudencia, que el mundo se estaba convirtiendo en una desvergüenza, porque ahora las cosas no se hacían porque se necesitara que fueran de esa manera, sino a la buena de cada cual, y eso, además de deteriorar la vida en común, las cosas de cada día, dañaba también la imagen de los cristianos, que tenían que verse reflejados en la bondad.

Esta mujer, a la que yo ya conocí tarde, cuando los efectos del tiempo empiezan a dejarse sentir en el deterioro de sus facultades, entendía perfectamente que los desmanes de los hombres no tienen nada que ver con la idea de sacralidad (cuando hablábamos de las muchas peripecias del Saliente y sus custodios); de igual manera que comprendía cabalmente esta dimensión amoral en las costumbres de emparejamiento como una ‘necesidad’ de defensa frente a la irracional ceguera de las instituciones, tanto como podía pasar en la política o en las relaciones con los amos –los dueños- de la tierra. Es decir, situaba perfectamente lo que De Certeau expresa como tácticas socioculturales cotidianas enmarcadas en una estrategia general que no siempre se entiende. Las justificaciones esgrimidas por la Tía Juana, como si de una avisada socióloga se tratara, trazaban un arco que comprendía desde los deseos y las pasiones hasta el consuelo de la soledad, pasando por las convenientes estrategias económicas domésticas o el beneficio de los hijos. Podía encontrar buenas razones hasta para el caso extremo de Juanico de Blas.

A Juanico de Blas, cuando estaba en la edad entre la adolescencia y la juventud, su padre tuvo que buscarle una novia para salvar así la paz del hogar, tanto de las personas de la casa como de los habitantes del corral. Juan es ligeramente retrasado; y por eso o por otra cosa, la temperatura erótica se le sube con enorme facilidad, lo que lo hace capaz de convertirse en un depravado. Pero todo eso no

le impide vivir lo que se llama ‘a su aire’; es analfabeto pero ajusta sus cuentas con maravillosa exactitud; no tiene permisos de conducir, pero lleva tractores y coches; obtuvo una pequeña pensión de invalidez, pero se maneja como un experto en los mil vericuetos de todo lo que es subvencionable. En fin, Juan se casó con aquella novia, Brígida, con la que tuvo tres hijos (perdónenme la expresión) a carga y descarga. Su padre, el de Juan, les arregló un cortijo bastante retirado del suyo propio para que vivieran, y desde el primer momento aquel lugar se convirtió en lo que pudiera haber sido el sueño de un hippy, anarquista y comunero. Todo, o casi todo, era libre en aquel paraíso. Lo de paraíso no es irónico, pues el lugar es de una belleza sobrecogedora. Allí los intercambios de pareja eran frecuentes, tanto como la capacidad de invitar o recoger transeúntes de todo pelaje y procedencia; tenían por supuesto televisión y vídeo y las películas pornográficas fueron pronto el primer recurso educativo de los hijos, tres varones –menos mal- que como se suele decir ‘sabían latín’. Tengo constancia de que los únicos que envenenaban el sitio eran los visitantes aprovechados y malintencionados, o algunos fallos en la selección de invitados; pero ellos, los dos protagonistas principales, y mayormente él, no encontraba nunca maldad en las cosas, precisamente aquéllas que convulsionan el mundo: los celos, la infidelidad, la deslealtad; la envidia, la desconfianza, el amor a lo ajeno; el trabajo, el reparto equitativo; la amistad y sus enemigos, el amor y los suyos... Se respiraba allí un clima amoral pero no perverso, a no ser por esas excepciones que digo, estaba cargado de crudeza en las expresiones, sobre todo en las de pasión y posesión, pero no era torticero; podía ser equívoco pero no hipócrita. No hacía falta fingir, se hacían las cosas que hubiera que hacer y sin embargo, por lo menos en los primeros tiempos, nunca se faltó el respeto a nadie, aunque a veces pequeños resquicios de violencia podían surgir aquí o allí. Los niños pasaban del infierno de los gritos y castigos a la gloria de las ‘chuches’ y de los días totalmente ociosos sin solución de continuidad.

La historia de Juanico no pretende ser paradigmática de la ‘situación’ social de Los Cerricos en lo que a las estrategias de emparejamiento y vida matrimonial se refiere, es antes una circunstancia especial, aunque no excesivamente rara. Pero con ella yo intento poner de relevancia que lo importante no son las distintas situaciones en sí, sino la repercusión que éstas tengan, y sobre todo el cómo son entendidas y absorbidas en el seno social por los mecanismos de las operaciones cotidianas, dotadoras a su vez de sentido común. La situación familiar de Juanico se entiende perfectamente en su pequeña comunidad, pero de la misma manera que otras situaciones de más o menos complicado proceso, composición y fisonomía.

### **Ingleses y veraneantes: sobre mixtificación y contacto cultural**

Es curioso, pero el alubión de emigrantes que vuelven en verano para sus vacaciones en estos sitios no les da, contra lo que pudiera parecer, más impronta cosmopolita y por ello urbana. Creo que en estas venidas de familiares emigrados que se repiten cada verano se reproduce un fenómeno que de alguna manera choca con la lógica, pues en lugar de propiciar esa supuesta sintonía con lo urbano lo que hacen es acentuar sus características relacionales de carácter no urbano. Intentaré explicar más extensamente esta apreciación:

La población de nuestros lugares en cuestión crece durante los meses de verano, pero fundamentalmente en agosto, alrededor de un 100%, es decir literalmente dobla su población. Es imposible establecer las cifras de este crecimiento provisional y eventual pues no hay forma administrativa de control sobre esto, hay que hacerlo pues con un recuento de la gente que ocupa las casas y en número aproximado la media de gente que unos años con otros vuelven durante el verano. Los lugares de origen suelen ser los mismos de la emigración tradicional: algunas regiones francesas, Alemania y en menor medida otros países europeos, y sobre todo Cataluña y la Comunidad de Valencia. Pero no es esa cuantificación la que interesa a nuestro argumento inicial, ni siquiera en los elementos etnográficos que aporta. La llegada de estos veraneantes es recibida con diferentes actitudes como no podía ser de otro forma; no vamos a decir que molesten ni que las distintas familias de acogida no quieran y se alegren de esa llegada, pero unas veces viene bien y otras no tanto. Las casas se encuentran en diferentes condiciones en el curso de los años, y la vida de los que moran en ellas también.

Fundamentalmente estas gentes que vuelven temporalmente necesitan reencontrarse con su estado primitivo, eso significa que añoran el viejo orden aunque esté cargado también de connotaciones amargas, pues esa vida les obligó a emigrar, a escoger otros destinos laborales que les permitieran vivir y sobre todo un futuro para sus hijos. Digamos que aquí la nostalgia supera, en el imaginario de todos ellos, a la realidad económica y a las perspectivas laborales realizadas. Lo que esperan encontrar cuando llegan son las cosas como estaban, con su significado anterior, aunque paradójicamente eso

fue lo que les hizo marchar; lo contrario desordena su certeza de cómo han vivido y encauzado su vida, pues la vida de los emigrados, como la de los exiliados, se queda de alguna manera prendida en un espacio sin tiempo, y lo que se desea es encontrarse en ese tiempo con la ilusión de retomar o de certificar la conveniencia de lo decidido. Para que se justifique esa decisión y el sacrificio que ésta supuso, el que vuelve tiene que encontrar el tiempo detenido porque de lo contrario se desestabiliza una jerarquía de preferencias y de decisiones que no fueron absolutamente libres y que por ello supusieron una ruptura en ese orden.

Por eso, paradójicamente como he dicho, no son los coches más o menos lujosos ni los regalos que hubieran querido traer para todos y que al final son sólo unos recuerdos para turistas o apenas quedan en intenciones, no es la manera en que ellos, los que vienen, cuentan, adornan y justifican su decisión de haberse marchado en su tiempo, los que pudieran dar un distintivo de modernidad a los que vuelven, frente a estos sitios que los aguardan sempiternamente anclados en 'su' pasado, sino que fundamentalmente son estos mismos sitios los que han adoptado otras formas y los que verdaderamente han evolucionado. En definitiva, aquella vieja estampa de los emigrados volviendo a sus lugares de origen fondeados en un tiempo inamovible y que traían con ellos algunas visiones de la verdadera modernidad, es obsoleta y falsa.

Pero son sobre todo las ganas de ir a todos sitios, que es una manera de refrendar que aquella decisión fue acertada, de hacerlo todo y de ver todo lo que da la clave de una "vuelta atrás", de un deseo de que nada cambie para ponerlo frente a lo que todo cambió.

No quiero que parezca que dirijo mis frustraciones contra estas gentes absolutamente inocentes –y pensándolo fríamente, víctimas- que vuelven religiosamente cada verano, por múltiples razones pero fundamentalmente porque ¿dónde van a ir? Yo creo además que esta tendencia a que sea cada vez menor el número de los que vuelven en estas fechas veraniegas se debe a que además de que el número de emigrantes es menor a que ya no encuentran aquel lugar anclado en el pasado en el que los contrastes con su tierra de acogida y con su nueva vida de asalariados en la gran ciudad son ahora menores, y ese pienso que es el motivo por el que hoy, cuando verdaderamente se disfruta la vida en un cortijo, al que no le falta de nada, la gente no prefiera estrictamente ese destino.

En esta dimensión, las técnicas etnográficas fracasan totalmente, al menos en lo que a su intención de estructurar algunos estereotipos o de llegar a algunas conclusiones genéricas se refiere. La conversación con los ‘emigrantes de veraneo’, o la observación atenta de sus actitudes, se convierte en un constante tira y afloja entre los rasgos psicológicos personales y la difícil tarea de desentrañar algún significado social en esas actitudes. El reencuentro sucesivo –se ha establecido una especie de costumbre anual con la vuelta de emigrantes veraneantes- plantea pequeños choques culturales que, como la práctica totalidad de todos los aspectos sociales, ha sufrido una radical transformación, un cambio absolutamente palpable y evidente que ya advierten todos los actores sociales y no sólo los especialistas en la observación disciplinar como venía pasando hasta ahora. Este cambio se ampara sobre todo en una situación actual que ya se señala como fundamental en los estudios y tratados sobre el efecto cultural y psicológico social de la inmigración. Sencillamente las capas sociales que servían de extracción de emigrantes hace tan sólo un par de decenios es ahora la que recibe inmigrantes de todo el mundo que buscan, independientemente, trabajo o residencia. En algo, explicaría esta idea una especie de anécdota como la de que para conocer hoy a un alemán o a un inglés no hay necesariamente que haber sido emigrante en Londres o Hamburgo, ahora son vecinos; es más, aquí es donde verdaderamente puede disfrutarse un conocimiento de una diversidad enorme de nacionalidades y de procedencias étnicas distintas: lituanos, yugoslavos, uzbekos, rusos, magrebíes, alemanes, ecuatorianos, colombianos, ingleses, sudaneses, nigerianos... (los menciono de esta forma desordenada, independientemente de que sean lo que se ha llamado inmigrantes económicos o por el contrario nuevos residentes, por dar esa idea de mezcla informe que al menos todavía, por la proximidad del fenómeno, parece tenerse en el común de la gente).

La característica vuelve a ser la tantas veces puesta de evidencia en los últimos tiempos, la vertiginosidad de los cambios en la actualidad. Cambios que hasta ahora había que estar muy atento para identificar pero que se han convertido en todo un síntoma de la modernidad (en el sentido de actualidad). Por esta serie de circunstancias, entonces, se alteran sensiblemente el concepto que sobre las cosas y los acontecimientos se tiene. Creo que en la misma medida en que se está –en cierta manera- a merced de esos cambios (“hoy nadie sabe lo que te puede esperar o para dónde van a tirar las cosas”, me comentaba no

hace mucho un informante ya mayor que volvía de una operación de cirugía muy arriesgada y que había vuelto a nacer según el criterio de los propios médicos) se ha alterado sustancialmente aquella vieja seguridad en la duración de los procesos que tenían que ver con la vida de cada uno y, a la vez, de todos.

Esta cuestión de la inestabilidad, provisionalidad, imprevisibilidad y desestabilización de los cambios es lo que más realce alcanza en la etnografía resuelta entre personas mayores; como es lógico repercute en menor medida en los jóvenes. Que además, estos cambios, no afectan exclusivamente a lo que pudiéramos llamar la estructura social, sino más bien a las dimensiones perceptivas; es decir, no tanto a cómo entendemos la vida sino a cómo la percibimos. A la pequeña revolución tecnológica de transportar la voz, como ya se habían transportado las personas y las mercancías, se añadió casi sin solución de continuidad la radio y poco después, como un torrente novedoso y especial, la televisión. Y cuando ya parecía agotada nuestra capacidad de sorpresa y perplejidad se han sucedido como una verdadera catarata, la telefonía móvil y la información/comunicación sin fronteras ni suelos, sin territorios ni tiempo.

A esos cambios, como he dicho, absolutamente sustanciales en las formas perceptivas más que en las 'organizativas' o estructurales (claro que aquéllas inciden directamente en éstas), deben añadirse los avances puramente sociales, políticos, por llamarlos así. Estos son el desarrollo de la Unión Europea como referente del nuevo Estado, y la especial seguridad que de ello se desprende; el triunfo aparentemente definitivo de la sociedad del bienestar; la asunción claramente normalizada del régimen político democrático; la seguridad de que los grandes vaivenes políticos no desembocarán en tragedias como la que ha caracterizado en imaginario nacional hasta hace muy poco; la reconfortación que supone las consecuciones en seguridad y protección social; el incremento de la riqueza; la posibilidad de relegar al olvido de una vez por todas las penurias de no hace mucho...

En un ejercicio casi profético podríamos decir que el próximo elemento que sufrirá la desestabilización de modernidad es la idea del lazo consanguíneo en el fenómeno familiar, de tanta presencia y fuerza en esta zona –como en otras muchas–

Volviendo después de este paréntesis obligado sobre nuestra combinación de observación etnográfica y contemplación desapasionada sobre esa porción poblacional que he escogido para mis consideraciones, y que vuelvo a recordar –nunca está demás insistir sobre estos pormenores- que tiene su justificación en el inicio de una investigación, un trabajo de campo antropológico sobre un contexto devocional, un fenómeno de religiosidad popular si utilizamos la nomenclatura más o menos canónica sobre estos asuntos. A este reducto poblacional, en el que intento que se puedan ver reflejadas las características de socialidad –en mi propuesta, los heremas- de todas las conformaciones poblacionales parecidas a ese modelo, lo he llamado en varias ocasiones de ‘vecindad con lo sagrado’; pero está claro que tiene otras muchas presencias identificativas: los márgenes de los grandes procesos de globalización, laboratorio microsociales; la absorción paulatina pero clara, involuntaria, imparable e irrenunciable de las últimas formas de vida solidarias según el lenguaje de Durkheim por el ámbito voraz de los nuevos medios de comunicación y lo que éstos determinan en los nuevos modelos de relación; la ‘resistencia’ pasiva, involuntaria quizás de los últimos reductos de presencia del medio natural, que son en realidad los hitos que todavía resisten a la virtualidad absoluta. Pero no se trata aquí de esa dicotomía sencilla, ancilar y maniquea por la que estamos acostumbrados a pensar en un tránsito lineal, geográfico, desde el campo a la ciudad –inspirado por ejemplo en los textos y en los trabajos de Raimond Williams (Raimond Williams, reed. 2001)<sup>137</sup>-, una especie de evolución, casi de mutación desde los modelos románticos de la vida tranquila relajada y bucólica de los medios poblacionales rurales, que al fin y al cabo es la lectura durkheimiana de la ‘diferencia’ entre uno y otro mundos, a los de la ciudad, éstos como todos sabemos proyectados en un sentido totalmente contrario a las ‘virtudes’ de aquél, pero asumiendo que estos ‘vicios’ de la ciudad nos predisponen, es más nos abocan, a la modernidad, al futuro. Hay una certeza de que la nueva condición social humana sólo se explica y se concibe en la ciudad, pero esto no es en la ciudad física, geográfica, urbana... sino en la idea de poblar la tierra y vivir el mundo en este nuevo modelo relacional, con todas las

---

<sup>137</sup> Es un libro muy referido al caso inglés, en el que el autor aprovecha la lectura de los grandes textos literarios para forzar una mirada de inspiración neomarxista sobre la ciudad, y mejor aún, sobre la tradicional dicotomía del campo frente a la ciudad, con su despliegue ideológico de cadencias románticas y folclóricas. Retomar el punto de vista que se desprende de la lectura de las obras literarias es muy acertado y convendría a otras disciplinas entre las que cuento fundamentalmente a la antropología; el autor aprovecha bien este recurso y su deducción principal es que esta dicotomía rural/urbano no es más que la reproducción de las claves del triunfo definitivo del capitalismo sobre las otras explicaciones del sentido de la vida.



características –otra vez los heremas- que somos capaces de atribuirle a ese modo habitacional y experiencial. La influencia de los media en todo caso no es sólo semántica, no se entabla a niveles sólo de significados transmitidos, no es como hemos dicho en otro lugar el cumplimiento de ese circuito comunicativo en el que el mensaje va del emisor al receptor y cada uno de ellos cumple su tarea expresiva y adquisitiva de significados, no se trata como puede entreeverse de un ejercicio de envío y recepción de mensajes, no es una correspondencia; antes bien lo que los nuevos medios han procurado es una revolución en las formas perceptivas, una revolución que es una nueva adaptación de las percepciones a un nuevo medio, algo de impronta darwiniana; en adelante las formas intelectivas sufrirán, de hecho están sufriendo ya, una convulsión especial.

