

LOS RITUALES FESTIVOS RELIGIOSOS ANDALUCES EN LA CONTEMPORANEIDAD

ISIDORO MORENO NAVARRO
Catedrático de Antropología Social
Universidad de Sevilla

EL ESTUDIO SOCIO-ANTROPOLÓGICO DE LOS RITUALES FESTIVOS

Desde hace muchos años, tengo como uno de mis intereses centrales en el campo de la Antropología el análisis de los rituales festivos. Un buen número de mis libros, artículos y otros trabajos están dedicados a los rituales festivos populares, sobre todo en Andalucía, desde la perspectiva de la metodología para su estudio, desde la atención al asociacionismo y la sociabilidad ritual, especialmente concretados en los sistemas de hermandades y cofradías, desde el análisis de los diversos niveles de significación de los iconos religiosos en la cultura andaluza, desde la perspectiva de la relación entre religiosidad popular andaluza e Iglesia Católica, o analizando concretos procesos rituales, tan importantes como los de la Semana Santa sevillana o la romería del Rocío¹. Desde un principio, mi interés no se centró en las vertientes filológicas,

1. Sin pretensión de exhaustividad señalaremos los siguientes trabajos: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid, 1972; *Las Hermandades Andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Sevilla, 1974; "Rocío: rebelión al amanecer", en *Torneo*, nº 3. Sevilla, 1976; "Control político, integración ideológica e identidad étnica: el sistema de cargos de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas", en *Primeras Jornadas de Andalucía y América*. Huelva, 1981; *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, 1982 (3a. edición, 1992); "Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos", en H. Velasco (ed.): *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid, 1982; "Orientación de la personalidad, identificación simbólica y sistema dual de hermandades", en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, nº 1. Tarragona, 1982; Introducción y Estudio Preliminar a *Las cofradías de Sevilla en cromolitografía* (Ed. facsimil del original de 1886). Sevilla, 1983; "Antropología de las Fiestas andaluzas". Sevilla, 1983, ms., publicado en *Andalucía: Identidad y Cultura*. Málaga, 1993; "Estructura y Simbolismo: Hermandades y Semana Santa", en VV.AA.: *Sevilla y provincia*. Sevilla, 1984; *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla, 1985; "Las cofradías de Sevilla en la época contemporánea", en J. Sánchez, I. Moreno y otros: *Las Cofradías de Sevilla. Historia, Antropología, Arte*. Sevilla, 1985; "El sentido de las fiestas andaluzas", en *Tradiciones y Fiestas. Talleres de Cultura Andaluza*. Sevilla, 1985; "Fiesta y teatralidad: de la escenificación de lo simbólico a la simbolización de lo escénico", en J. M. Díez Borque: *Teatro y Fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*. Barcelona, 1986; "La fiesta de San Antonio Abad como ritual igualitario", en *Fiestas de San Antonio Abad, Trigueros*. Huelva, 1986; "Religiosité populaire andalouse et catholicisme", en *Social Compass*, XXXIII-4. Louvaine la Neuve, 1986; "El estudio de los grupos para el ritual", en M. Luna (coord.): *Grupos para el ritual*. Murcia, 1989; "Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidades en Andalucía", en VV.AA.: *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito*. Granada, 1989; "Rituales colectivos y reproducción de identidades en Andalucía", en J. Cucó y J. J. Pujadas (coord.): *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península Ibérica*. Valencia, 1990; "Cofradías, Folklore y Fundamentalismo", en *Semana Santa 92. Diario 16 Andalucía*. Sevilla, 1992; "Semana Santa",

en la indagación sobre orígenes o en la búsqueda de elementos más o menos pintorescos o insólitos que modelaran situaciones reales o supuestas de supervivencias culturales. Tampoco he participado de los planteamientos puramente ideográficos, que no pocas veces rozan la metafísica o la simple literatura, de quienes defienden, en la línea de Mircea Eliade, que la fiesta supone nada menos que el paso de lo profano a lo sagrado, la búsqueda de un tiempo primigenio en que, supuestamente, “se reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina”².

Como antropólogo, me han interesado especialmente los rituales festivos colectivos en cuanto son *expresiones simbólicas de la vida social*; como contextos que nos revelan, si son analizados con el corpus teórico y la metodología adecuados, aspectos muy importantes del sistema cultural y de la estructura social de las sociedades y grupos que las organizan, viven y celebran: sobre sus mecanismos sociales, políticos, económicos e ideáticos, muy especialmente sobre los diversos *nosotros* identitarios e identificatorios en ellos existentes; sobre sus relaciones de conflicto y/o de consenso, sobre su propia evolución y transformación³.

En este sentido, los procesos rituales festivos son especialmente reveladores de la realidad social, tanto por lo que reflejan como por lo que ocultan o niegan de ella. Tanto en lo que expresan de *estructura* como en lo que manifiestan de *communitas*, para utilizar la terminología de Turner⁴. Las fiestas constituyen, así, un lenguaje *sobre* la realidad y poseen un código comunicativo y un campo de significaciones sin acceder a los cuales captaríamos de ella, todo lo más, sus aspectos sensoriales, sin llegar a entender sus significados, que, por otra parte, pueden ser múltiples, como es normal por la naturaleza polisémica de todo mensaje simbólico.