Por tanto la influencia de los medios de comunicación –no necesito decir que fundamentalmente de la tv, pero también la comunicación móvil- no se administra ni nos llega sólo en forma de información, de datos, significados e incluso conocimiento; lo que sustancialmente propicia son otros conductos y otros canales perceptivos e intelectivos, si es que no fuera lo mismo (hablaré de esto con más extensión en otro capítulo).

En algunas de mis incursiones en el campo etnográfico me hago acompañar -lo justo sería decir que yo soy el acompañante- por Alfredo Reche, un hombre en la primera madurez, que por su profesión conoce no sólo los vericuetos, algunas veces laberínticos, de estas pequeñas poblaciones sino también su realidad poblacional. Alfredo es un gran conversador, aunque a veces abuse claramente del monólogo, y tiene a su favor ese conocimiento del medio físico y del humano. Él está muy relacionado, o por mejor decir la gente lo tiene relacionado con la modernidad definitiva de estos campos, pues no en vano la práctica totalidad de la electrificación de estas aldeas se debe a sus gestiones y a su profesión. Una tarde de hace un par de años [2000] visitábamos el cortijo de Antonio Ventura (en realidad no sé su nombre verdadero, pero todo el mundo lo conoce así), yo le hablaba de ese fenómeno novedoso y ya con visos de complejidad que era la llegada de los primeros ingleses; él me tranquilizaba en el sentido de que “estos son cuatro locos que en verdad han equivocado el destino: iban para acomodarse en algún sitio próximo a la playa y por error se han quedado anclados en este campo lejos de

todos sitios”. El tiempo está haciendo añicos el pronóstico. Sea como fuere, nos acercábamos al cortijo y fuimos recibidos oportunamente por el perro; como era domingo el siguiente en presentarse fue Antonio. Después de hablar un rato de cosas ‘importantes’, Alfredo le preguntó por sus vecinos, unos ingleses que habían comprado un ‘trocico’ de tierra y un ‘cortijico’ en ruinas al lado del de Antonio. Éste, después de haber visto el enorme esfuerzo hecho por la pareja de ingleses, sus nuevos vecinos, en poner medio en orden las ruinas del cortijo, decidió olvidar sus rencillas anteriores con el vendedor del terreno, su vecino de antes con el que había tenido más de un roce, y le dio al inglés permiso para la utilización del agua de una aljibe<sup>138</sup> de su propiedad. Porque eso sí, nos advirtió Antonio, “esta gente se viene para acá y compra lo que sea sin tener más en cuenta si tiene agua o alcantarillado, o si le da el tiempo por este o por aquel lado”. Y es cierto, lo único que parecen tener en cuenta es que existan escrituras de propiedad, de lo que sea, campo o casa, corral o bancal; luego se meten al frangollo se hinchan de trabajar y al final le sacan luz a cualquier tenada en la que apenas si podía vivir el ganado; eso sí, de momento se saben todos los trucos: los albañiles sin licencia que les cuestan menos, los chapuceros de todas clases, las tiendas, en fin todas las cosas. “Fíjate, nos comenta Antonio, que llevaba yo buscando un cañizo yo qué sé los años... y ahora viene ‘éste’ y en tres días lo tiene en la puerta del cortijo, y por cuatro perras”. “Ahora esta gente es como es” sentenció Antonio visiblemente enojado. Y nos contó que el inglés había aceptado más que gustoso su ofrecimiento de que utilizara cuando quisiera el agua del aljibe, y que así lo estaba haciendo hasta que un día, durante la labranza, vino al cortijo a echar una mano Andrés, el hijo menor de Antonio, con su tractor, y que se le ocurrió dejarlo en la explanada que compartían los dos cortijos, el de Antonio y el del inglés, pero por lo visto a éste le pareció que ocupaba más su parte que la otra, de manera que lo amonestó diciéndole que aquello no era un

---

<sup>138</sup> En realidad no se trata estrictamente de un aljibe, pero valga esta aclaración de etnografía material para dar cuenta de un sistema especial que tiene relación con ese gran elemento estructurador que es al agua: es una acequia entibada que al paso por la propiedad de cada vecino con derecho al aprovechamiento acuífero dispone una pequeña puerta, parecidas a las de un pozo o un aljibe, para satisfacer las necesidades de ese usuario.

aparcamiento y que en todo caso era una propiedad privada. Claro, Antonio no lo contaba de forma tan aséptica, y adornaba con improperios e insultos internacionales la actitud de su vecino. Esa misma tarde la portichuela del aljibe de marras tenía una nueva cerradura y un nuevo candado.

La avalancha de ingleses –y últimamente también de otras nacionalidades- que desde hace unos 3 o 4 años [1998-1999] se nos ha venido encima abre al menos dos grandes interrogantes en lo que a los parámetros de mi observación respecta. El primero, que consulto constantemente con colegas más duchos en la estructuración de trabajos de investigación, es si se puede hablar de este asunto como de un fenómeno de alcance social más o menos relevante como para ser atendido como elemento de mi investigación. El segundo, si con las herramientas metodológicas tradicionales podré dar una idea del significado de dicho fenómeno, si es que lo fuera.

Aunque pudiera parecer una justificación más o menos oportuna, lo cierto es que quizás por la proximidad del fenómeno no contamos todavía con datos objetivos y fidedignos sobre el número de los que se han aposentado aquí, la adquisición y la cuantificación real de las propiedades adquiridas, la procedencia y la extracción social de los llegados, la dedicación laboral-profesional una vez instalados aquí, los ingresos y su procedencia. Todo es nuevo en este asunto, y se ha de contar además con los condicionantes propios del carácter de los que vienen. Y no estoy haciendo un alegato de la diferencia de carácter entre los ingleses y los españoles, en principio y en aras de la objetividad necesaria en este tipo de apreciaciones me conformaré con decir que las costumbres y la forma de plantearse y hacer frente a la vida son diferentes, sin juicios de valor (como digo, por lo pronto), sin plantear jerarquías valorativas.

Lo primero que empieza a dilucidarse en una aproximación exenta de pretensiones analíticas, es que los que han elegido esta opción tienen en España muchas más ventajas que en Inglaterra. El nivel y la carestía de vida, los servicios y la atención sanitarios, la adquisición de propiedades... todo les beneficia. Otra cosa bien distinta es la voluntariedad o no de esa elección. En los datos de la observación palmaria, es decir sólo de prospección de superficie, por utilizar la nomenclatura arqueológica, cabe destacar que aunque hay alguna sintonía entre los de aquí y los de allá, siempre hay por encima de esta

primera impresión otra subyacente, y puede que más importante, que los diferencia. Espero que de los ejemplos etnográficos más o menos literarios que yo proponga pueda llegar a colegirse alguna impresión que nos sitúe en una posición de inteligibilidad.

Los primeros en llegar resultaban ser, a los ojos de los de aquí, unos personajes extraños, sin lugar a dudas excéntricos, muy raros en su comportamiento y en las apenas vislumbradas formas de vida. Podía tratarse, una vez más, de otros en una larga moda/tradición de personajes solitarios enamorados del sol y del clima, incluso de costumbres y de la filosofía de vida de los españoles. Unos Gerard Brenan, Ian Gibson... y un montón más. Quizá resultara curioso que hubieran cambiado, si es que se trataba de eso, la magia del Albaycín, del barrio de Triana o de La Alpujarra, por estas latitudes semidesérticas y carentes de atractivo. Lo que fue un goteo más o menos intrigante se convirtió en una avalancha preocupante. A esta impresión contribuía poderosamente el hecho de que los ingleses adquirían propiedades –siempre ha sido la única constante apreciable en este fenómeno- en los sitios más inhóspitos, abandonados, inservibles para la labor, descuidados, arruinados, en muy malas condiciones de habitabilidad, a todas luces poco convenientes.

Abundo sobre esta cuestión porque precisamente quiero señalar una de las primeras impresiones cualitativas: la preferencia por sitios que nadie querría, acentúa la influencia primero sobre la economía y después, pero de una manera muy profunda, sobre el imaginario de los de aquí. La alteración de la preferencia por los sitios habitables y de producción, la nueva disposición y distribución en las obras de reforma y adecuación, el desprecio por el agua, fundamentalmente, pero también por los demás servicios (alcantarillado, luz, accesos), producía una desestabilización de parámetros fuertemente arraigados en las formas autóctonas y el simple hecho de ponerlas en tela de juicio, de cuestionarlas, ya supone una reacción importante. La primera de estas reacciones fue la de vender, sin tasa, como si verdaderamente fuese una ganga, vender sitios sin valor y sin interés ni aprovechamiento, a buenos precios, al contado y sin demasiados problemas.

La cuestión de los ingleses es una realidad inaprensible, por lo pronto. Puede que la todavía falta de perspectiva la haga así. Lo cierto es que los ayuntamientos de la zona no tienen idea exacta del número de europeos –generalmente ingleses, pero también de otras nacionalidades- que se están estableciendo en sus términos municipales. Hoy he dado

una vuelta por las Ramblas de El Saliente, Oria, Albox y Olías; había quedado con Anna, una de las primeras que compró, hace unos cuatro años, una casa. Ella es una de las que se ha dedicado a las transacciones entre los propietarios de aquí, que venden cualquier cosa y los de allí, que también compran lo que sea. El paisaje, desértico y surcado de cauces secos de ramblas y arroyos, se va poblando de obras de construcción y de habilitación, más bien de recuperación, de ruinas de cortijos y de tenadas del ganado, algo que hasta ahora era totalmente impensable. Cuanto más apartado, inaccesible, desértico y falto de servicios es el sitio parece que mejor para los compradores, que lo que quieren es precisamente eso. Hoy, también, me comenta un amigo, bancario en Oria, que se ha pagado por un corral en ruinas 11 millones de pesetas, o lo que es lo mismo 66.145 euros. Lo anecdótico, y lo significativo del caso es que el vendedor había comentado que con sólo 3000 euros ya le parecía pagar un disparate.

Mi interlocutora, Anna, me ha fallado. Ha optado por las formas que ellos tanto critican de los españoles, y de otros, y no se ha presentado a la reunión. Yo pensaba que quizá la tradicional flema inglesa y su puntualidad legendaria se resentían en estos sitios donde los calendarios y los horarios han tenido muy poca importancia en la vida de los hombres y de las mujeres. Con esto de la avalancha de ingleses que se nos está viniendo encima sólo se puede especular, repito que por lo pronto. Habrá que pensar que se trata de un buen destino, en el estado actual de cosas, inmejorable: sol, atención sanitaria de lujo, bares sin tasa ni horario de cierre, bajo nivel económico de vida, precios irrisorios (para ellos)... no nos cuadra demasiado esa decisión, que suponemos que han tomado ellos conscientemente, de dejarlo todo, es decir, familia, conocidos, trabajo, formas de vida, etc., y venirse a emprender una nueva vida aquí, en un secarral. Eso mismo, esas preferencias supuestas en su elección es lo que más nos une y nos separa. Sol, tranquilidad, lejanía.

Los antropólogos que somos, y en general todos los observadores sociales, reventadores de imaginarios, utilizando como metáfora el famoso dicho de Mallarmé, ‘destripadores de poemas’, tendríamos que irnos a Inglaterra una vez conocida alguna de las regiones de procedencia de nuestros nuevos vecinos y diluirnos en sus imaginarios para entender qué les trae aquí. No voy a abandonar esta idea del antropólogo como rompedor del poema de la imaginación porque es cierto que arrojar luz, luz empírica, sobre un hecho social lo priva a la vez de todos los recorridos imaginativos de la mayoría de sus

protagonistas y/o antagonistas. En tales casos, el antropólogo debe dejar primero constancia de ese caudal subterráneo que es la imaginación, la fantasía, la fábula y la creatividad alegórica: los territorios ideales de la acepción mítica del mundo; y después desentrañar lo que él llama verdad y realidad, a base de cuantificar, de exponer el reverso de las cosas, de enseñar y mostrar nuevamente las evidencias (quizás sin comprender demasiado bien que muchas veces se renuncia a drede a las evidencias). En este caso –el que vengo llamando de los ingleses–, se produce una doble perspectiva de lo que Mary Douglas llamó ‘significados implícitos’. Lo que además, y desde mi punto de vista, constituye todo un reto para el sistema pericial etnográfico, y para demostrar una vez más la eficacia de sus herramientas metodológicas. De una parte, los ingleses que arriban se encuentran con un panorama social que apenas conocen de sus temporadas de veraneo, pero ahora lo ven en toda su contundencia y extensión y también con toda su crudeza; y de otra parte, para los vernáculos se atisba una experiencia de vecindad absolutamente nueva, pero a la vez inaudita e inesperada, y desde ese punto de vista, forzada. El primer enfrentamiento, no en su sentido bélico, es de voluntades: unos se mueven por su propia voluntad, los otros reciben sin habérselo propuesto, es decir, sin depender de su voluntad. Para estos, la historia se repite, como tantas veces en los últimos siglos, los acontecimientos nunca han dependido de sus voluntades, de lo que ellos hubieran o no querido. Este asunto, aunque no lo parezca, reafirma su tradicional determinismo, su siempre presente fatalismo. Yo invierto mucho de mi observación en intentar comprender qué imaginan unos de otros.

No utilizo el término de ‘los ingleses’ como un genérico despectivo, como aquellos que tanta literatura costumbrista –y, últimamente, ‘mitológica’– que tanto eco tuvieron en otras épocas en nuestro país: las suecas, los moros o los franchutes, pongo por caso. No, no se entienda aquí una relajación del necesario rigor expresivo. Digo los ingleses porque lo son; y quizá mi utilización del patronímico con el artículo sí sea una concesión a la voz popular, que los menciona de esa manera. Bien, los ingleses son muy suyos para sus cosas, esta es la impresión más generalizada. La irrupción en estas comarcas, relativamente lejanas de la costa (unos 60 o 70 km. en línea recta, que representa unos 100 a 120 por carretera) es una consecuencia del crecimiento del turismo de lo que pudiéramos llamar segunda residencia o turismo vacacional de temporada de personas mayores (tercera

edad)<sup>139</sup>. A medida que ese turismo de residencia y larga temporada iba extendiéndose hacia el interior, si bien no separándose en exceso de la costa, las posibilidades de ocupar otras zonas, como es lógico, iban creciendo. Los ejemplos más inmediatos son la construcción de la llamada Ciudad Quesada, en las inmediaciones de Torrevieja (Alicante), en las cercanías del Puerto de Mazarrón, donde se ha construido una nueva ciudad de unas 6.000 casas aproximadamente; y, algo anterior a los casos mencionados, el ejemplo de Bédar y Turre, en las proximidades de Mojácar, en Almería.

Este nuevo turismo se extiende diariamente; es decir, cada día hay alguna novedad: una nueva llegada, otra adquisición, una propuesta de compra, un aviso, etc. Las últimas noticias son las de compra masiva de casas-cueva en la comarca del norte granadino, Orce, Galera, Huéscar y otras poblaciones. El fenómeno, absolutamente reciente en la comarca geográfica que yo propongo como referente de mis consideraciones etnográficas, pues todavía pueden identificarse los verdaderos pioneros de esta oleada asentados aquí en 1998, tuvo como característica de esa primera llegada la adquisición de propiedad, requisito que todavía hoy sigue siendo principal. Todos los ‘pioneros’ indefectiblemente compraban alguna propiedad, fura la que fura y en las condiciones en que estuviera: pequeñas tenadas del ganado en desuso, corrales abandonados hace tiempo, cortijos prácticamente en ruinas, las eras próximas a las viviendas rurales, y lógicamente también cortijos y casa de labor en buen estado. El segundo paso fue la entrada en las pequeñas poblaciones, hasta entonces sólo habían sido objeto de preferencia lugares apartados o pequeñas aldeas muy mal comunicadas y lejanas de los centros poblacionales de alguna importancia. En la mayoría de los casos lo primero que hacen es construir sus viviendas respetando los restos de la anterior obra, independientemente del estado en que se encuentre; esta tendencia cambió rápidamente hacia la adquisición de viviendas en mejor estado, tanto viviendas solitarias en zonas rurales, como en los pequeños cascos urbanos de las poblaciones de la zona. Casi todos añaden a sus viviendas otras partes, habitaciones, con condiciones para poder ser realquiladas a otros compatriotas que puedan venir más esporádicamente, añadiendo cuartos de baño y otros servicios ex profeso para esta función.