No voy a repetir ahora cuanto ya he escrito o analizado en otros lugares y ocasiones: voy a centrarme en tratar de dar respuesta a una cuestión que estimo fundamental: ¿cómo podemos explicar el actual marcado auge en Andalucía de las fiestas religiosas populares, siendo la andaluza una sociedad en la que los índices de participación en el ritual litúrgico de la misa y en los sacramentos que no son ritos de paso están entre los más bajos de España, y estando también este nuestro país caracterizado por un tan alto nivel de secularización como implica su existencia en la *modernidad*?

en *Babelia. El País*. Madrid, 1992; *Andalucía: Identidad y Cultura. Estudios de Antropología Andaluza*. Málaga, 1993; “El Rocío: de romería de las marismas a fiesta de identidad andaluza”, en *Romerías y Peregrinaciones*, pp. 121-141. Santiago de Compostela, 1995; “Modernidad, secularización y perduración de las fiestas religiosas populares: el caso de la Semana Santa sevillana”, en *Identità Europea e Diversità Religiosa nel Mutamento Contemporaneo*, pp. 353-375. Firenze, 1995; *La Antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Sevilla, 1997.

Asimismo, he sido guionista de los medimetrajes *Costaleros* (1985) y *Antonio Divino* (1986), ambos premiados en el Festival de Cine Iberoamericano de Huelva; guionista literario de la serie de 13 programas para TVE sobre fiestas en el Estado Español *De Año en Año* (1987-88) y Director-Guionista de la serie de 52 programas para Canal Sur TV *Andalucía: un pueblo con legado* (1990-92).

2. Mircea Eliade: *Le sacré et le profane*. París, 1965.

3. I. Moreno: “Antropología de las fiestas andaluzas: simbolismo e identidad cultural” (ms.) Sevilla, 1983. Publicado en *Andalucía: Identidad y Cultura*, pp. 69-84. Málaga, 1993.

4. Victor Turner: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, 1988.

La mayoría de los intentos de respuesta a esta pregunta, cuando existen, pasan por referir a la “fuerza de la tradición” el motivo principal del mantenimiento y actual auge de la gran cantidad de procesiones, romerías y otras fiestas, generalmente con muy alta participación popular, que tienen lugar en todas nuestras ciudades, pueblos, aldeas y barrios. Pero si aceptáramos, sin más, esta respuesta deberíamos realizar una nueva pregunta: la de por qué “la tradición” ha adquirido hoy tan inusitado vigor cuando precisamente la modernidad, e incluso la para muchos denominada postmodernidad, es el ámbito en que se desenvuelve hoy la sociedad andaluza.

Aquella respuesta, además, no podría dar cuenta de las causas por las que muchos rituales religiosos populares sí han desaparecido o han pasado a ser socialmente poco relevantes mientras otros han cobrado gran importancia. Ni de por qué ello ha sucedido en Andalucía y sus áreas de influencia mucho más, o incluso en contraste, con otros lugares del propio ámbito mediterráneo-europeo. Pero, además, ¿realmente se trata de perduración de la tradición o, más bien, de una reasignación de significados y funciones aun bajo formas e instituciones “tradicionales”? ¿Debe aplicarse, por ejemplo, el calificativo de “tradicional” a la actual Semana Santa de Almería, o incluso de Málaga o Sevilla? Y si lo hacemos, ¿en qué sentidos ello sería correcto y en cuáles no? De la misma manera, la dimensión, asistencia, comportamientos y motivaciones que pueden observarse hoy en nuestras romerías, ¿son las que podrían calificarse de “tradicionales”? ¿No estaremos usando y abusando desmesuradamente de la noción de “tradición”? E, incluso, ¿no deberíamos aplicar en muchos casos el concepto acuñado por el historiador británico Eric Hobsbawm de “*invención de la tradición*”⁵?

En nuestro análisis, partimos de que la inmensa mayor parte de los rituales festivos populares hoy existentes en Andalucía, en cuanto a sus dimensiones y funciones fundamentales, son *hechos sociales y simbólicos* que hay que inscribir, y sólo pueden ser explicados, en la *modernidad* y no en base a la perduración de rasgos y motivaciones “tradicionales”, que a veces son reales y a veces supuestos, aunque algunos o muchos de sus elementos componentes sí puedan poseer una gran antigüedad. En este sentido, no hay que olvidar que, como todo patrimonio cultural, el festivo representa una *superposición de temporalidades*. Pero es la *modernidad*, en concreto el tipo de modernidad existente en nuestra Andalucía contemporánea, y no la supuesta pervivencia del mundo “tradicional”, lo que está en la base del actual auge entre nosotros de los rituales festivos populares que en otros muchos lugares han desaparecido por completo o se han convertido en meros espectáculos para consumo turístico.

HACIA UNA NECESARIA REVISIÓN DEL CONCEPTO DE MODERNIDAD

Hay dos errores fundamentales muy generalizados respecto al concepto de *modernidad* que impiden, en mi opinión, un adecuado planteamiento de los análisis tanto en relación con las fiestas como con otros fenómenos de la realidad social contemporánea. Ambos errores están

5. Eric Hobsbawm: “Inventing Traditions”, en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983.

contenidos en las corrientes hegemónicas del pensamiento occidental que van desde los ilustrados del siglo XVIII hasta el pensamiento *light* postmoderno, pasando por las diversas variantes de la ideología liberal-burguesa y por la casi totalidad de las escuelas marxistas. Consisten, por una parte, en considerar que la modernidad conduce necesariamente, en todos los niveles y aspectos de la vida social y de las representaciones mentales, a la homogeneización. Y, por otra, en creer que a mayor modernidad mayor secularización, en correlación siempre también directa, o mejor diríamos, automática.

El concepto ilustrado (y lineal) de *progreso*, el weberiano de *racionalidad* y el marxista de *desarrollo* (ilimitado) *de las fuerzas productivas*, están en el núcleo del pensamiento europeo dominante desde hace más de doscientos años; un pensamiento que se proclama axiomáticamente como racional y científico pero que representa en realidad un duro y no reconocido doctrinarismo que incapacita para comprender en todas sus dimensiones el mundo, la naturaleza, las sociedades humanas concretas y las relaciones dinámicas entre ellos. Y que es radicalmente antidialéctico, plano, unidimensional y, por ello, empobrecedor.

Porque, junto a la parcial homogeneización que indudablemente ha supuesto en una serie de importantes aspectos el proceso de mundialización en el que sin duda estamos inmersos — que puede metafóricamente representarse en la aparición de la *aldea global* que apuntaba McLuhan, aunque no con las cualidades que éste le asignara—, asistimos también, en gran parte como reacción al mismo, y la mayoría de los “intelectuales” occidentales u occidentalizados en una penosa situación de sorpresa y desconcierto cuando no de temor, a la acentuación, aparición o reconstrucción de las identidades colectivas: étnicas, nacionalitarias, de sexo/género, religiosas... Y cuando desde todos los ámbitos del pensamiento europeo se nos afirmaba que la *modernidad*, tanto en el plano económico como social, político y cultural, había de llevar indefectiblemente al individualismo absoluto —cada individuo, y sólo el individuo, sujeto único de derechos, obligaciones y emociones; claro que ante el Estado, no ante el universo, aunque esto no se explicita sino que se procura hacer opaco—, reaparecen solidaridades colectivas que se creía desaparecidas, “superadas”, arrojadas al muchas veces despectivamente llamado *baul de la Historia*, y que, como contradicen la supuesta ley histórica de la modernización homogenizadora, son descalificadas, cuando no satanizadas, como “tribales”, “irracionales”, “arcaicas”, “reaccionarias” o “fundamentalistas”. Pero, en todo caso, pocos podrán negar hoy que, en gran medida, la *aldea global* a la que se refería McLuhan podría también ser llamada, no con menor realidad, *babel planetaria* o *mosaico de identidades*.

SACRALIDAD VERSUS SECULARIDAD Y RELIGIÓN VERSUS LAICISMO: LOS DOS EJES PARA EL ANÁLISIS.

Tampoco es cierto que la modernización suponga necesariamente secularización. Esta idea, de hecho también compartida desde paradigmas distintos por Marx y Weber, defiende que a mayor racionalidad (versión weberiana), o mayor desarrollo del conocimiento científico y técnico, de las fuerzas productivas en suma (versión marxista), menor presencia del ámbito de lo sagrado en la sociedad y mayor secularización de ésta. En el *orden social racional* (variante weberiana) o tras la *revolución científico-técnica* (en sus diversas variantes marxistas) no habría

lugar para lo sagrado. La modernidad —entendida de ambas diferentes maneras— conllevaría automáticamente un acelerado proceso de secularización. Contrariamente a ambos planteamientos, coincidentes en sus conclusiones, sostengo que lo que caracteriza realmente a la modernidad no es la ausencia de lo sagrado sino precisamente la pluralidad de sacralidades, la fragmentación de lo sagrado, que no su desaparición, en el mundo contemporáneo.

Ante esta doble fragmentación, no prevista: fragmentación de la supuesta aldea global en múltiples colectivos identitarios y fragmentación de lo sagrado en lugar de proceso de secularización, se extiende, de forma cada vez más general, el discurso de que en una época de crisis como la actual —crisis económica, crisis de valores políticos, profunda crisis ideológica y moral, angustia del vivir aquí y ahora— estamos ante un generalizado *revival* de lo irracional, de lo tribal, de lo sobrenatural y de lo esotérico. Esto explicaría la proliferación de etnonacionalismos, de las casi siempre mal llamadas sectas, de la afición por las “ciencias ocultas” y la parasicología, y de los integristas religiosos —de los cuales el que ha sido definido como más peligroso para la “civilización”, hasta el punto de pasar a ocupar el lugar antes ocupado por el comunismo como amenaza ha sido el islámico—, todo lo cual habría venido a quebrar el ascenso de la *racionalidad*, del *universalismo* y del pensamiento *científico*.

Por mi parte, y apartándome de este discurso eurocéntrico y pienso que narcotizante, considero al respecto que, en realidad, no se ha producido el proceso global de secularización que casi todos afirman ha tenido lugar por corresponder obligatoriamente —según se supone— al avance indudable de la modernidad. ¿Se han desacralizado, realmente, las normas, valores y objetivos centrales de nuestra sociedad (entiéndase, por el momento, de la “sociedad occidental” a la que sin duda pertenecemos)? ¿O, más bien, lo que ha ocurrido es un proceso de laicismo, es decir, de debilitamiento del papel socialmente central de la religión, que ha desocupado parcialmente el ámbito ideológico de lo sagrado que antes ocupaba casi en monopolio? Me inclino, abiertamente, por esta segunda hipótesis.