---

<sup>139</sup> Según la terminología que Klaus Schriewer utiliza en su estudio *Neue Heimat Spanien* de próxima aparición editorial, para el primer caso; y, en el segundo, los términos propuestos por Antonio Aledo y M<sup>a</sup> José Rodríguez en su extensa investigación sobre este tipo de turismo en el levante español, cuyos resultados fueron leídos en las IV Jornadas de Antropología UCAM, y que se publicaran también próximamente.

En ningún momento ha sido fácil una estimación del número de estos nuevos turistas adquirentes de propiedad, pero cuando ya eran suficiente y socialmente visibles ha comenzado a darse otro nuevo giro cualitativo: empiezan a llegar lo que podríamos denominar la rémora de ese movimiento social de carácter económico. A rebufo de la llegada masiva de nuevos turistas-propietarios ingleses han ido entrando otros individuos que aprovechan el nuevo estado de cosas, éstos últimos no adquieren, por lo general, propiedad, pero traen sus coches-furgonetas y pequeños camiones, sus herramientas y aparatos de trabajo y realizan pequeños arreglos para aquéllos. La red se completa, por el momento, con bares y *pubs* que ellos mismos regentan y utilizan.

Dentro del grupo de pioneros se encontraban Tina y Anne, una con casa en El Margen de Oria y otra en El Contador, una aldea de Chirivel (ambos en la provincia de Almería). Las dos, con sus acompañantes, dispuestas a trabajar en lo que fuera, y de hecho lo hicieron en la recogida y envasado de lechugas, pero pronto advirtieron que había un buen negocio en la oferta de propiedades para ser compradas por sus paisanos en Inglaterra. Y así montaron las primeras agencias de propiedad, que inmediatamente proliferaron hasta cambiar la tónica general de los negocios relacionados con el comercio en toda la zona. Hoy, excepto algunas de estas agencias, la mayoría son ilegales. Lo curioso de todo este proceso es que ‘tratantes’ y corredores de propiedad autóctonos no han podido –salvo muy escasas excepciones- entrar en los circuitos de mercado controlados por ellos mismos.

La dinámica vuelve a cambiar apreciablemente en los últimos meses: los posibles compradores allí saben que comprar a través de sus propios compatriotas (ingleses) les sale notablemente más caro que si compran directamente. Es decir, claramente las ganancias por intermediar son excesivas, en muchos casos equiparan el precio al poder adquisitivo inglés, lo que es un verdadero disparate (a este respecto, las numerosas agencias siempre se han mostrado muy reacias a mostrar los folletos de ventas y otras propagandas que preparan para su distribución en Inglaterra). De manera que los más avisados vuelven a comprar propiedad sin la intermediación de otros ingleses que hacen las labores de agentes de la propiedad, y se vuelven a ver, a la orden del día, los tratos directos entre vendedor-propietario y comprador (**foto 37**). Los mercados semanales se han convertido en una enorme agencia de compra-venta de propiedades inmobiliarias: los lunes en Cúllar, los martes en Albox, los miércoles en Baza, los jueves en Partalooa o Taberno, los



viernes en Chirivel, los sábados en Vélez-Rubio, los domingos en María y en Oria... y también en el momento y lugar preferido para ‘contratar’ albañiles, carpinteros, fontaneros, electricistas, etc. Pronto han aprendido el mecanismo de los tratos, el ‘regateo’ y el chalaneo.

La extracción social-económica y la procedencia, y sobre todo los motivos de su elección, son plurales y diversos. Ya no se trata sólo de aquel estereotipo de jubilado europeo que, sobre todo en parejas o matrimonios, enamorados previamente del clima, el sol y el paisaje españoles –y también, por qué no decirlo, de las gentes y costumbres- adquirirían una segunda residencia en nuestro país aprovechando la ventaja del desnivel adquisitivo que se producía entre éste y sus países de origen, en mayor medida hace unos años. Dentro de la insondable ‘prudencia’ que caracteriza la flema inglesa para hablar de estos asuntos, sean propios o ajenos, puede detectarse en las conversaciones con ellos que los motivos que los traen son diversos, pero que las situaciones económicas y familiares que se daban antes de la partida son a tal punto plurales que resulta complicado establecer unas constantes en este punto.

Para acabar de redondear este nuevo *boom* pluriétnico y multicultural está el contrapunto de los ciudadanos europeos del Este: polacos, yugoslavos, de los antiguos estados soviéticos, rumanos, etc. A los que se añaden los inmigrantes que catalogamos como económicos, fundamentalmente sudamericanos y magrebíes. No quiero decir que esta nueva conformación trastoque los fundamentos de la estructura social, pero sí tiene clara repercusión en los rasgos representacionales y simbólicos de la cotidianidad, en eso que en ciencias sociales llamamos el imaginario colectivo. Sobre todo, a mi entender, por una característica clave: la rapidez con que se están produciendo esta nueva serie de acontecimientos. Es algo así como si a los naturales de estos lugares les hubiera cogido tan desprevenidos que no hubieran tenido tiempo de asimilar el efecto social de este nuevo fenómeno y todo vaya entrando precipitadamente a formar parte de ese imaginario.

Esta situación, claramente necesitada de una profunda dedicación etnográfica, constituye sin lugar a dudas un interesante reto para la antropología y para la confirmación de fiabilidad de las nuevas propuestas de ésta en la observación socio-cultural. Las ‘versiones’ personales de los actores sociales sobre este nuevo fenómeno son en principio precipitadas. De algún modo no ha habido tiempo material de interiorizar un criterio. De

manera que lo que recojo mediante ese mecanismo tan caro a la antropología de todos los tiempos que es la impresión de los informantes, el pulso social, es enormemente disperso, improvisado. Las imágenes que la ‘gente’ compone de esta situación novedosa no tiene patrones –esas topologías estructurales que tanto nos acomodan y complacen-, carece de respuestas homogéneas. Cada cual está modelando una idea que es más que nada un conjunto de imágenes, y como tales imágenes, cambian a merced del más pequeño matiz que les incumba. Es un bombardeo de pequeños elementos tan continuo, cambiante y novedoso que no reifican un criterio sosegado, con el tiempo necesario para se elabore mentalmente una idea complaciente, o más bien acorde consigo misma. La coherencia, el juicio deliberado, el sentido común, la lógica relacional, sufren un avasallamiento de la multitud de rasgos atropellados que luchan por hacerse un lado en ese campo psicológico y personal que de un modo u otro guía la conducta, las respuestas éticas ante la vida. Hay algo que trasluce especialmente de las conversaciones con la gente, y que ya he comentado con anterioridad, si bien conviene volver a matizar: en general no se tenía conciencia de que estos paisajes, estos sitios tuvieran tanto atractivo para estas personas que se interesan por venir. La percepción de nuestro propio paisaje no hacía concesiones a la belleza sino todo lo contrario. El terreno árido, la escasez de agua, la lejanía de los centros de referencia para el turismo, o de los núcleos con ofertas culturales interesantes, no les han parecido nunca a los naturales algo atractivo.

Un día (mayo de 2002) pateaba yo la Rambla de El Saliente como muchas veces había hecho y sigo haciendo, esperando encontrar alguna conversación relevante o algún elemento para la reflexión, me acompañaba mi esposa. Pronto vimos, el territorio es especialmente apto para eso, a un hombre en la huerta y pusimos rumbo hacia donde él estaba. Miguel, que así se llama el personaje en cuestión, renegaba de unos pequeños paratos (una especie de abancalados muy deteriorados tan alejados de las acequias que no valen para regadía y tan pequeños y dispersos que tampoco son aprovechables para los cultivos de secano): “Esto no vale más que para criar bojas y para quitarte la vida. Esto no lo quieren ni los ingleses. Antes, cuando la gente estaba tan necesitada, las cuatro chumberas daban algo –fatigas más que otra cosa- pero ahora... ‘na’”. Ahí quedaron las cuitas de Miguel, y nosotros nos fuimos andando hacia unas viejas escuelas rurales ya en ruinas, en cuyas proximidades está unos de los primeros cortijos que fueron comprados y habitados por ingleses en la Rambla. La casa estaba, como casi todas las que compran, en obras aunque ya tenía habitantes. Por debajo de la casa había dos o tres paratos que supusimos habían entrado en la compra del cortijo, en uno de ellos, de unos cuarenta metros cuadrados, un par de viejos almendros, algunas retamas y unas cuantas paletas

de chumbos, los residentes habían arreglado primorosamente un rincón, con una pequeña mesa de lectura, un sillón de jardín y una minúscula estantería en la que podían verse algunos libros. La estampa llamaba poderosamente la atención, independientemente de que nosotros viniéramos de un contraste de visiones tan radical. Habían logrado crear un ambiente recogido y atractivo, que invitaba a sentarse a la sombra escasa del almendro y leer. La puerta a la reflexión que provocaba aquella disparidad de imágenes se abrió de par en par; la consideración de formas tan distintas de imaginar, en contraste; el tambaleo que supone para unas firmes convicciones encontrar otras no menos firmes pero absolutamente diferentes; el enfrentamiento de entendimientos...

El panorama de la precipitación de imágenes es idéntico para los que llegan. A ellos, en su construcción mental de la nueva realidad que les toca vivir, les sucede un tanto de lo mismo: los estereotipos y las imágenes que habían creado tantos años de relaciones turísticas no les sirven para nada, porque los referentes de relación no son iguales, en realidad, con los que se encuentran ahora tienen muy poco que ver con aquéllos. Sus impresiones son por fuerza de naturaleza distinta, pues ellos han decidido, en la mayoría de los casos, emprender una nueva vida, y de alguna manera esperan una pequeña revolución en sus vidas; digamos que se arriesgan a un choque cultural y relacional para el que vienen, en cierta forma, preparados.

Esta nueva interrelación, en la que se están poniendo a prueba una enorme diversidad de rasgos que definen una relación, la naciente interacción simbólica, la obligada convergencia de formas, imaginarios y maneras tan distintas de ver el mundo, inauguran un nuevo campo de experiencias sociales que, para la antropología, a la que cada vez más abiertamente preocupa más la naturaleza de las relaciones que su propio muestrario de cristalizaciones diversas, constituye, como he dicho, un verdadero reto.

Hay una imposibilidad fáctica de manejar y conocer datos fiables y cifras reales. La libre circulación de ciudadanos europeos hace muy difícil un control administrativo, sólo los que necesitan certificado de residencia, por cualquiera de las circunstancias que puedan concurrir (escolarización de los niños, atención sanitaria, registro de la propiedad, trabajo, participación política, etc.) en su decisión, quedan reflejados a efectos administrativos. Los ayuntamientos solo tienen control sobre los que de manera deliberada acuden a formalizar administrativamente su situación. Una cosa destaca de este asunto, estos 'inmigrantes' están dispuestos, y lo verbalizan cuando es necesario, a aprovechar lo positivo de sus países de origen y lo que el nuestro les brinda. Esto provoca

más incultración y menos transparencia, que se añade a su ya secular reserva en este tipo de asuntos.

Por donde más fácil resulta una posible relación de convivencia con visos de normalidad es en la convergencia de necesidades comunes, y no sólo de necesidades sino también de aficiones o de cualquier otro aspecto que acerque y evidencie esas dimensiones tan humanas que admiten demasiada diversidad. Cuando se lleva a los niños a la escuela, cuando se coincide en el mercado o en el bar, cuando en definitiva se atenúan los resortes mentales por los que alguien puede considerar a otro extranjero, cuando se supera el egoísmo aborígen, es cuando puede descubrirse la naturaleza desnuda de las relaciones interpersonales. Evidentemente el idioma es un problema, no permite la conversación fluida y obliga a una comunicación más gestual y en muchos sentidos más tónica, pues hay que hablar casi únicamente de obviedades. Se produce, a partir de ahí, un curioso haz de recursos comunicativos especiales. Los ingleses, al contrario que los llegados de otra procedencia, como lituanos, ciudadanos de la antigua Yugoslavia, eslovenos, etc., que se desenvuelven pronto en español, están muy poco dispuestos a cambiar de idioma, tiene claramente una idea del inglés como óptimo y generalizable, con la seguridad de que interesa más a los propios de aquí aprender inglés que a ellos dominar el castellano. Esto se ha convertido en un gran laboratorio de observación de las claves de aprendizaje de una lengua a través del conducto del habla, y los casos que se presentan son –además de extraños, inéditos– muy reveladores para el lingüista. Los pocos ingleses que se aventuran en el idioma de acogida lo hablan con el acento característico de esta zona y lo usan según su característica principal, que es la dialectológica.

El habla en estos territorios tiene sus peculiaridades fonéticas, parecidas a las del resto de Andalucía Oriental, casi la totalidad de la Región de Murcia y el sureste de Castilla La Mancha, que pueden resumirse en la desaparición de la ‘d’ en las sílabas finales (‘comía’, por comida; ‘regá’, por regada; ‘to’, por todo, etc.), en la apertura desmesurada de las vocales, fundamentalmente la <a>. Pero es, de forma clara, la peculiaridad dialectal la que caracteriza, por encima de la fonética, el habla de la zona. Esto es, la pronunciación parcial de las palabras; el uso abundante de términos dialectales, anacrónicos y desaparecidos ya del diccionario; ciertas formas sintácticas muy peculiares y el uso sistemático de incorrecciones (‘me se’, por se me; la utilización incorrecta de la 2ª persona

del plural en los pretéritos de la 1ª conjugación: ‘andemos’ por anduvimos; ‘lleguemos’, por llegamos; etc.)<sup>140</sup>.

Esta nueva ‘operación’ comunicativa, con ser sociolingüísticamente muy interesante no es un motivo central de estas páginas, pero no quiero dejar de comentar esta serie de peculiaridades apuntadas más arriba, pues es un rasgo más (un herema o un conjunto de heremas) de este trastrocamiento de las conductas culturales, y si no llega a tanto, si que ha provocado un cuestionamiento de ‘seguridades’ culturales y sociales que hasta ahora no se había producido.

El reto del que hablaba con anterioridad no es otra cosa que instalarse en la complejidad de esta perspectiva relacional que acaba de abrirse con la llegada precipitada de ciudadanos de ‘casi todo el mundo’. La superficie de estos nuevos ensayos de interculturalidad no depara casi ninguna sorpresa; más allá de la anécdota más o menos exótica de un campesino intentando enseñar una fórmula de saludo imposible a un inglés idiomáticamente blindado, como el buen acero de su país; o cualquier otra estampa que pasa al inventario costumbrista con la misma rapidez con que después desaparece de él, la superficie formal, como digo, carece de interés, salvo en el nuevo folclore que se recrea en las conversaciones intrascendentes del bar.

La verdadera procesión se instala en la velocidad con que tienen que trabajar los conductos mentales que alimentan el imaginario. Este fenómeno de la llegada masiva de ciudadanos del mundo ha venido a confirmar y a desmitificar a un tiempo algunas de las seguridades que la televisión había implantado en el terreno ilusorio general con visos de realidad.

Varias han sido, me atrevo a pronosticar, las pequeñas revoluciones perceptivas de los tiempos modernos en esta parte de la geografía nacional. La primera fue el mito de la emigración (si obviamos, lógicamente, el impacto de la guerra, su aureola de fatalismo inevitable, como el destino de los pueblos, y sus consecuencias innumerables, inagotables: el hambre, la picaresca, la tragedia de los desheredados y de los perdedores...). La emigración se justificaba a sí misma en las historias orales de los pioneros de finales del siglo XIX y el primer tercio del pasado siglo XX, aquellos intrépidos que se embarcaron

---

<sup>140</sup> Para más información sobre estas peculiaridades dialectales ver los trabajos de Gregorio Salvador sobre las hablas en la zona, y especialmente “El habla masculina y femenina en Vertientes y Tarifa”, un verdadero compendio de sociolingüística.

para Brasil y Argentina, incluso para Cuba, que quisieron ser indios ricos y filantrópicos y sólo dejaron un reguero de primos y de parientes desperdigados por la geografía americana, y para siempre desconocidos. Pero su ejemplo de aventureros alimentó el desaliento de los destartados trenes de los años cuarenta y cincuenta cargados de labriegos analfabetos y de mano de obra barata y fiable para Suiza, Alemania y otros países 'ejemplares'. La decisión era clara, cambiar el hambre por la incertidumbre. Esta primera revolución nos dejó a todos emparentados con Cataluña, Valencia, Francia...