La confusión conceptual, la falsa equivalencia, entre el ámbito de lo religioso y el ámbito de lo sagrado ha llevado a aceptar que laicismo es igual a secularización y que la crisis de la religión en muchas conciencias individuales, así como su pérdida de centralidad en el ámbito de la reproducción social a nivel colectivo, suponía una evidente desacralización (secularización) de la sociedad. Estimo que ello no ha ocurrido realmente y sí, en cambio, que mientras nos ocupábamos intelectualmente de la polémica sobre —casi siempre contra— lo religioso, iban penetrando en el nivel de lo sagrado, de los *Absolutos*, parcialmente desocupado por aquel, ideas, valores y objetivos no religiosos, pertenecientes al ámbito laico en proceso rápido de sacralización.

Para mejor hacerme entender, y aunque he desarrollado el tema en otros lugares⁶, considero que es metodológicamente adecuado establecer un doble eje de coordenadas: el eje *sacralidad versus secularidad* y el eje *religión versus laicismo*. Constituye un grave error solapar estos dos

6. I. Moreno: “Secularización y persistencia de lo religioso en el Estado Español y AméricaLatina”, *XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, México, 1993; “La crisis mundial actual y la quiebra de los modelos civilizatorios occidentales”, en *Memorie e Identità: prospettive nei percorsi del mutamento*, pp. 145-148, Courmayeur, 1997; y “¿Secularización o Pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?”, en VV.AA.: *El mito y lo sagrado en la literatura y el pensamiento contemporáneos*. Sevilla (en prensa).

ejes, superponerlos reduciendo sus cuatro cuadrantes a un único *continuum* entre dos supuestos polos: el de lo sagrado-religioso y el de lo secular-laico (a veces, más confusamente aún, denominado profano). Considero que nunca en la Historia, en cultura alguna, ello ha tenido realidad pero, en todo caso, y centrándonos en nuestro mundo contemporáneo, lo que caracteriza a éste no es el triunfo de la secularización racionalista sino la fragmentación de lo sagrado ahora repartido entre contenidos religiosos, también plurales, y contenidos no religiosos que se disputan (o se distribuyen consensuadamente, según los casos y situaciones) el protagonismo en este ámbito de los absolutos sociales que es el nivel de lo sagrado.

La distinción entre lo *sagrado-religioso* y lo *sagrado-laico* es necesaria, por ejemplo, para no caer en inadecuaciones tales como las de calificar de religiones a algunas ideologías y sistemas políticos —como el nazismo o diversas versiones del marxismo y del hace años denominado socialismo real—, aunque sí sea cierto que estuvieran sacralizados en su doctrina y en sus objetivos; o la de definir automáticamente a todos los creyentes religiosos como antimodernos, arcaicos o reaccionarios.

Como señalaba certeramente Durkheim, lo sagrado es, precisamente, lo absoluto, pero nada hay que nos obligue a suponer, a priori, que en una sociedad concreta un único absoluto sea compartido por todos los grupos e individuos como universal cultural, ni que lo absoluto haya de referirse siempre, necesariamente, a fuerzas o seres sobrenaturales, inconmensurables, independientes del mundo de los humanos. A menos que se parta del axioma, que no pertenece a las ciencias sociales ni al método y la epistemología científica, de que la religión sea, como critican también Jean Remy⁷ o Gustavo Guizzardi⁸, una especie de exigencia funcional humana, de experiencia básica conectada a la estructura más profunda de la *naturaleza* del hombre, y por tanto de toda sociedad, cuya ausencia explícita supondría sólo un eclipse pasajero y la privación de algo esencial, con lo que estaríamos ante situaciones de sustitución degradada, de “religiones civiles”, o ante lo que otros, siguiendo sobre todo a Luckman⁹, han venido denominando “religión invisible”, por considerar que lo religioso se refugia provisionalmente —aquí, una vez más, lo religioso es contemplado como globalmente equivalente a lo sagrado— “en los meandros del inconsciente individual”, como señala, por ejemplo, Acquaviva¹⁰.

Hace ya muchos años, señalaba Callois que la experiencia del sacro puede ser una cosa distinta a la experiencia de Dios¹¹. Estoy de acuerdo, pero creo necesario avanzar más, ya que la afirmación podría entenderse en clave exclusivamente de experiencia personal religiosa, aunque sea de un tipo de religiosidad distinta al de las religiones institucionalizadas. Yo no hablaría en términos de experiencia individual sino de realidad social, y no *del* sacro sino del

7. Jean Remy: “Vie quotidienne, production de valeurs et religion”, en *Social Compass*, XXIX-4, pp. 267-281. Louvain la Neuve, 1982.

8. Gustavo Guizzardi: “Secularization et idéologie ecclesiale. Hypothèse de travail”, en *Social Compass*, XXIV-4, pp. 383-405. Louvain la Neuve, 1977.

9. Thomas Luckmann: *The Invisible Religion*. New York, 1967.

10. S. S. Acquaviva: *L'eclisi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, 1961.

11. Roger Caillois: *L'homme et le sacré*. París, 1950, citado por Josianne Bodart en su revisión de las “versiones no religiosas de lo sagrado”, donde cita también a Geffre, Bourdieu, Bastide y otros autores en esta misma línea, en su artículo “Modernité et néo-clercs. A partir de l'image de soi du travailleur social”. *Social Compass*, XXIX-4, pp. 283-295. Louvain la Neuve, 1982.

ámbito de lo sacralizado. Para mí, están sacralizados las ideas, valores, normas y objetivos que funcionan como motores centrales de la reproducción social o dan sentido último a la existencia en la conciencia de los individuos, en tanto miembros de sociedades o colectivos sociales, movilizándolos emocionalmente.

LA SUCESIÓN DE SACRALIDADES EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA DE OCCIDENTE: LA FRAGMENTACIÓN DEL ÁMBITO DE LO SAGRADO

Aunque no soy nada parsoniano, sí estoy de acuerdo con Parsons en que lo sagrado, en toda sociedad, está en el centro del sistema moral (que yo diría hegemónico), y supone el eje sobre el cual se sitúan las fuerzas de integración y consenso (que posibilitan la reproducción del orden social). Pero en lo que ya discrepo abiertamente de él es en que sea la religión la que siempre haya de realizar esta función integradora. En las sociedades occidentales, con el cartesianismo y la Ilustración comienza a debilitarse la función sagrada de la religión. El Estado, hasta entonces estrechamente fundido con ella en el ámbito de lo sagrado, se autonomiza y refuerza sus mecanismos propios: multiplica su red de funcionarios, sus leyes, su policía, estabiliza su ejército “nacional” y también crea sus mitos y los sacraliza, en gran medida a través de las instituciones de educación (de homogeneización ideológica y de intento de homogenización cultural y étnica), y produce nuevos rituales, que pueden ser totalmente laicos o conservar importantes elementos religiosos, pero que en todo caso contribuyen a interiorizar en los ciudadanos el carácter sagrado del Estado, de sus máximos representantes y de sus leyes y “razones”.

A partir de entonces, aunque no de forma unilineal ni siempre constante, se exorciza lo religioso, asimilándolo a lo oscurantista y retrógado, por irracional, y se entroniza en el lugar sagrado central que antes ocupaba a la Razón. Un referente *sobrenatural*, la divinidad, es sustituido en el núcleo de lo sacro por un referente *natural*, la razón, también considerada como absoluto aunque en realidad representara exclusivamente a la lógica liberal-burguesa.

La sacralización de la Historia y de sus *leyes* representó el siguiente capítulo, representado por las corrientes predominantes del marxismo real, que convirtieron en doctrina sagrada un planteamiento teórico-metodológico de análisis elaborado en principio para iluminar la praxis y transformar la sociedad. Como referente último, lo que da sentido a la vida y al esfuerzo individual y colectivo no es ahora un trascendente sobrenatural, ni natural, sino histórico: las supuestas leyes extrasocietarias de la Historia, ineluctables y teleológicas. A los hombres les toca hacer de actores pero la obra, en su argumento central, en su estructura y desenlace, está ya escrita.

Y en nuestros días, en la época del supuesto fin de la Historia y de las ideologías, es el Mercado, con el neoliberalismo —mejor diríamos ultraliberalismo— como su doctrina no sólo económica, el que ha pasado a ocupar la centralidad de lo sagrado. El mercado se presenta como el referente último, como el absoluto, con todos los atributos que como a tal le corresponden: ser la suprema ley *natural* a la que tanto individuos como sociedades, estados e incluso religiones han de ajustarse; poseer un carácter intrínsecamente regulador —la “mano oculta” que compensa sus propios desequilibrios, una especie de *providencia* laica, no divina pero sí

sagrada—; dotar de valor social a cuanto entra en su ámbito, desvalorizando radicalmente cuanto no pertenece a éste —los trabajos que se realizan fuera del mercado de trabajo no se consideran tales; todo cuanto no produce una utilidad específica y mensurable es definido como inútil; y de todo se hace mercado incluidos los afectos—; y construcción de una ética regida por el objetivo sagrado de obtener el máximo beneficio en el mínimo tiempo, en la que valores como la “libre iniciativa”, la competitividad y la lucha individual por el éxito personal, medido sobre todo por el poder económico y/o político y el prestigio social que cada uno sea capaz de conquistar, orientan las normas, comportamientos y hasta sentimientos.

Conviene señalar, para no ser mal entendido, que cuando se produce un cambio en el contenido central de lo sagrado ello no significa que de su ámbito desaparezcan automáticamente los contenidos anteriores. Éstos pasan, sin duda, a una posición secundaria respecto a la que antes poseían pero pueden seguir ejerciendo una función importante, sobre todo si en la percepción de muchos individuos y colectivos sociales permanecen centrales aunque no lo sean en la estructura del sistema social. Y ello, tanto si se readaptan para no ser incompatibles con los nuevos objetivos y valores centrales sacralizados —como es el caso, perfectamente analizado por François Houtart, del cristianismo de la “Nueva Evangelización” promovida por el actual papa Wojtila¹²— como si representan alternativas enfrentadas a aquellos —como sería el caso, para continuar en el ámbito de la religión católica, de los movimientos y doctrinas de la “Teología de la Liberación”—.