La segunda sí fue una gran revolución, perceptiva, como la entienden los filósofos y los expertos en comunicación: la televisión. Definitivamente, el nuevo imaginario mental se reifica a partir de la televisión como 'verdad' incuestionable, y esa premisa en términos tan contundentes ha ido desarrollando un referente de certeza más que de recelo, como hubiera tenido que ser a medida en que la televisión degeneraba, como resulta ser evidente, hacia fórmulas 'basura'. Sólo ahora hay un ligero cuestionamiento sobre la basura televisiva, sobre todo en lo que se refiere a la programación sobre testimonios de 'rarezas' sexuales, malos tratos, y otras lindezas en las que unas personas aparentemente 'normales' cuentan también aparentes intimidades que dejarían, y dejan, estupefacto al más ajeno de los telespectadores. Pero quizá demasiado tarde llega este asombro. La gente, según mi observación, no se cuestiona que sea la propia televisión la que programa basura, se cuestionan el testimonio de los que allí salen, dejando intacta la credibilidad de ese objeto de culto irrefutable que es ese aparato maravilloso capaz de transportarte a través del mundo sin moverte de tu cocina.

La tercera revolución es, desde mi punto de vista, bifronte: la operatividad del Estado subsidiario, la entrada en Europa y la libre circulación de sus ciudadanos (si bien esa circulación prácticamente sólo se produce en un sentido, hacia aquí). Estos procesos han venido a proyectarnos como una nación rica, que admite y necesita mano de obra inmigrante, el primer síntoma; que resulta ser un destino óptimo para un montón de ciudadanos europeos. Especialmente este último trastrocamiento perceptivo –la tercera pequeña revolución- tiene unas coordenadas de presencia social menos impactante pero no por ello menos importante, pues predispone directamente para el mundo moderno y rico.

Me llama la atención poderosamente, de entre los comentarios más o menos explícitos que provoca la 'invasión' de extranjeros, uno que tiene que ver con la contenida

explosión del imaginario erótico; podría definirse como una segunda oleada de las, en aquel tiempo de *boom* turístico de los setenta en España, llamadas ‘suecas’, claramente un apelativo genérico con un contenido libidinoso muy especial. La entrada de extranjeros, cuanto más de procedencia tan diversa y de tipología tan variada, parece espolear o al menos renovar el imaginario erótico. Ese mundo paralelo, tan contundente y real como el ‘visible’, de carácter heteróclito, secreto y voluble, de reminiscencias freudianas y que tiene diversos e intrincados campos de presencia.

A ningún observador de lo social escapa las dificultades que han rodeado siempre la ‘descripción’ de esta vertiente cultural y de enorme peso social que es, por definirlo sin compromiso, lo sexual. Los referentes en la ciencia social son cada vez más ‘arriesgados’ y también más significativos. Desde los trabajos de enjundia antropológica de Margaret Mead al nuevo estallido de tipología sexual moderna, pasando por las propuestas foucaultianas, situarse en el centro de la vorágine de deseos y pasiones ha sido un terreno, al menos, delicado. Los propios observadores en su trabajo de campo no estaban libres de caer en la trampa psicológica del sexo.

No pretendo hacer aquí un trabajo de psicología sexual, de las profundas zonas irracionales del comportamiento sexual y de su gemelo, todavía más poderoso, el imaginario. Sin embargo, no puedo seguir obviando, sea en aras de lo políticamente correcto (lo cual creo dudoso) o por no subvertir demasiado las buenas formas etnográficas que se quedan respetuosamente en la superficie de los hechos sociales, ese mundo disímil, sumergido bajo las formas de cortesía y extremadamente vigoroso, que es no ya el sexo, sino el despliegue de imágenes y fantasías sexuales, y la inopinada influencia que éstos tienen en la relación cotidiana.

Partamos de un hecho evidente: hay un buen número de mujeres de los países del Este europeo que encuentran un camino de legalizar su situación de extranjeras en nuestro país casándose con españoles. Esto ha provocado un sinfín de situaciones ‘extrañas’, primero por una elevada ruptura matrimonial que ha provocado, y después porque ha subvertido un antiguo orden de costumbres impuestas en estas zonas: la soltería (y de forma parecida, la viudez). Ahí, no obstante, no se agotan las posibilidades del juego imaginario erótico.

Las respuestas al estímulo erótico –social (?)- suelen ser muy diversas, no hay un patrón ni un estereotipo. Son personales, que se metamorfosean hasta mostrarse irreconocibles en el contacto comunicativo social; o son pertenecientes al juego expresivo cotidiano que se filtran al mundo psicológico interior con intensidad desigual. Hay fórmulas eróticas expresivas para alegrar una conversación; hay que guardar a veces, muchas veces, la debida prudencia; pueden aparecer como confesiones sinceras, como aberraciones o como simples anécdotas. Y sobre todo, hay que conservar la estricta impermeabilidad entre el sector masculino y el femenino en esta cuestión.

### **El desastre demográfico. Demografía, punto cero**

Una de las grandes paradojas de nuestro tiempo se resume en las alarmantes cifras del crecimiento desmesurado de la población mundial frente al más que preocupante estancamiento demográfico de los países ricos. Las previsiones de las consecuencias de la enorme descompensación entre unas partes y otras del planeta son absolutamente desorbitadas, en principio por un ajuste sencillo de cuentas: si los que menos recursos tienen y explotan, los más pobres, son los que más crecen y por el contrario los más ricos están situados en su práctica totalidad en el crecimiento cero, la nueva relación de fuerzas tiene que sufrir un reajuste sin más remedio traumático.

Particularmente, pienso que ese gran fenómeno (conformado como es lógico por la convergencia de otros muchos) que repercute en el mundo entero y del que se nos viene avisando como futuro ineludible de la globalización o la mundialización tiene mucho que ver con esta relación extrema e inaudita del crecimiento demográfico mundial. Al final los países ricos tendrán su despensa, su fábrica (materias primas y primera fase de manufacturación de recursos) y su cantera de mano de obra en la parte subdesarrollada y pobre del planeta, y también lógicamente las nuevas formas de control de este estado de cosas tendrán que ser adecuadas a las nuevas necesidades. Hasta ahora ‘vamos muy bien’ puesto que la información y los servicios están bajo nuestro control. Las viejas mecánicas se repiten: la mejor forma de control sobre los crecimientos demográficos es la de mantener



un estado de ignorancia y de idiotez muy bien cuidado. El miedo del mundo occidental es que se produzca el despertar de los jóvenes de los terceros mundos, y a la vez podría ser una de las soluciones posibles de esta descomposición de los mapas demográficos mundiales. Me refiero a la solución que pasaría por hacer real el sueño de supervivencia de las zonas por un desarrollo *in situ* de los recursos y su parte de gestión correspondiente y desmitificar la pesadilla de que sólo en los países ricos es posible sobrevivir. Es decir, lo que siempre se ha venido barajando como la gran solución y que nunca hemos sido capaces de llevar a cabo: una nueva re-partición de los recursos y de la riqueza para todo el planeta, racional, equilibrada y humana, lo cual es incompatible con la idea capitalista de enriquecer a una élite, que gestiona y controla, con la esperanza de que ese crecimiento repercuta también en todos los demás. Es decir el equilibrio no se consigue por repartición de recursos y trabajo sino por puro crecimiento del volumen que genera riqueza y por tanto, de alguna forma, riqueza para todos. El modelo, como hemos visto, aun siendo único, fracasa.

La globalización es entonces todo eso que enumeramos como características, la reducción de las distancias, la velocidad de la información, el acceso posible de todos a la cultura, la mundialización de recursos, la gran política económica común, etc; pero todo junto es también la forma en que el capitalismo se expande y sobrevive.

En los bordes sociales –tal como yo califico los lugares y ‘no lugares’ en los que llevo a cabo mi observación- donde se contemplan desde una suerte de lejanía aparente estos enormes cambios que caracterizan a la sociedad actual, el problema del *parón* demográfico es uno de los que resulta más desconcertante. Se asocia perfectamente el fenómeno restrictivo de nacimientos al enriquecimiento general y al hecho de la mayor independencia y autonomía de las mujeres, pero no acaba de entenderse cómo un menor número de individuos, que además deberían ser jóvenes, o la necesaria renovación social y el sentido verdadero del término reproducción, no se produce en su relación lógica con el crecimiento y el desarrollo económico. Verdaderamente se ve la restricción de nacimientos como una forma de paliar males económicos, en la puesta en práctica de un mecanismo natural y por otro lado de lógica aplastante: si el campo se mecaniza, desaparece la pequeña economía doméstica ligada con él, la producción manufacturada es cada vez menor y los recursos escasos, la medida más racional es evitar nacimientos y así familias con gran número de miembros y bocas que alimentar. El elemento desconcertante de este silogismo,

de esta argumentación, es que es el periodo de más crecimiento económico, de más enriquecimiento y de mayor calidad de vida. Tengo la sensación de que han coincidido dos contingencias histórico-sociales sin solución de continuidad: la restricción obligada que se produjo en los años de la posguerra que arrastró un descenso significativo del índice de nacimientos, y los cambios producidos en la nueva sociedad, una de cuyas características es, como vengo diciendo, la reducción del número de nacimientos. Lo único que sucede es que estos dos argumentos son en principio y en apariencia contradictorios, y ese es el motivo de ese desconcierto que he señalado más arriba.

Esta contingencia social del descenso –alarmante siempre pues presupone el inicio del agotamiento de cualquier sociedad- de los índices de reproducción a la que se une el despoblamiento masivo de las zonas de tradición económica rural –agrícola y ganadera- ha provocado un fenómeno claramente identificable y más fácilmente definible. Estos bordes sociales se caracterizan por el envejecimiento de la población, por su reproducción casi cero y, añadido a todo esto, la tendencia evidente a la emigración a otros lugares de los pocos jóvenes miembros de esas partes de la sociedad. La situación puede ser pronto sintomática de los males de la sociedad moderna, pero curiosamente los síntomas de tales cambios no se dan primero en los sitios ‘calientes’, en los centros del huracán, sino que son estas liminalidades sociales los primeros indicativos claros de esas tendencias.

En buena parte, lo que yo defino como esa especie de desidia con que se afronta la vida, esa forma desconfiada y tan alejada de lo eufórico, esa suerte de resignación fatalista, de no esperanza, tiene mucho que ver con el descarnamiento del tejido social, que además se produce por su parte más vulnerable: la reproducción necesaria. Yo creo que lo que produce la angustia, el desconcierto y la inexplicabilidad de los cambios, no son éstos en sí mismos –que además ya son suficientemente importantes como para provocar esa sensación- sino la evidencia de la decadencia y el agotamiento social producido por su más clara causa, la no reproducción, la nula renovación de la materia social, que son las personas. Indefectiblemente la invocación de tiempos mejores, de un pasado sentimentalmente importante tiene que ver con ese mecanismo psicológico común de recordar cualquier tiempo pasado como mejor, pero también está impregnado hoy de esa desilusión del estancamiento demográfico y de la huida de personas de unos sitios deprimidos a otros de más atractivo y de más posibilidades.

En el terreno etnográfico se reconoce explícitamente este asunto; es un problema tan real que apenas caben matizaciones: de un control racional de la natalidad aplicado a un mal momento económico, se pasa de pronto a un desbordamiento de todo orden. La gente tiene sus motivos explicativos del caso, los suyos propios, pero resulta difícil entender cómo nos colocamos en ese ‘punto cero’ que significa reproducción nula y que aventura el final de la sociedad. Yo he dicho en numerosas ocasiones a lo largo de este texto que, contra lo que se pudiera pensar, en muchos aspectos los tremendos cambios sociales que caracterizan a nuestra sociedad tienen indicativos mucho más claros en las periferias del torbellino social que no en los propios centros de ese torbellino. Sencillamente, en un barrio de cualquier mediana o gran ciudad nadie nota, ni se refleja en la cotidianidad, que los colegios se quedan sin alumnos. El griterío del patio, el ajetreo de entrada y salida de los alumnos, los innumerables coches, privados y de transporte público, que se agolpan y se entorpecen entre sí en todas las puertas de los centros educativos. Pero también los parques públicos, los *macdonald* atiborrados de celebraciones, de ‘cumple’ y onomásticas, y cualquiera de los espacios que pueda servirnos como referencia y pulso de la población más joven. Nada trasluce del fantasma de la reproducción cero, del tan avisado estancamiento de la población y de la restricción alarmante de los nacimientos si no es por las noticias de la televisión y otros medios. Hay una especie de sensación generalizada de que no sólo todo sigue como era sino que además crece. La gente en estas ciudades de media y mayor población no tiene delante de sus ojos la evidencia de lo que oye y ve por televisión, de manera que acaba siendo, como tantos otros problemas –innumerables-, naturalizado este estado de contradicción y paradoja, algo así como la certeza de que todo permanece inalterable por más que todo indique lo contrario: esa suerte de inmunidad contra todo problema apocalíptico, que en realidad es más bien un simulacro de la estrategia del avestruz, en el que ni siquiera es necesario esconder la cabeza bajo tierra, basta con seguir atado a esa desconexión de lo real que sólo nos llega a través de lo virtual. Bajo la impresión generalizada de crecimiento –económico, urbanístico- se crea el espejismo de que también la reproducción social mantiene un ritmo adecuado.

La percepción es contraria en sitios donde el choque con la realidad es más sólido, en donde la interferencia entre lo real y lo virtual tiene menos protagonismo. Esas dos partes que veíamos como una ecuación, quedan sin sentido en estos sitios. El griterío de

los patios de colegio no reconforta el trágico sonsonete de los telediaris y los programas documentales. Por encima de las cifras alarmantes está la evidencia casi sensorial. Pero también toda esta serie de cosas es al fin y al cabo el epígono de un proceso que ha ido avanzando claramente. Antes que el griterío de los juegos infantiles en un recreo escolar ya habían quedado despoblados y desiertos los campos y tareas de jóvenes brazos. A todos les había dado tiempo a ver la reducción inquietante de las familias en sus miembros, escasez que además agudizó la emigración, la obligación de buscar otras metas que en la mayoría de las ocasiones no dejó de ser simple supervivencia.

Mi conceptualización de estos lugares sociales como una heterotopía de los bordes o de los márgenes sociales se basa fundamentalmente en la certeza del impacto desmesurado de los cambios en sus estructuras sociales, y como vengo diciendo no sólo entendida como su estructura empírica, la composición manifiesta de su morfología, sino que ese impacto afecta más y de manera más determinante al imaginario personal/social que se reifica a partir de las claves intelectivas, las que a la vez se moldean por influjo de los nuevos lenguajes (R. Simone, 1999). La invasión del lenguaje de la imagen, la nueva verdad universal que transmite la incuestionabilidad de la televisión como portadora de 'verdad', la eliminación de las distancias que viene propiciada no sólo por los modernos medios de transporte sino en mayor medida por los medios de comunicación, el precio que hay que pagar por la modernidad convertido siempre en una especie de traición a las seguridades personales, todos estos rasgos de la sociedad abierta (no en el sentido que le dio al término K. R. Popper, sino en el de 'rajada', a merced absoluta de lo imprevisible), desbocada, tienen más impacto en estos márgenes sociales por su propio efecto centrífugo que en los epicentros del huracán social, en la masificación de las megápolis. No se trata de un análisis del conflicto -o de los conflictos- social lo que trato de exponer aquí. Mi reflexión no busca revelar los componentes de una problemática social tal y como la estamos entendiendo en la actualidad: no son grupos marginales en el sentido conflictivo del término, no hay abandonos flagrantes de sectores sociales desprotegidos, no me refiero al desamparo, al abandono institucional que dicho sea de paso no deja de ser un grave problema ético de las sociedades avanzadas de nuestro tiempo y que reconozco como dilema más importante y trascendente del que yo describo en estas páginas. Definitivamente no hablo de un problema filantrópico, sólo intento observar y relatar cómo

el avance centrífugo social difumina sus márgenes pero no por ‘olvido’ sino por impacto directo. Tengo la sensación de vivir una imagen en la que la insaciable voracidad de un enorme monstruo se devora a sí mismo dejando, para ello, que partes de su anatomía, de su propio tejido, pierdan riego vital y así anestesiadas se conviertan en fácil alimento. No puede provocarme otra imagen la desesperanza del despoblamiento, del abandono de los jóvenes, pero más todavía de la extinción de las iniciativas, de aquello que yo he llamado aquí el impulso creativo, lo performativo social (el irrefrenable avance hacia la homogenización maquinal de la nueva sociedad de consumidores) (N. G. Canclini, 1995; A. Cortina, 2002). A mi, la melancólica mirada de una mujer mayor que escruta el horizonte donde se funden dos desiertos, el paisajístico y el poblacional, no me despierta nostalgias románticas asociadas al campo o al estamento rural: Yo creo que es la propia imagen de la más rabiosa ultramodernidad.