En definitiva, y para no extenderme abusivamente en estos planteamientos conceptuales y metodológicos, que, en cualquier caso, he creído imprescindible explicitar siquiera sea esquemáticamente, quedémonos ahora con lo fundamental: el ámbito de lo sagrado, y por tanto la función —sagrada— de promover la integración social, se encuentra hoy, tanto a nivel planetario como en el seno de cada una de las formaciones sociales existentes, en una situación de fragmentación, aunque los diversos sacros no se hallen en posiciones equivalentes de influencia y poder. Y recordemos también la otra gran fragmentación a la que al principio, más someramente me referí: la fragmentación identitaria. Tratemos de enlazar los componentes de estas dos realidades fragmentadas, una a nivel ideológico —la del ámbito de lo sagrado— y otra a nivel societario—la identitaria—, y estaremos en situación metodológicamente correcta para tratar de responder a aquella pregunta inicial que nos hacíamos: ¿por qué en Andalucía, en contraste con otros lugares de Europa y de los ámbitos del mundo más europeizados se mantienen e incluso se expanden con gran pujanza rituales festivos populares en torno a iconos religiosos?

MATRIZ IDENTITARIA, REFERENTES DE IDENTIFICACIÓN Y RITUALES RELIGIOSOS POPULARES ANDALUCES

En otros lugares¹³ he señalado que desde una mirada externa y superficial podría parecer esquizofrénica una sociedad como la andaluza que, a la vez, posee un muy bajo nivel de práctica cristiana en cuanto a los índices que para medir ésta utiliza la Iglesia Católica —cum-

12. François Houtart: “1492-1992: Cristianismo, dominación y liberación en las Américas”. Conferencia en la Universidad de Sevilla, 1992 (ms).

13. Principalmente en “Religiosité populaire andalouse et catholicisme” (o. c.).

plimiento del precepto dominical y participación en los sacramentos que no son ritos de paso— y una tan alta presencia de personas en un tan abundante número de rituales festivos cuyos elementos centrales son, sin duda, explícitamente religiosos. El hecho subraya su carácter paradójico, al menos aparentemente, si a ello unimos la existencia en Andalucía de un muy elevado grado de conflictividad social desde hace casi dos siglos, de un anticlericalismo muy evidente, debido principalmente al alineamiento de la Iglesia, desde el siglo XIX, con la clase dominante hasta el punto de ser considerada por “los pobres” (la gran mayoría de la población) como el símbolo principal de “los ricos” (de la clase dominante, ligada básicamente a la gran propiedad agraria), y de una tradición sociopolítica muy predominantemente de izquierda —el campo andaluz, hasta la guerra civil de 1936-39, fue uno de los centros mundiales del anarcosindicalismo y las organizaciones socialistas y comunistas fueron, y han continuado siendo hasta hoy en casi todas partes, mayoritarias electoralmente.

Además, aquí no ha ocurrido ni ocurre, como en no pocos lugares de América Indolatina desde hace unas décadas, que la religión católica haya sido tomada por amplios sectores de las clases populares, con el liderazgo de clérigos, teólogos e incluso obispos, como eje consciente de resistencia e incluso como motor revolucionario frente a la injusticia social de los poderosos, habiéndose convertido muchos de sus rituales litúrgicos y de religión popular en contextos de afirmación política liberadora. En Andalucía, prácticamente sin excepciones, la Iglesia oficial no ha perdido nunca el control, al menos institucional, de los rituales religiosos populares y de las organizaciones dedicadas a su organización; los estamentos oficiales —eclesiásticos y cíviles, e incluso militares— y sectores sociales de carácter conservador siguen teniendo en unos y otras un importante protagonismo formal, y los sectores progresistas dentro de la Iglesia, incluidos los curas radicales, se encuentran muy mayoritariamente distanciados de ellos, en abierto contraste, ya señalado, con la situación latinoamericana.

El contexto es tal que se presta fácilmente, como así sucede, a interpretaciones unidimensionales y reduccionistas, contradictorias entre sí, no pocas veces reflejadas en frases estereotipadas: “Andalucía, la tierra de María Santísima”, “Andalucía, donde es más fuerte la fe católica”, o “Andalucía, el lugar menos cristiano de España”, “Andalucía, la tierra de la idolatría y el *fanatismo*”, donde “no hay otra fe que *la del carbonero*”...

Para entender la situación convendría conocer adecuadamente el proceso histórico andaluz —velado, en gran parte, por la historiografía oficial que es muy sesgadamente castellanista y cristianista— y, sobre todo, las claves de su cultura, que son específicas y claramente diferentes a las de otras culturas peninsulares: algo evidente a cualquier observador sin anteojeras pero interesadamente negado por temor a su potencial dimensión política y con base en el hecho de la *falta* de lengua propia¹⁴ No es posible ahora desarrollar, ni siquiera esquemáticamente, el

14. Véanse a este respecto mis trabajos “Sobre lo andaluz y la identidad andaluza”, en VV.AA.: *Hacia una Andalucía Libre*. Sevilla, 1980; “Primer descubrimiento consciente de la etnicidad andaluza (1868-1890)”, “La nueva búsqueda de la identidad (1910-1936)” y “Hacia la generalización de la conciencia de identidad (1936-1981)”, en *Historia de Andalucía* (A. Domínguez Ortiz, Director), vol. VIII, pp. 233-298. Madrid, 1981 (2a. ed. 1983); “Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz”, en *Revista de Estudios Andaluces*, nº 5, pp. 68-84. Sevilla, 1985; *Andalucía: Identidad y Cultura. Estudios de Antropología Andaluza*. Málaga, 1993;

tema, pero sí al menos conviene tener presente que los rituales y elementos de la comúnmente denominada *religiosidad popular* hay que contemplarlos, y no sólo en Andalucía sino en general, aunque aquí muy especialmente, dentro de la permanente dialéctica entre dos fuerzas asimétricas pero igualmente presentes, estrechamente imbricadas: la que representa el poder político y la ideología dominantes, que intenta controlar políticamente e integrar ideológicamente en el orden social a las clases subalternas de la forma menos conflictiva posible, y la constituida por las estrategias, tanto activas como no plenamente conscientes, de adaptación, resistencia o incluso a veces rebelión, sobre todo simbólica —según los casos y contextos—, de las clases, etnias, géneros y grupos sociales dominados: campesinos, menestrales, artesanos, trabajadores urbanos y agrícolas, negros, mulatos, moriscos, gitanos, mujeres, homosexuales..., para preservar su propia identidad, autoestima y organización, en un marco caracterizado por la opresión económica, política e ideológica.

En este marco, el campo de las fiestas religiosas populares y de las organizaciones ligadas a éstas ha sido tradicionalmente —y ello creo es una generalización válida para toda nuestra tradición civilizatoria mediterráneo-europea, con especial cumplimiento en el caso de Andalucía— un escenario en el que se han representado y dirimido simbólicamente los conflictos y obtenido los consensos sociales entre grupos objetivamente enfrentados al nivel de la estructura económico-social y asimétricamente situados en las relaciones de poder. ¿Dónde si no, más que en el campo de la *religiosidad popular*, habría sido posible que los esclavos negros de Sevilla y otras ciudades andaluzas, desde el siglo XV al XIX, compitieran simbólicamente, pleitearan judicialmente e incluso se enfrentaran físicamente con sus amos para hacer valer sus derechos asociativos y reafirmar su identidad?¹⁵ ¿En qué otro espacio social menestrales e incluso jornaleros hubieran podido tener protagonismo frente a la aristocracia? ¿Hubo otro medio, en la Contrarreforma, más allá de la pertenencia a hermandades y cofradías para que judeoconvertidos, antiguos moriscos y otros individuos *sospechosos* de heterodoxia política e ideológica se hicieran reconocer como ciudadanos leales y devotos?

Claro que si ésta es una de las razones fundamentales para explicar la importancia de las fiestas religiosas populares y de las asociaciones con ellas relacionadas durante el Antiguo Régimen —además, claro está, del patrocinio directo, aunque no exento de contradicciones, de la Iglesia oficial—, no basta para explicar el por qué del mantenimiento y actual pujanza de unas y otras, en el caso concreto andaluz, mientras que han casi desaparecido en la mayor parte de Europa y de la propia España. Aquí es imprescindible insistir en el tema de las identidades e identificaciones sociales.

En todo fenómeno festivo, como también hemos expuesto en otro lugar¹⁶, existen varias

“La identidad andaluza y el Estado Español”, en R. Avila y T. Calvo (eds.): *Identidades, Nacionalismos y Regiones*, pp. 73-109. Guadalajara, México, 1994; “Andalucía en la encrucijada de un mundo en crisis”. *Revista de Estudios Regionales*, 44, pp. 371-385. Universidades de Andalucía, 1996.

15. Acabo de publicar un libro, *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla*, en el que se analizan las funciones de dicha cofradía en las relaciones interétnicas desde su creación, a fines del siglo XIV, hasta su conversión en hermandad de blancos, lo que no tuvo lugar hasta finales del siglo XIX (Universidad de Sevilla, 1997).

16. I. Moreno: “Antropología de las Fiestas” (o. c.).

dimensiones interconectadas, aunque no coincidentes: la dimensión de los significados simbólicos, muchas veces diversos y a diferentes niveles de profundidad; la dimensión sociopolítica, que refiere al papel de cada ritual festivo respecto al orden social del grupo o sociedad que la celebra; la dimensión económica, siempre existente aunque hoy aún más importante que en épocas pasadas debido a la mercantilización, al menos relativa, de los propios rituales; y la dimensión estético-expresiva, integrada por los significantes, por los estímulos sensoriales de diverso tipo que contextualizan una situación como festiva y producen la movilización emocional respecto a ella.