Va quedando un consuelo, también de términos paradójicos: las escuelas rurales –contando en ellas las de las pequeñas poblaciones- en las que desde hace al menos una década el equilibrio y la propia subsistencia es tan vulnerable, debido a esa serie de problemas que he enumerado y que son los mismos que provocan el grado cero de reproducción demográfica, han superado mínimamente su crisis con la llegada de inmigrantes cuyos hijos asisten a sus aulas. La escuela rural de Los Cerricos, y las de las poblaciones de Oria y Albox, y en menor medida las de Chirivel, Taberno, Vélez-Rubio, etc., han recompuesto su población escolar, en trance real de desaparición, con la llegada de inmigrantes. Son casi en su totalidad los ingleses –que como analizo en otro capítulo no es una inmigración de carácter económico, aunque esto último cambia de signo cada vez más claramente en la rémora de personas que acompaña irremediablemente a ese fenómeno-, pero también un buen número de personas procedentes de Europa del Este, y en un número poco significativo todavía los inmigrantes económicos de países suramericanos y del Magreb (éstos, todavía muy pocos). La escasa cantidad de elementos, su extrema vulnerabilidad y sobre todo la dependencia absoluta de circunstancias muy alterables, son las causas por las que no puedo establecer unos porcentajes cuantitativos aceptables. Pero, baste decir, que en un aula con unos 15 alumnos (que viene siendo la media de las pequeñas poblaciones comarcales), la incorporación de tres o cuatro hijos de inmigrantes supone un amplio porcentaje.

Veamos cifras relativas a la población escolar en una amplia franja de nuestro contexto zonal, en cuya recogida he huido conscientemente de la frialdad de los datos institucionales y me he dejado informar por los directores y jefes de estudios de los distintos centros consultados. Se trata de un muestreo no exhaustivo que nos va a dar una idea muy aproximada del estado general de toda la zona en estudio, admitiendo no obstante una visible disparidad de situaciones; y lo he basado en datos de la escuela porque al final me ha parecido la prospección más ventajosa y segura, en vista de que los ayuntamientos (como he indicado en el capítulo dedicado específicamente a la inmigración inglesa) no manejan cifras concretas, y en las instituciones sanitarias es mucho más difícil obtenerlas.

Estos datos son referentes sólo a la enseñanza primaria y quieren dar idea de un fenómeno extraordinariamente reciente, el número de alumnos hijos de inmigrantes en educación secundaria son todavía muy escasos.

INCREMENTO DE LA POBLACIÓN ESCOLAR CON HIJOS DE INMIGRANTES

Oria: una población que ronda alrededor de los 2000 habitantes, con un colegio público y algunas de sus aldeas están integradas en dos Colegios Públicos Rurales de la zona.

El número de alumnos es de entre 150 y 160 de los cuales unos 40 son hijos de inmigrantes y de éstos son ingleses más de un 70 %, los otros de Europa del Este y en menor número ecuatorianos

Albox: con una población de alrededor de 7000 h., tiene dos colegios públicos y gran parte de sus aldeas están integradas en un colegio público rural. En uno de ellos están matriculados, de un total de 350 alumnos, un 15 % de hijos de inmigrantes, predominantemente ingleses y algunos ecuatorianos. Según el director se prevé un notable incremento para este mismo curso a tenor de las solicitudes cursadas, que puede situar el porcentaje de estos niños y niñas en alrededor de un 20 %.

En otro de los colegios las cifras son muy parecidas. Y en el Colegio Público Rural “Bajo Almanzora”, de un total de 150 alumnos el 27 % son hijos de inmigrantes y de éstos más de un 60 % son ingleses. El director me confiesa que hace cuatro años [curso 1998-99] el número de estos niños y niñas era irrelevante.

Vélez-Blanco: tiene una población en torno a los 2000 habitantes y un colegio público, además de que dos de sus aldeas más pobladas integran el Colegio Público Rural. El centro tiene entre 150 y 160 alumnos y hay próximo a 20 de procedencia extranjera, entre los cuales predominan sin lugar a dudas los ingleses, aunque crece visiblemente el número de ecuatorianos.

Taberno: con una población de unos 1500 habitantes, el único colegio público tiene unos 80 alumnos entre los cuales entre 12 a 14 son de procedencia extranjera.

(Fuente: los propios colegios)

INCREMENTO DE LA POBLACIÓN ESCOLAR CON HIJOS DE INMIGRANTES (continuación)

Vélez-Rubio: tiene una población censada de alrededor de 7000 habitantes (aunque la población real es bastante más numerosa). Cuenta con tres colegios y una residencia escolar, en uno de ellos, de 306 alumnos más de 70 son hijos de inmigrantes, y de ellos el 70 % ingleses; en el otro el porcentaje es mucho menor: de 223 alumnos totales sólo 5 son extranjeros; el tercero de los centros cuenta con 114 alumnos de los que 26 son de procedencia extranjera y es el único caso en el que los ecuatorianos son más numerosos que los ingleses. En la residencia escolar de un número global de 220 residentes 40 son hijos de extranjeros, pero en este caso el mayor número de ellos son ecuatorianos y de otras procedencias (magrebíes), pero inmigrantes económicos. Según el director la cifra, en vista de las solicitudes cursadas, crecerá en más de 20 alumnos para el próximo curso [2003-04].

Chirivel: con 2000 habitantes, aproximadamente, tiene un centro escolar en el que cursan estudios 160 alumnos de los cuales próximo a 20 son hijos de inmigrantes, fundamentalmente ingleses. Su aldea más poblada está integrada en un colegio público rural.

Colegio Público Rural 'Los Vélez': en el que están integradas cinco de las aldeas más pobladas de la comarca y una más de Oria, con una población de alrededor de 1500 habitantes, tiene aproximadamente 80 alumnos escolarizados de los que 15 son de procedencia extranjera

(Fuente: los propios colegios)



La lectura de estos datos es bien sencilla y confirma la tendencia que evidencian todos los estudios sobre el tema: la población nativa, por la serie de circunstancias descritas con anterioridad, está situada en un punto de reproducción cero, como en el resto de los países ricos de Europa, y esta situación viene a paliarse mínimamente por la llegada de inmigrantes. Esta llegada, como también hemos visto, es heterogénea y desigual.

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor. W., 1969: *La sociedad (Lecciones de Sociología)*. Buenos Aires, Proteo.

Adorno, Th. y Horkheimer, M., 1994, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta

Agís Villaverde, Marcelino, 1995, *Del símbolo a la metáfora: introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Serv. de Public. da Universidade de Santiago de Compostela

*Aguirre Baztán, A., 1995, "Etnografía". En Aguirre Baztán (ed.) Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural, Barcelona, Marcombo.*

Aledo Tur, Antonio, 2002, "Los otros inmigrantes: cifras y problemas de los inmigrantes europeos en municipios turísticos residenciales del Levante español", doc. inédito.

Alonso Ponga, José Luis, 1999, *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*, Valladolid, Consejería de Agricultura y Ganadería

Altamirano, Carlos (dir.), 2002, *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós

Álvarez Munárriz L., 1998, "Antropología cognitiva", en Lisón Tolosana C., (ed), *Antropología, horizontes teóricos*, Granada, Comares

**Amendola, Giandomenico, (1998) 2000, *La ciudad posmoderna*, Madrid, Ed. Celeste**

Andrés Aparicio, S. y Granados Valverde, A., 1990, *Antropología de una fiesta granadina. "El Cascamorras"*, Ed. Universidad de Granada

*Anthropos* nº 113, noviembre de 1992, "Jesús Ibáñez. Sociología de la cotidianeidad urbana. Por una sociología desde los márgenes". Barcelona

Argullol, Rafael, 1994, *Sabiduría de la ilusión*, Madrid, Taurus

Augé, Marc, 1998, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa

Augé, Marc, 2000, *Para una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa

- Austin, Jonh L., 1982: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós
- Bajtín, Mijail (Medvedev, P. N.), 1994: *El método formal en los estudios literarios*. Madrid, Alianza U.
- Bajtín, Mijail, 1989: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento...* Madrid, Alianza U. (Este autor está citado más por su concreción de la teoría semiótica que por sus estudios literarios)
- Barceló, Miquel, 1989, “El diseño de espacios irrigados en al-Andalus: un enunciado de principios generales”, en *Actas del I Coloquio de Historia y medio físico. El agua en zonas áridas: arqueología e historia*, IEA, UAL, Almería
- Barthes, Roland, 1997: *El grado cero de la escritura, seguido de nuevos ensayos críticos*, Madrid, Siglo XXI.
- Barthes, Roland, 1993: *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós
- Barthes, Roland, [1993] 2001, *La torre Eiffel. Textos sobre la imagen*, Barcelona, Paidós
- Bateson, Gregory; Goffman, Erving; Watzlawick, Paul, 1994, *La nueva comunicación*, Barcelona, Kairos
- Baudelaire, Charles *Los paraísos artificiales y El artista de la modernidad* (varias ediciones en español).
- Baudrillard, Jean, 1978, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairos
- Baudrillard, Jean [1978] 2001, *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-Textos
- Baudrillard, Jean; Habermas, J.; Jameson, Fredric; Said, Edward W. (1998): *La posmodernidad*, Barcelona, Kairos.
- Bauman, Zygmunt, 2003, *Comunidad. En busca de la seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI
- Bennassar, Jacquart, Lebrun y otros, 1980, *Historia Moderna*. Madrid, Akal
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, 1986, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu
- Beriain, Josetxo, 2000, *La lucha de los dioses en la modernidad (del monoteísmo religioso al politeísmo cultural)*, Barcelona, Anthropos
- Berlin, Isaiah, 2000, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus

- Bessis, Sophie, 2002, *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid, Alianza
- Bettin, Gianfranco, (1979) 1982, *Los sociólogos de la ciudad*, GG.
- Bourdieu, Pierre, 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil (edición en español *La miseria del mundo*, FCE, 1999)
- Bourdieu, Pierre, 1998, *Raisons d'agir*, Paris, Ed. Liber (en español *Contrafuegos*, Anagrama, 2000)
- Bourdieu, Pierre, 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus
- Braudel, Fernand, 1989, *El Mediterráneo. El espacio y la historia*, México, FCE.
- Braudel, Fernand, 1984, *Civilización material, economía y capitalismo*. Vol. I: *Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, Madrid, Alianza
- Bueno, Gustavo, 1987: *Etnología y utopía*. Madrid, Júcar.
- Calvino, Italo, 1999, *Las ciudades invisibles*, colecc. Millennium.
- Campillo, Antonio, 2002: “El ‘sueño antropológico’ y la historia de la subjetividad”, en Ángel Prior Olmos (coord.): *Nuevos métodos en ciencias humanas*, Barcelona, Anthropos
- Capel, Horacio, 1998, “Gritos amargos sobre la ciudad”, en *Desde la ciudad*. Huesca.
- Cardín, Alberto 1988 *Tientos etnológicos*, Gijón, Júcar Universidad.
- Carles, Pierre, 1998, *La sociologie est un sport de combat*, VHS, Atheles (Cp-productions)
- Caro Baroja, Julio, 1966: *La ciudad y el campo*. Madrid, Alfaguara.
- Carr, Edward H., 1987: *¿Qué es historia?* Barcelona, Ariel.
- Cátedra, María (ed.) 1991 *Los españoles vistos por los antropólogos*, Gijón, Júcar.
- Certeau, Michel de, [1996] 2001, “De las prácticas cotidianas de oposición”, en VV AA *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*, Universidad de Salamanca
- Chomsky, Noam, 1971, *El lenguaje y el entendimiento*. Barcelona, Seix Barral.
- Chomsky, Noam, 2003, *La arquitectura del lenguaje*, Barcelona, Kairós.
- Copans, Jean (1998): *Introducción a la etnología y a la antropología*. Madrid, Acento.
- Coplan, David “Músicas” *RICS* n° 154

Cortina, Adela, 2002, *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus

Cruz, Manuel (y Gianni Vattimo), 1999, *Pensar en el siglo*. Madrid, Taurus.

Debord, Guy, 1999, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos (trad. Jesús Pardo)

Delgado, Manuel, 1999, *El animal público*, Barcelona, Anagrama

Delgado, Manuel, 2001, *Luces iconoclastas*, Barcelona, Ariel

Delpech, François, 1995, "Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica", en González Alcantud, J.A. y Malpica, A., *El agua. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona, Anthropos

Derrida, Jacques, 1989: *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Antropos.

Descartes, René, (1637, 1641) 1973: *Discurso del método*. Madrid, Espasa C.

Diamond, Stanley y Belasco, Bernard, 1982: "El estudio antropológico de las sociedades complejas" en *De la cultura primitiva a la cultura moderna* (cap. 2). Barcelona, Anagrama.

Douglas, Mary, 1975, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, London

Duque, Félix, 2000, *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, Akal

Durkheim, Emile, 1989: *Las reglas del método sociológico...* Madrid, Alianza.

Durkheim, Émile (1899), 1982, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal (hay otra edición con el mismo título [1912 (sic)] 1993, de Alianza, Madrid)

Echeverría, Javier, 1999, *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Barcelona, Destino

Eco, Umberto, 1986, *La estructura ausente: introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen

**Eco, Umberto, 1988, *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen**

Eco, Umberto, 2000, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen

*El agua en zonas áridas: arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico.* IEA, Almería, 1991

Ehrlich, Paul R. y Ehrlich, Anne H., 1993, *La explosión demográfica*, Barcelona, Salvat

Elias, Norbert, 1994, *Teoría del símbolo*, Barcelona, Península

Fernández, James W., 1986, *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*, Bloomington, Indiana University Press

Fernández-Armesto, Felipe, 2002, *Civilizaciones. La lucha del hombre por controlar la naturaleza*, Madrid, Taurus

Feyerabend, Paul K., 1992, *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Planeta (hay una edición de 2002, *Contra el método*, Folio, Barcelona)

Fontana, Josep, 1992: *La Historia después del fin de la Historia*. Barcelona, Crítica.

Foster, Hal, 2001: "El artista como etnógrafo", en Hal Foster, *El retorno de lo real*, Madrid, Akal

Foucault, Michel (1997, 3ª ed. en esp.): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos.

Foucault, Michel, 1990: *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI.

Foucault, Michel (1966 [ed. Esp. 1968]): *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI.

Foucault, Michel, [1970] 1999, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets

Freud, Sigmund, 1988, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Madrid, Alianza

Freund, Gisèle [1976] 2001, *La fotografía como documento social*, Barcelona, G. Gili

Fromm, Erich, 1997, *Espíritu y sociedad*, Barcelona, Paidós

Gadamer, Hans-Georg, (1993) 1998: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós.

Gadamer, Hans-Georg, 1977, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme

Gadamer, Hans-Georg, 1999, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós.

Gardner, Martín, 1996: *La nueva era. Notas de un observador de lo marginal*. Madrid, Alianza

García, José Luis, 1977. *Antropología del territorio*, Madrid, Taller de Ediciones JB

**García Canclini, Néstor, 1995, *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo**

García-Baquero G., Antonio, 1986, *Andalucía y la carrera de Indias*, Sevilla, BCA

Geertz, Clifford, 1989: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

Geertz, Clifford (1983) 1994, *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós.

Geertz, Clifford (1973) 1997, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Geertz, Clifford, 2002, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós

Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N. y Beck, U., 1996, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, compilación de Josetxo Beriain, Barcelona, Anthropos

Gil Calvo, Enrique, 2001, *Nacidos para cambiar (cómo construimos nuestras biografías)*, Madrid, Taurus

Giner, Salvador, 2003, *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid, Alianza

Givone, Sergio, 1999, “Vico y Leopardi”, en Gianni Vattimo (comp.) *Filosofía y poesía...*, Barcelona, Gedisa.

Godelier, Maurice, 1984, *L'ideal et le materiel: pensées, economies, sociétés*, Paris, Fayard

Goffman, Erving, 1987, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Madrid, Martínez de Murguía (existe otra edición en Amorrortu)

Gombrich, Ernst H., 2000, *El legado de Apeles. Estudios sobre el arte del renacimiento 3*, Madrid, Debate.

Gómez Cruz, M., 1991, *Bases económicas de la Almería Ilustrada*, IEA, Almería,

Gómez Cruz, M., 1990, *Morfología urbana de Almería en el siglo XVIII*, Ed. Universidad, Granada

**Gómez Pellón, E.: 1995 “La evolución del concepto de etnografía”. En Aguirre Baztán (ed.) 1995 *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Barcelona, Marcombo.**

González Alcantud, J. A. y Malpica Cuello, A., 1995, *El agua: mitos, ritos y realidades*, Barcelona, Anthropos

González, Graciano (comp.), 2002, *El discurso intercultural*, Madrid, Biblioteca nueva

Grassi, Ernesto, 1999, *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos

Gruzinski, Serge, 2000, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós

Guillebaud, Jean Claude, 2002, *El principio de la humanidad*, Madrid, Espasa

Habermas, Jürgen (1999): *Teoría de la acción comunicativa I...*, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen, 2002, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Barcelona, Paidós

**Habermas, Jürgen, 2002, El futuro de la naturaleza humana, Barcelona, Paidós**

**Handelman, Don 1998, “Rituales y espectáculos”, en RICS nº 153, UNESCO**

Herzfeld, Michael, 1987, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press

Herzfeld, Michael, 1997, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Cambridge University Press

Herzfeld, Michael, 1998, “La antropología: práctica de una teoría”, en *RICS* nº 153, UNESCO.

Hobsbawn, Eric J. y Ranger, T. ( eds.), 1988, *L’Invent de la tradició*, Vic-Barcelona, Eumo

Ibáñez, Jesús, [1994] 2002, *Por una sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Siglo XXI

Jurado Sánchez, J., 1988, *Los caminos de Andalucía en el siglo XVIII (1750-1808)*, Universidad de Córdoba

Koselleck, Reinhart, 2003, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos

Kristeva, Julia, 1991: *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona, Plaza Janés.

Laburthe-Tolra, Ph. Warnier, J-P., 1993: *Ethnologie. Anthropologie*. Paris, PUF.

Lakoff, George y Johnson, Mark, (1980) 1998: *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.



- Leach, Edmund, 1976, *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos*, Madrid, Siglo XXI
- Léfevre, Henri (1983): *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, México, FCE.
- Léfevre, Henri, (1968) 1984: *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Barcelona, Paidós.
- León, Emma, 2001: *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*, Barcelona, Anthropos.
- Lévi-Strauss, Claude, 1990: “El lugar de la Antropología en las ciencias sociales” [Place de l'Anthropologie dans les sciences sociales], en *Antropología estructural* [Anthropologie structurale, París, Plon 1958] Madrid, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude, 1988, 1997, *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós [prólogo de Manuel Delgado; traducción de Noelia Bastard]
- Lindón, Alicia (coord.), 2000, *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Anthropos
- Lipovetsky, Gilles, 1990; *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama
- Lipovetsky, Gilles, 1991, *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama
- Lison Tolosana, Carmelo, 1978: *Ensayos de antropología social*. Madrid, Ayuso.
- Lison Tolosana, Carmelo (ed.) 1988: *Antropología social sin fronteras*. Madrid, I.S.A.
- Llobera, Josep R. (ed.), 1975: *La Antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.
- Luhmann, Niklas[1981] 1993, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza
- Luque Baena, Enrique, (1985) 1990: *Del conocimiento antropológico*. Madrid, CIS y Siglo XXI.
- Lyotard, Jean-François, 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit (*La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra [1989]; Barcelona, Planeta, [1993])
- Maffesoli, Michel, 1993: *La contemplation du monde*, Paris, Grasset,
- Maffesoli, Michel, 1985: *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Méridiens-Klincksieck. [1993, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México, FCE]

- Maffesoli, Michel, 1997, *Elogio de la razón sensible...*, Barcelona, Paidós.
- Maffesoli, Michel, 2001, *El instante eterno. El retorno de lo trágico a las sociedades posmodernas*, Buenos Aires, Paidós
- Magris, Claudio, 1999, *Microcosmos*, Barcelona, Anagrama
- Maillard, Chantal, 1992: *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona, Anthropos.
- Mandly Robles, Antonio, 1996, *Echar un revezo: cultura, razón común en Andalucía*, Málaga, Diputación Provincial
- Maravall, José A., 1967, “Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español”, en *Revista de Occidente* nº 52, junio
- Marcus, George E. y Fisher, Michael J., 2000, *La antropología como crítica cultural*, Buenos Aires, Amorrortu
- Marín, Higinio, 1997, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Madrid, Iberoamericana
- Marti, Marc, 2001, *Ciudad y campo en la España de la Ilustración*, Lleida, Milenio
- Martín-Barbero, Jesús, 1987, *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, G. Gili
- Martín Galindo, José L., 1988, *Almería: Paisajes agrarios. Espacio y Sociedad*, Universidad de Valladolid y Diputación de Almería.
- Martino, Ernesto de, 1999, *La tierra del remordimiento*, Barcelona, Bellaterra
- Mauss, Marcel, 1972: *Sociedad y ciencias sociales*. Barcelona, Seix Barral.
- Menéndez, Eduardo L., 2002, *La parte negada de la cultura*, Barcelona, Bellaterra
- Moliner, María, 1990, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos
- Molinuevo, José Luis, 1998, *La experiencia estética moderna*, Madrid, Síntesis
- Monreal, Juan (dir.), 2001, *Un nuevo mercado turístico: Jubilados europeos en la Región de Murcia*, Universidad de Murcia
- Montaigne, Michel E. de, 1985, *Ensayos*, Madrid, Cátedra.

- Moore, S. F. 1987, "Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography", en *American Ethnologist*, vol. 18, nº. 3 (pp. 500-517)
- Moreno Navarro, I., 1985, *Cofradías y hermandades andaluzas*, Granada, Biblioteca de Cultura Andaluza
- Morgan, David, 1998, *Visual Piety*, University of California Press, Berkeley
- Morin, Edgar, 1978: *El paradigma perdido...*, Barcelona, Kairós.
- Morin, Edgar, 1996: *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
- Morin, Edgar, 1997: *Amour, poésie, sagesse*, Paris, Éditions du Seuil ([2001] *Amor, poesía, sabiduría*, Barcelona, Seix Barral)
- Morin, Edgar 2001, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa
- Mosterín, Jesús, 2001, *Ciencia viva: reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa Calpe.
- Muñoz, Jacobo, 2002, *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, A. Machado libros
- Payne, Michael (comp.), 2002, *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Barcelona, Paidós
- Paz, Octavio, 1994: *Obras completas* (tomo X). *Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*. Barcelona, Círculo de Lectores
- Pérez Tapias, José A., 2003, *Internautas y naufragos. La búsqueda de sentido en la cultura digital*, Madrid, Trotta
- Pezzi, Elena (ed.), 1989, *El vocabulario de Pedro de Alcalá*, Almería, Cajal
- Pezzi, Elena, 1991, *Los moriscos que no se fueron*, Almería, Cajal
- Pinker, Steven, 2001, *Cómo funciona la mente*, Barcelona, Destino
- Prat, J., Martínez U., Contreras, J., y Moreno I.: 1991 *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- Prior Olmos, Ángel, (coord.), 2002: *Nuevos métodos en ciencias humanas*, Barcelona, Anthropos
- Ramírez, José A., 1992, *Medios de masas e historia del arte*, Madrid, Cátedra

Rappaport, Roy A., 2001, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid

Ricoeur, Paul, 2001, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta

Ricoeur, Paul, 2003, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta

**Rodríguez Becerra, S., 1999, “Patrimonio cultural y patrimonio antropológico”. En *Revista de Dialectología y tradiciones populares*. CSIC.**

Rodrigo Alsina, M., 1999, *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos

Rorty, Richard (1979) 1989, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra

Rousseau, Jean Jacques, (1762) 1994: *Contrato social*. Madrid, Alianza L.B.

Salazar, Carles (1996): *De la razón y sus descontentos. Indagaciones en la historia de la Antropología*. Lleida. Ed. Espai/Tempus.

Sánchez Carretero, C., Noyes, D., 2000, *Performance, arte verbal y comunicación*, edición presentada y revisada por Luis Díaz Viana, Sendoa, Oiartzun (Guipúzcoa)

Sanmartín, Ricardo, 1993, *Identidad y creación*, Barcelona, Humanidades

Sanmartín, Ricardo, 2003, *Observar, escuchar, comparar, escribir*, Barcelona, Ariel

Santos, Boaventura de Sousa, 2003, *Crítica de la razón indolente*, Desclée, Bilbao

Saussure, Ferdinand de, 1973 [1ª ed. 1945], *Curso de Lingüística General* (public. Charles Bally y Albert Sechehaye), Buenos Aires, Losada

**Schechner, Richard, 1988, *Performance Theory*, New York, London, Routledge**

Schechner, Richard, 1990, *By Means of Performance*, New York, Cambridge U. Press

Schechner, Richard, 1994, “Ritual and Performance”, en Tim Ingold, *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London, Routledge

Simone, Raffaella (2000 [ed. Esp. 2001]): *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Madrid, Taurus.

Sloterdijk, Peter: (2000) *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela.

Sloterdijk, Peter, 2002, *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-Textos

- Sloterdijk, Peter, 2003, *Esferas I*, Madrid, Siruela
- Steiner, George (2001): *Nostalgia del Absoluto*, Madrid, Siruela
- Tönnies, Ferdinand, 1984, *Comunitat y associació*, Barcelona, Edicions 62/La Caixa
- Touraine, Alain, 1993: *Crítica de la modernidad*. Madrid, Temas de Hoy.
- Touraine, Alain, 1995, “¿Qué es el multiculturalismo?” *Claves n° 56*, Madrid, Octubre.
- Trías, Eugenio [1995] 2000, *La edad del espíritu*, Barcelona, Círculo de Lectores
- Trías, Eugenio, 2001, *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino
- Tugendhat, Ernst, 2002, *Problemas*, Barcelona, Gedisa
- Turner, Victor, 1987, *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ public.
- Vargas Llovera, M<sup>a</sup> Dolores, 1999, *Los testigos de Jehová y otras confesiones, una etnografía del pluralismo religioso en Alicante* [prólogo de Honorio M. Velasco], Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert
- Vattimo, Gianni y otros, 2001, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa
- Vattimo, Gianni y otros, 1994, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos
- VV AA, 2002, *El mon i la meva càmera. Gisèle Freund*, Barcelona, CCCB
- Weber, Max (1917) 1993: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Planeta.
- Weber, Max (1904) 1969, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península**
- Weber, Max (1920) 1983, 1987, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus
- Williams, Raimond, 2001: *El campo y la ciudad*, Barcelona, Paidós
- Zizek, Slavoj, 2002: *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia, Pre-textos,

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE RELIGIÓN E HISTORIA DE LA RELIGIÓN

Álvarez Lázaro, Pedro, 1995, *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, U. P. de Comillas, Madrid

Álvarez Santalo, C., Buxó i Rey, M<sup>a</sup>. J., Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La religiosidad popular* [3 tomos], Barcelona, Anthropos

Amengual, Gabriel, 1993, “Una segunda secularización: la crisis de la razón”, en Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M., 1992, *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión III*, Barcelona, Anthropos

Andrés- Gallego, José (ed.), 2001, *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, UCAM-Aedos, Murcia

Andujar Castillo, F. et alii, 1994, *Almería moderna. Siglos XVI-XVIII*, IEA, Almería

Arana, Juan, 2003, *El Dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo XX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003

Bataille, Georges (1973 [ed. Esp. 1998]): *Teoría de la Religión*, Madrid, Taurus.

Bernaldo de Quirós, C., 1986, *Colonización y subversión en la Andalucía de los siglos XVIII y XIX*, Sevilla

Blumenberg, Hans, 2003, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós

Bolea y Sintas, Miguel: *Episcopologio e historia de la diócesis de Almería*. Manuscrito inédito

Buxó i Rey, Maria J., Álvarez Santaló, Carlos y Rodríguez Becerra, Salvador (eds.), 1989, *La Religiosidad popular*, Barcelona, Sevilla, Anthropos, Fundación Machado. [tres tomos: 1.- Antropología e historia; 2.- Vida y muerte, la imaginación religiosa; 3.- Hermandades, romerías y santuario]

Callahan, William J., 1989, *Iglesia, poder y sociedad en España (1750-1874)*, Madrid, Nerea

Callahan, William J., 2002, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica

**Cantón Delgado, Manuela, 2001, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, Ariel**

- Carmona Muela, Juan, [1998] 2001, *Iconografía cristiana*, Madrid, Istmo
- Caro Baroja, Julio, 1976, *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid
- Caro Baroja, Julio, 1985, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Sarpe
- Casanova, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press
- Castillo Cano, José, 1987, *Almería en la crisis del antiguo régimen*, Almería, IEA
- Centilivres, Pierre (dir.), 2001, *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Ed. de l'Institut d'ethnologie Neuchâtel et Ed. Maison des sciences de l'homme, Paris
- Christian, Williams, A.: "De todos los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", en Lisón Tolosana, Carmelo (ed.) *Temas de Antropología española*, Madrid
- Cobos Ruiz de Adana, José, *El clero en el siglo XVII: (estudio de una visita secreta a la ciudad de Córdoba)*, Córdoba, Escudero
- Corbin, Henri, 2003, *La paradoja del monoteísmo*, Madrid, Losada
- Corbin, Henri, 2003, *Templo y contemplación*, Madrid, Trotta
- Delgado, Manuel 2001, *Luces iconoclastas*, Barcelona, Ariel
- Dobbelaere, Karel, 1981, "Secularisation. A multidimensional concept", *Current Sociology*, 29 (2), verano
- Domínguez Ortiz, Antonio, 1979, "Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII", en *Historia de la Iglesia en España*, Ricardo G<sup>a</sup>-Villoslada (dir.), Madrid, BAC.,
- Domínguez Ortiz, Antonio, 1976, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona
- Domínguez Ortiz, A. y Vincent, B., 1978, *Historia de los moriscos, Vida y tragedia de una minoría*, Madrid
- Dupré, Louis, 1999, *Simbolismo religioso*, Barcelona, Herder
- Durkheim, Émile, [1912] 1993, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza
- Egido, Teófanos, 1991, *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma: 1517-1648*, Madrid, Planeta

- Eliade, Mircea, [1957] 1998, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós
- Eliade, Mircea, 1981, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, Cristiandad
- Elorza, Antonio, 1970: *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, Tecnos
- Fernández Terricabras, Ignasi, 2000, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*, SECC, Madrid
- Fray Lorenzo de San Francisco, 1665, *Tesoro Celestial y Divino para rescate y consuelo de las almas, así de los vivos como de los fieles difuntos*, Cádiz
- Gallego Burín A. y Gamir Sandoval, A., 1968, 1996, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad (la edición de 1968 estuvo preparada por Darío Cabanuelas)
- García Martín, P., 1989, *El mundo rural en la Europa moderna*, Madrid
- García-Villoslada, Ricardo (dir.), 1979, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC
- Gellner, Ernest (1994): *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós.
- Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M., 1992, *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Barcelona, Anthropos
- Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M., 1992, *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*, Barcelona, Anthropos
- Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M., 1992, *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión III*, Barcelona, Anthropos
- Goti Ordeñana, Juan (ed.) 1996, *Secularización y laicidad en la experiencia democrática moderna*, San Sebastián, Librería Carmelo
- Guizzardi, G. y Stella, R., 1985, “Teorie della secolarizzazione” en Pizzuti, D. (org.) *Sociologia della religione*, Roma, Borla
- Hernández, Miguel A., 2001, “El Corazón de Jesús o la retórica del poder y la victoria”, en AAVV *Actas del Congreso: Dos décadas de cultura artística en el franquismo, 1939-1959*, La General, Granada
- Hertling, Ludwig, 1986, *Historia de la Iglesia* (trad. E. Valentí), Barcelona, Herder
- Lauwers, Jan, 1973, “Les théories sociologiques concernant la sécularization. Typologies et critiques”, *Social Compass*, XX, 4.



Lenzenweger, Josef et alii (dirs.), 1989, 1997, *Historia de la Iglesia Católica*, Barcelona, Herder

Llamazares Fernández, Dionisio, 2001, *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad*, Universidad Carlos III, Madrid

López Martín, Juan 1987, *D. José María Orberá y Carrión*, M. P. y C. de A., Almería

López Martín, Juan 1999, *La Iglesia de Almería y sus Obispos*, I. E. A., Almería

Marramao, Giacomo (1998): *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós.

Molinié Bertrand, Annie, “Le clergé dans le Royaume de Castille à la fin du XVI siècle”, *Revue d’histoire économique et sociale* vol. 51, n.1.

Monreal y Tejada, Luis, 2000, *Iconografía del cristianismo*, Barcelona, El Acanalado

Nietzsche, Friedrich, [1887] 1997, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial

*Nuevo diccionario latino español etimológico: seguido de un Tratado de Sinónimos y de un Vocabulario español latino* por D. Raimundo de Miguel y el Marqués de Morante... Madrid, [Manuel Minuesa, ed. facsimile], 1868

Prat, Joan, 2001, *El estigma del extraño*, Barcelona, Ariel

Prat, Joan (coord.), 1992-93, “Dossier: antropología de la religión: ortodoxos, heretjes i sectaris”, en *Arxiu d’etnografia de Catalunya – Revista de Antropología Social*, nº 9

Rawls, John, 2002, *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós

Rodríguez Becerra, Salvador (2000): *Religión y fiesta*, Sevilla, Signatura Demos.

Rodríguez Becerra, Salvador (coord.), 1999, *Religión y cultura*, Sevilla, Fundación Machado, 2 vols.

Rodríguez-Moñino, Rafael, 2002, *Breve historia de la religión en España...*, Madrid, Castalia

Ruiz-Funes G., Mariano, [1912] 1983, *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Murcia*, Academia Alfonso X, Murcia

Ruiz Martín, Felipe, “Demografía eclesiástica”, en *Diccionario de historia eclesiástica de España*

Segura Graño, Cristina, 1989, *Almería en el tránsito a la modernidad*, I.E.A. Almería

- Segura Graño, Cristina, 1982, *Libro de Repartimientos de Almería*, Madrid
- Simonet, F. Javier, [1897] 1983, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Turner
- Tapia Garrido, José A., 1980, *Los baños de Sierra Alhamilla*, Almería, Cajal
- Tapia Garrido, José A., 1980, *Almería piedra a piedra*, Almería, Cajal
- Tapia Garrido, José A., 1968, *Los obispos de Almería*, Vitoria
- Tapia Garrido, José A., *Historia General de Almería y su Provincia*, Almería
- Tschannen, Olivier, 1992, *Les théories de la sécularization*, Ginebra, Droz
- VV AA, 1994, *Almería. Páginas de una bella tierra*, Ideal y La Rural, Almería.
- VV AA, 1991, *Reino de Granada V Centenario. Hacia la modernidad*, T. II, Ideal, Granada
- Vincent, Bernard, 1985, *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y Sociedad*, Ed. Universidad, Granada
- Vittiello, Vincenzo, 1999, *Secularización y nihilismo*, UNSAM, Buenos Aires
- Weber, Max (1ª esp. 1969) 1979, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península
- Weil, Simone, [1950] 2003, *El conocimiento sobrenatural*, Madrid, Trotta, 2003
- White, Michael, 2002, *Giordano Bruno. El hereje impenitente*, Barcelona, Vergara
- Williams, Raimond, 2001: *El campo y la ciudad*, Barcelona, Paidós
- Zweig, Stefan, [1936] 2001, *Castellio contra Calvino*, Barcelona, El Acantilado

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

Anónimo, 1898, *La Virgen del Saliente. Breve reseña de la aparición de Nuestra Señora de los Desamparados y fundación de su Santuario del Saliente, en la villa de Albox, por un devoto de la Santísima Virgen*, Albox, Imprenta de D. Pedro María Fernández

Arrieta López, Eusebio, 1879, *Peregrinación al Saliente en 1878: o sea la Virgen María triunfando de la impiedad y del indiferentismo religioso*, Almería, Imprenta del Comercio

Ceba Pleguezuelos, Juan J., 1989, *Poeta Bernardo Martín del Rey, cantor de la Virgen del Saliente*, Ayuntamiento, Albox [texto inserto en un programa de fiestas]

*Coronación pontificia de Nuestra Señora del Saliente*, himno de Julio Alfredo Egea, fotografía de Pérez Siquier, 1988, Almería

Fernández Ortega, Pedro M<sup>a</sup>. 1989, “El Santuario del Saliente o la identidad de un pueblo”, en Buxó i Rey, María J., Álvarez Santaló, Carlos y Rodríguez Becerra, Salvador (eds.), 1989, *La Religiosidad popular*, Barcelona, Sevilla, Anthropos, Fundación Machado  
Martín del Rey, B., 1947, *La Virgen del Saliente. Tradición, milagro y belleza*, Almería

Fernández Ortega, Pedro M<sup>a</sup>. y Fernández Ortega, Antonio, 1996, “El santuario del Saliente o la mística ciudad”, en *Demófilo*, nº 17, Sevilla, Fundación Machado

Fernández Ortega, Pedro M<sup>a</sup>. y Fernández Ortega, Antonio, 1993, *La Virgen de los Desamparados en su Buen Retiro del Saliente*, Albox

García Campra, Emilio y Gil Albarracín, Antonio, 1993, *La arquitectura de Albox en el siglo XVIII. El obispo almeriense D. Claudio Sanz y Torres y El Saliente*, Almería, GBG

González Romero, F. *monasterio del saliente*, Albox, 1975

*Informe de la Intervención Arqueológica de Apoyo a la Restauración en el Santuario del Saliente (Albox, Almería)*. 1994. Carmen Mellado Sáez. Delegación Provincial de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía

Martín del Rey, Bernardo, 1947, *La Virgen del Saliente: tradición, milagro y belleza*, Almería

Moreno Cebada, Emilio, (1865) 1952, *Historia de la Imagen y Santuario de Nuestra Señora de los Desamparados o del Saliente, de la villa de Albox, en la diócesis y provincia de Almería*, Imprenta de Dña. Virtudes García, Albox

*Revista Velezana*, publicación anual del Ayuntamiento de Vélez-Rubio, 23 números (de 1980 a 2003). Director José Domingo Lentisco

*Roel. Cuadernos de civilización de la cuenca del Almanzora*, fundada por Antonio Fernández Ortega. 11 números (desde 1980 a 1991)

*Demófilo, revista de cultura tradicional andaluza* (2ª época, en la 1ª tuvo en título de El Folk-Lore andaluz, ámbos nombres en honor a Antonio Machado y Álvarez 'Demófilo' fundador de la Sociedad de Folk-Lore), ha publicado 40 números

## ANEXO 2

### **SANTUARIOS MARIANOS DEL SERESTE PENINSULAR (con noticia de la época de su fundación, tiempo de su fiesta y romería, y existencia y creación de su hermandad o cofradía)**

#### **Andalucía Oriental. Almería**

Nuestra Señora del Mar, Almería, principios del siglo XVI, imagen del XV, romería 1 de enero. Hermandad de la Santísima Virgen del Mar 1520.

\*\*Nuestra Señora del Buen Retiro y de los Desamparados del Saliente, Albox, comienzos del XVIII, romería 8 de septiembre, Cofradía de Ntra. Sra. del Saliente 1953.

Ntra. Sra. De la Cabeza, Benizalón, sobre una rábida de tiempo musulmán, s. XVI.

Nuestra Señora de la Consolación de Tices, Ohanes, S. XVI-XVII, romería del 14 al 15 de agosto, Hermandad de la Santísima Virgen de la Consolación de Tices s. XVII.

Nuestra Señora de Gádor, Berja, finales del XVI, romería el 2º domingo de cuaresma, Cofradía primitiva de la Virgen de Gádor. Hermandad creada en 1906.

Virgen del Río, Huércal-Overa, s. XIX, Domingo de Ramos, es titular de una Cofradía de Semana Santa.

Virgen de la Cabeza, María, 1650, imagen de finales del XVI, romería 4º domingo de abril, no existe Hermandad que sí lo fue en el XVIII.

Nuestra Señora de la Cabeza, Antas, ss. XVI-XVII, Hermandad del s. XVIII.

#### **Andalucía Oriental. Granada**

Nuestra Señora de las Angustias, Granada, siglo XVI, Hermandad creada en 1545, fiesta el 15 de septiembre.

Virgen de la Cabeza, Motril, s. XVI-XVII, imagen s. XV, fiesta 15 de agosto, Hermandad s. XVII, desaparece y vuelve a fundarse en el XIX.

Nuestra Señora del Martirio, Ugíjar, s. XVII, relacionada con la rebelión morisca, imagen original, fiesta 8 de octubre.

Inmaculada Concepción, Alhendín, s. XVII, imagen de Pedro de Mena, fiestas cada cinco años a finales de agosto.

Nuestra Señora del Espino, Chauchina, s. XX.

\*\* Nuestra Señora de las Nieves, Dílar, s. XVIII (con parecida historia a la del Saliente), fiesta 15 de agosto, ermita e imagen del XVIII.

Nuestra Señora de la Cabeza, Churriana de la Vega, finales del s. XV, ermita del XVI, fiesta 29 de agosto

Virgen de las Nieves, Las Gabias, s.s. XVII y XVIII, imagen del XVI, fiesta 5 de agosto, Cofradía del XVII.

Nuestra Señora de la Caridad, Loja, s. XVII y XVIII, imagen donada por los Reyes católicos, patrona de la ciudad, fiesta 31 de agosto.

Nuestra Señora de la Cabeza, Cozvíjar, s. XVII, imagen XVII, último domingo de abril.

Nuestra Señora de la Cabeza, Montejícar, s. XVI, ermita y Hermandad 1600.

Virgen de la Cabeza o de Bodíjar, Jete, post. s. XVI, 1 de enero.

Nuestra Señora de los Ángeles, Alhama de Granada, comienzos del XVI, imagen s. XX, 31 de mayo y 2 de agosto

Virgen de la Piedad, Baza, la tradición la remonta a tiempos mozárabes, finales del s. XV, imagen original, feria 6 al 15 de septiembre, Hermandad tradicional.

Nuestra Señora de las Angustias, Guadix, s. XVIII y XIX.

Virgen de la Cabeza, Zújar, dev. Andújar, s. XVI, fiestas de moros y cristianos.

Nuestra Señora de la Presentación, Huéneja, s. XVI, imagen del XVIII.

### **Andalucía Oriental. Jaén**

#### **Virgen de la Antigua, Jaén, s. XIII, imagen s. XIII.**

Nuestra Señora de la Cabeza, Andújar, XIII al XVI.

Nuestra Señora de la Capilla, Jaén, s. XVI, imagen s. XV.

Santa María del Alcázar, Baeza, s. XIV, imagen s. XVI, 15 de agosto.

Nuestra Señora del Castillo, Vilches, s. XVIII, con devoción anterior.

Virgen de Cuadros, Bedmar, s. XIII al XV, Cofradía s. XVIII.

Nuestra Señora de la Encina, Baños de la Encina, s. XIII, santuario s. XIII-XIV, 9 de mayo.

Nuestra Señora de la Estrella, Navas de San Juan, s. XII.

### **Nuestra Señora de la Fuensanta, Huelma, s. XVI.**

Virgen de la Fuensanta, Villanueva del Arzobispo, s. XIII.

Nuestra Señora de Guadalupe, Úbeda, s. XIV.

Nuestra Señora de Linarejos, Linares, s. XIII.

Virgen de los Remedios, Jimena, s. XVII.

Nuestra Señora de Tíscar, Quesada, S. XIV, tradición de los santos varones apostólicos.

Nuestra Señora de Zocueca, Bailén, s. XII.

Nuestra Señora de la Villa, la labradora, Martos, s. XIII.

Nuestra Señora del Rosel y del Santo Cristo de la Yedra, Baeza, s. XVII, devoción XV.

\*\*Nuestra Señora del Rosario, Villacarrillo, s. XVIII.

Virgen de la Peña, Segura de la Sierra, s. XIII.

Nuestra Señora de las Mercedes, Alcalá la Real, s. XVI.

Nuestra Señora de la Consolación, Castellar de Santisteban, s. XVI.

Inmaculada Concepción, Mancha Real, s. XVI.

Virgen del Collado, Santisteban del Puerto, s. XIII.

Nuestra Señora de las Batallas, Arjonilla, s. XVI.

Nuestra Señora de Alharilla, Porcuna, s. XIII.

### **Andalucía Oriental. Málaga**

Virgen de la Victoria, Málaga, 1487, Reyes Católicos, imagen original, sábado anterior al 29 de agosto.

Nuestra Señora de la Paz, Ronda, Reyes Católicos, talla antiquísima s. XII, 24 y 25 de enero.

Nuestra Señora de los Remedios, Vélez-Málaga, finales del s. XVI y XVII, 10 de mayo, imagen del XVII.

Virgen de las Flores, Álora, finales del XV, rel. Reyes Católicos, imagen XVII, fiesta domingo posterior al 8 de septiembre.

Virgen de Gracia, Archidona, s. XVI, 14 de agosto.

Virgen de los Remedios, Antequera, s. XVI, imagen XVI, 8 de septiembre.

Virgen de los Remedios, Cártama, finales del XV.

Nuestra Señora de la Fuensanta, Coín, s. XV, imagen original, 14 de agosto.

### **Diócesis Orihuela-Alicante**

#### **Mare de Déu del Remei, Alicante, s. XIII.**

\*\*Mare de Déu de L'Assumpció, Elche, S. XIII-XIV. Basílica de Santa María. Es la Virgen del Misteri. Están representados el sol y la luna en una de sus portadas.

Nuestra Señora de Monserrate, Orihuela, culto mozárabe, s. XIV.

Nuestra Señora de las Virtudes, Villena, s. XV.

Mare de Déu del Castell, Agres, s. XV.

### **Diócesis Cartagena-Murcia**

#### **Nuestra Señora de la Fuensanta, Murcia, s. XV y XVII.**

Virgen de la Arrixaca, s. XIII, imagen primitiva.

Nuestra Señora de la Caridad, Cartagena, s. XVII.

Nuestra Señora de la Soledad, Cartagena, s. XVII.



Nuestra Señora de la Esperanza, Calasparra, s. XV.

\*\*Nuestra Señora de las Maravillas, Cehegín, s. XVIII.

Nuestra Señora de las Huertas, Lorca, s. XIII y XV.

Purísima Concepción, Yecla, s. XVII.

Fuentes:

Manuel J. Carrasco Terriza (coord.), 1998, *Santuarios marianos de Andalucía Oriental*, Ed. Encuentro, Madrid

Andrés de Sales Ferri (coord.), 2000, *Santuarios marianos de Valencia y Murcia*, Ed. Encuentro, Madrid

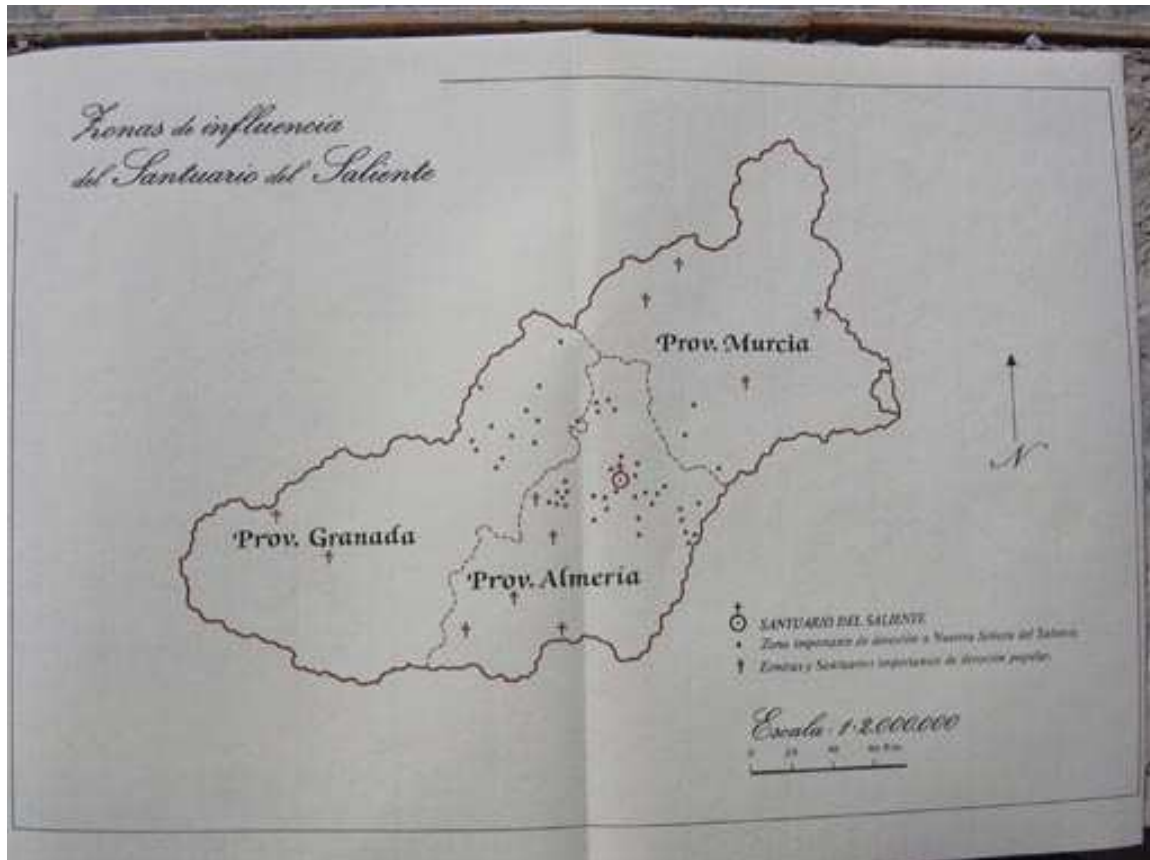
\*\* Santuarios y ermitas fundados en el siglo XVIII

**ANEXO FOTOGRAFÍAS:**



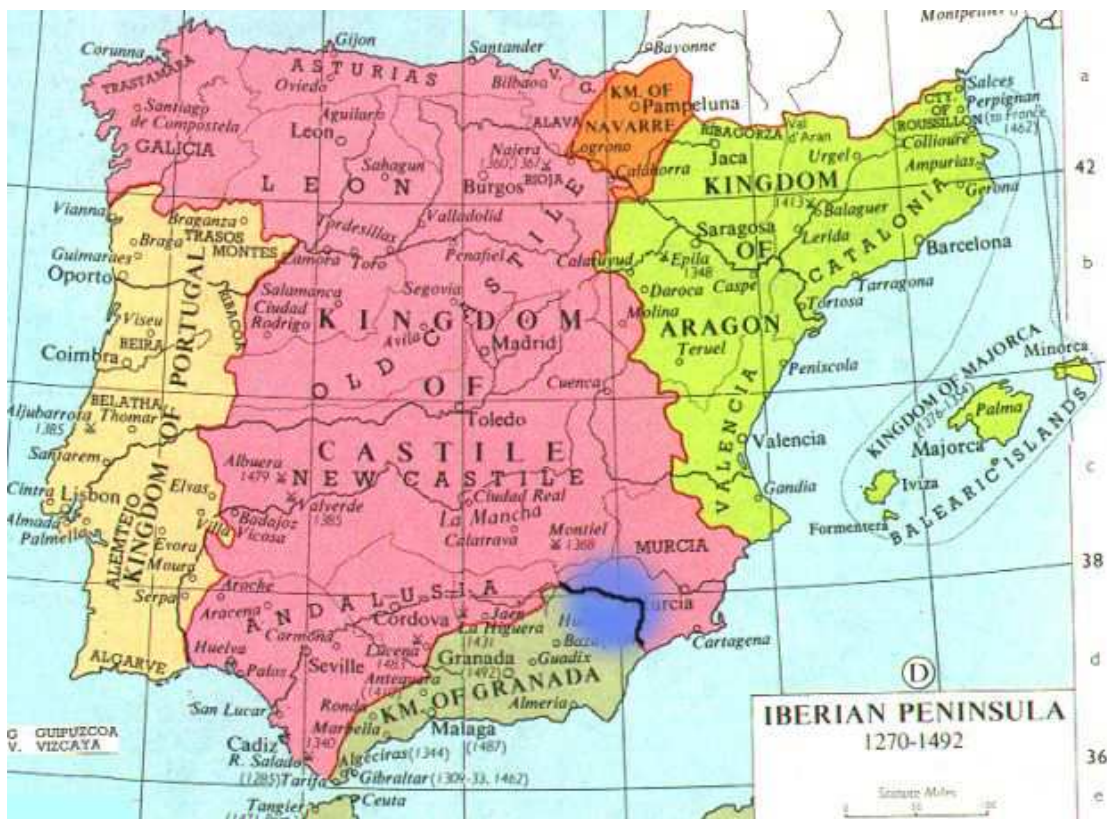
**44**

**44** Imagen de la Virgen de los Desamparados o de El Saliente (s. XVIII), entre las transparencias de su urna

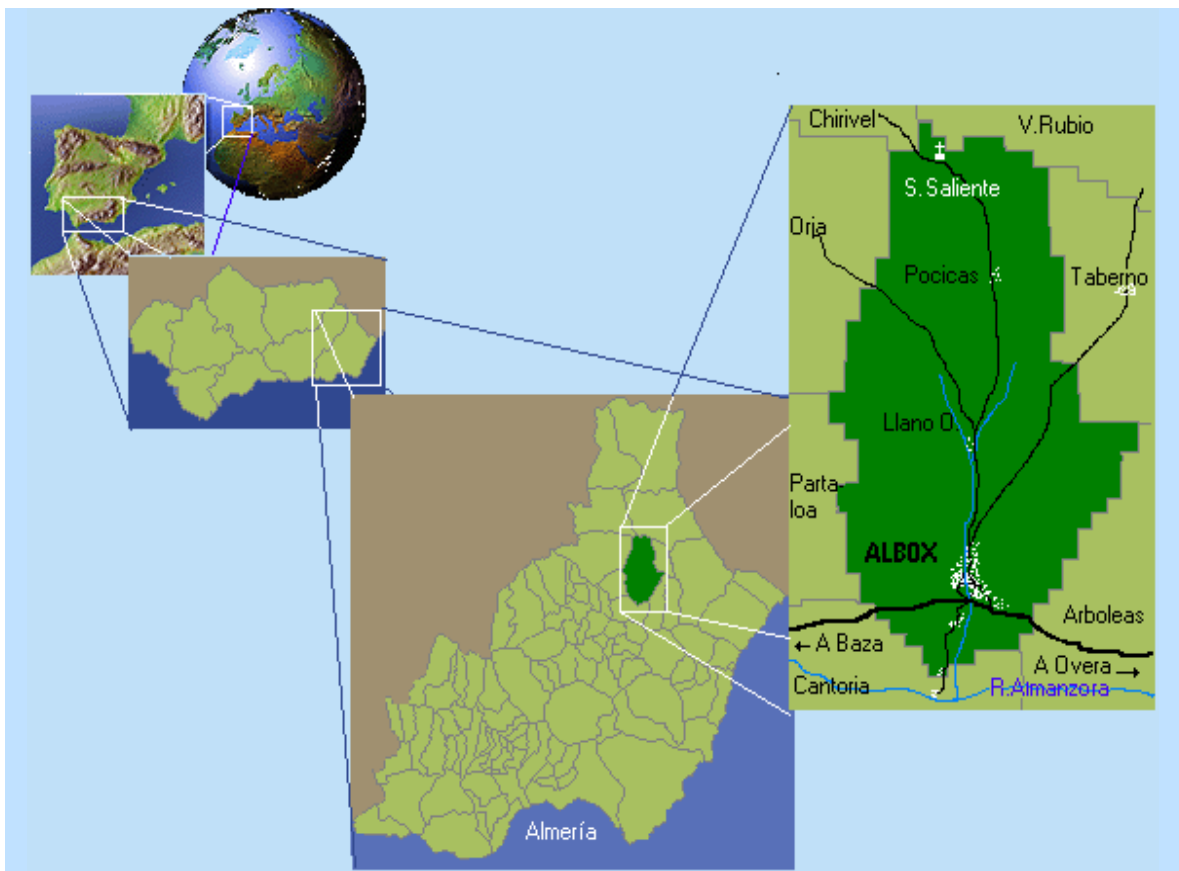


1

1 Geografía devocional de El Saliente, que aportan en su libro Pedro M<sup>a</sup> y Antonio Fernández Ortega. Puede verse que hay una coincidencia con las zonas fronterizas del antiguo Reino de Granada con el de Murcia



Mapa de la Península Ibérica en 1492, en el que aparece remarcada la periferia del antiguo Reino Nazarí de Granada en la época de su Reconquista. En la imagen, retintada en azul la zona de la frontera nordeste (con el antiguo Reino de Murcia), coincidente con la de influencia actual de la devoción mariana de El Saliente



Mapa de situación procedente de una página web sobre la comarca



**41** La Virgen de El Saliente en romería, en una fotografía de los años 60



**22** El libro que Eusebio Arrieta escribió por encomienda del obispo Orberá, en 1879, dando noticia de la magna Peregrinación al Saliente de 1878

**23** Una de las estampas que contiene el libro, reproducción de los grabados que se hicieron con motivo de la Peregrinación



2



3

- 2.- Santuario de El Saliente, desde su lateral oeste
- 3.- La Rambla del Saliente





4



5

4.- Una de las pérgolas que se instalan en la Rambla para la Romería

5.- Procepción en romería en una aldea de la zona, años 60



6



7

6.- Los aspectos ‘puramente’ etnográficos no son lo que pudieran parecer. La pastora de cabras ejerce todavía su actividad porque “no sabría vivir de otra manera”  
7.- Esta mujer lavando en la acequia dispone de dos lavadoras en su casa



8



9

8.- Los Cerricos, la aldea más próxima, por el Note, al Saliente

9.- Un concesionario *sui generis* de automóviles y maquinaria agrícola



10



11

10.- Los restos del 'sueño' del agua, que en los años 70 quiso propiciar el milagro de los campos de regadío

11.- Los pequeños aljibes son el recurso más utilizado para el abastecimiento de agua



12



13

12 Un rincón del claustro durante los rigores del invierno

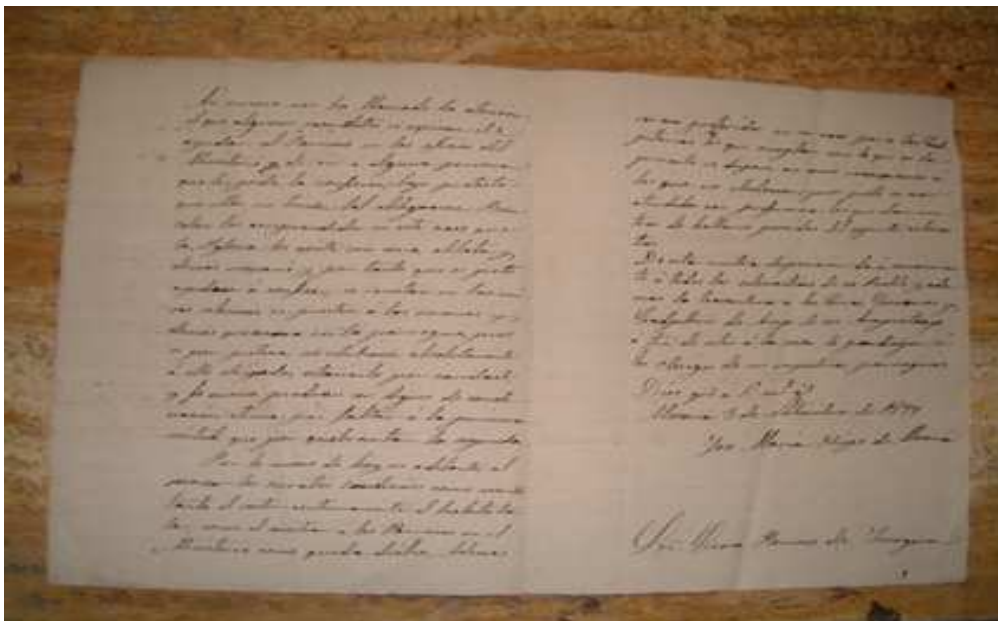
13 La carretilla para tareas diversas de los legos se conserva en buen estado



14

**14** Puerta de la sacristía, con la extraordinaria filigrana de los símbolos marianos en la carpintería y su exuberante colorido

**15** Carta autógrafa y rubrica original del obispo Orberá que se conserva en el Santuario



15



16 Hoja mecanografiada en la que el comité popular de las Juventudes Socialista Obreras de Albox requisa los bienes del Santuario, el 26 de julio de 1936

17 Hoja impresa convocando a los solemnes actos en honor a la Santísima Virgen por la victoria obtenida en la Guerra Civil, fechada en primero de agosto de 1939

16



17



18

18 El libro de D. Emilio Moreno Cebada, de 1868, en el que describe la hagiografía y origen de la Virgen del Saliente

19 Aspecto de parte de la biblioteca del Santuario del Saliente



19





**20**



**21**

- 20** Las nuevas superficies de cultivo extensivo/intensivo de hortalizas, que está agotando los acuíferos y las capas freáticas
- 21** Un ejemplo de los modelos tradicionales de agricultura



22

22 El libro que Eusebio Arrieta escribió por encomienda del obispo Orberá, en 1879, dando noticia de la magna Peregrinación al Saliente de 1878

23 Una de las estampas que contiene el libro, reproducción de los grabados que se hicieron con motivo de la Peregrinación



23



24



25

24 El estadio de Los Cerricos

25 La arquitectura de la zona es de buena factura y utiliza de materiales nobles: piedra, mortero, teja árabe, madera (pino, sabina, nogal, encina, etc.) y rejería de buen metal



26 Una visita, en los años 50 (algunas familias y allegados alquilaban un coche con chofer para la ocasión)  
27 Día de la Virgen de 2003

26



27



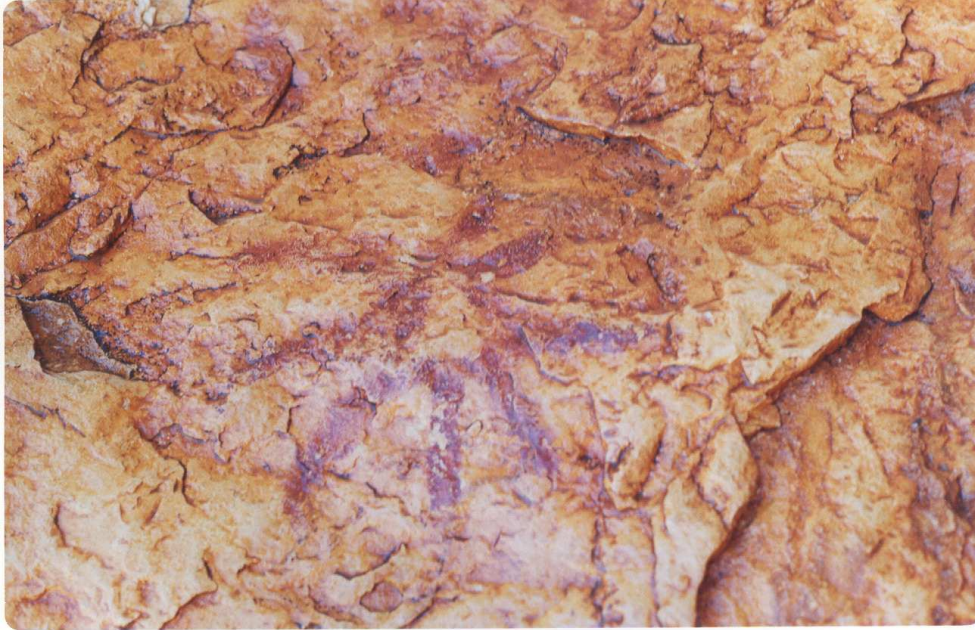
28



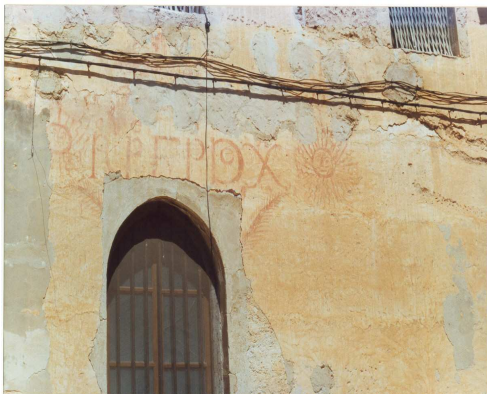
29

28 Una boda en una aldea cercana, años 60

29 Escaparate de una de las agencias inmobiliarias y de propiedad que proliferan desde la llegada de los ingleses a la zona



30



31



32

**30** Sol prehistórico de uno de los abrigos rupestres de Los Letreros, en Vélez Blanco (entre 5 y 7 mil años)

**31** Sol en los *graffiti* de los paneles epigráficos del convento de San Luis de Vélez Blanco, del siglo XVII

**32** Sol de Portocarrero (siglo XVI), en la Catedral de Almería



33



34

33 La luz eléctrica llegó a El Saliente a finales de los años 80, el alumbrado público tuvo que esperar a los primeros años del siglo XXI, y ha sido sin duda una gran transformación del paisaje nocturno de aquel lugar

34 Documento de creación del Patronato y Obra Pía del Saliente por Lázaro de Martos de 5 de septiembre de 1722



35



36

**35** Restos arqueológicos de la ermita primitiva de El Saliente, situados en la parte delantera suroeste de la explanada del santuario

**36** Placa de mármol original que conmemora la creación de la ermita primitiva: “Fvndaron esta Hermita D<sup>n</sup> Roque Tendero Be<sup>do</sup> [Beneficiado] y Cvra; y D<sup>n</sup> Lazaro de Martos Cvra Ambos del Box; Año de 1716; Ave M<sup>a</sup> Ria”





37



37, 39 Los símbolos de la luna y el sol labrados en la carpintería de la puerta del templo de El Saliente  
38 Puerta principal del templo en el Monasterio de El Saliente

38



39



40



40 Una ermita no muy lejos de El Saliente, de las muchas que se erigieron desde comienzos del siglo XVIII. Este aspecto debió tener la ermita primitiva de El Saliente antes de la construcción del monasterio

41 La Virgen de El Saliente en romería, en una fotografía de los años 60

41



**42** Interior del templo visto desde el atrio con presbiterio y el camarín de la Virgen al fondo

**43** El conjunto arquitectónico del santuario, visto desde el norte. A la derecha el templo y a la izquierda el claustro del monasterio

42



43