De forma un tanto simplista, no pocos considerarían que, en último término, todas estas dimensiones, o al menos los elementos fundamentales de ellas, se inscriben en el ámbito ideológico. Así, desde posiciones reduccionistas, a las que han respondido gran parte de los análisis planteados como marxistas, las fiestas serían instrumentos alienadores que tienen como función fundamental la de ocultar las contradicciones sociales. Y desde posiciones ideográficas y subjetivistas, en el otro extremo, las fiestas tendrían un fondo primigenio de espontaneísmo, libertad y contacto lúdico con lo inmanente que les daría un carácter esencialmente asocial y descontextualizado, que sería el que las fuerzas sociales dominantes se empeñan siempre en desnaturalizar mediante el control ritual. Por mi parte, considero que ambos planteamientos focalizan sólo, y lo hacen sesgadamente, aspectos parciales del fenómeno de las fiestas populares. Creo más útil contemplar éstas no tanto como fundamentalmente insertas en el ámbito ideológico —aunque lo ideológico esté sin duda muy presente— sino en el identitario: las fiestas, tanto con significantes y/o significados religiosos como de otro tipo, son, sobre todo, referentes de identificación colectiva y/o marcadores de identidad para sociedades y grupos sociales. A través de los rituales festivos se producen, reproducen o redefinen identidades e identificaciones colectivas.

Debo apuntar, aunque sea de forma necesariamente muy esquemática, mi visión sobre lo identitario. Entiendo que la *matriz identitaria* de los colectivos sociales y de los sujetos individuales responde al desarrollo de tres principios estructurales cuyos elementos funcionan estrechamente imbricados pero que son irreductibles: la *identidad étnica* (identidad cultural, acompañada o no de su expresión política), la *identidad de sexo/género*, y la *identidad socio-profesional* (resultante de las características de los procesos de trabajo en que cada sujeto está inmerso bajo unas determinadas relaciones sociales de producción). Cada uno de estos principios identitarios —que sólo pueden ser aislados por conveniencia metodológica pero que jamás poseen una encarnación “pura”, separadamente cada uno de los otros— contienen elementos culturales a nivel de la realidad social y de las representaciones de ésta que actúan como “marcadores de identidad” (étnica, de sexo/género y socio-profesional); elementos que no son estáticos sino que pueden modificarse profundamente en el transcurso del tiempo sin que por ello desaparezca el sistema de identidades —las visiones esencialistas, tan frecuentes a este respecto, están completamente fuera de lugar e impiden entender el fenómeno—.

Pero, además, en la dinámica social real, no sólo existen estos elementos provenientes de los tres principios estructurales citados o contenidos en éstos, sino que actúan también múltiples otros elementos generados por otros principios de segmentación social e ideológica, como son

la edad, la residencia, la adscripción a religiones, la participación en opciones políticas y muchos más que, sin poseer un carácter estructural, no por ello están menos presentes tanto en la realidad social como en la conciencia de los sujetos sociales¹⁷. La presencia y el grado de protagonismo de estos principios no estructurales y de sus elementos concretos depende del contexto en que se halle la *matriz identitaria* específica de cada pueblo, especialmente respecto a la *matriz identitaria* de otros pueblos: así, la importancia del factor religioso en Irlanda, Polonia o actualmente en gran parte del mundo árabe se explica no “en sí misma”, en términos de sus propios contenidos, sino en términos de la identidad étnica de los pueblos respectivos: por la índole de los procesos históricos específicos de cada uno de ellos, el catolicismo, en los dos primeros casos, y el islamismo, en el tercero, se convirtieron en marcadores de la identidad étnico-nacional, en ejes de la resistencia cultural y política contra los opresores exteriores —Inglaterra, Rusia-Prusia y la Europa colonialista, respectivamente—.

Incluso en estos casos, la religión, aunque formando parte muy importante de la realidad social, no por ello constituye un principio estructural de ésta, ya que la propia importancia de su función social le viene determinada por haber sido convertida en marcador de identidad étnica. Por ello la consideramos no como un principio de identidad sino como un *principio de identificación*.

LOS RITUALES FESTIVOS POPULARES RELIGIOSOS ANDALUCES EN LA MODERNIDAD: SU MANTENIMIENTO Y AUGE

Aplicando todo este bagaje teórico-metodológico al tema de los rituales festivos populares andaluces de raíz o contenidos religiosos, la explicación de su mantenimiento y auge actual se nos presenta basada en los siguientes ejes, cuyo estudio será necesario desarrollar con precisión y profundidad en el futuro:

- 1º Es el juego dinámico de la producción-reproducción de identidades e identificaciones colectivas, y el papel de los significantes religiosos como referentes de identificación de dichos colectivos, y no primariamente la fuerza de la adscripción religiosa de los individuos concretos lo que fundamentalmente explica el grado de mantenimiento, desarrollo, auge, decadencia o desaparición de los rituales festivos religiosos populares.
- 2º Es el tipo de modernidad existente en cada formación sociocultural específica, que no responde a un modelo único, como se afirmaba desde las posiciones marxistas y weberianas tradicionales, y cuyo contenido cultural tiene que ver directamente con el despliegue de la *matriz estructural identitaria*, el que hace o no posible la persistencia misma, la dinámica y el mosaico de significaciones de los rituales festivos populares. Más concretamente, es la forma que adopta la fragmentación del ámbito de lo sagrado en cada sociedad lo que permite o no la existencia de actividades colectivas, en nuestro caso rituales festivos, que no responden a objetivos primordialmente mercantiles. Si la dominación del sacro mercado fuera total, no podríamos esperar el auge de rituales que no sean utilitarios para dicho absoluto. Si el ámbito de lo sagrado se halla, en cambio,

17. Ver mi trabajo “Identidades y Rituales. Estudio introductorio”, en J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991.

fragmentado, con la consiguiente coexistencia de diversas *éticas*, la posibilidad de las fiestas colectivas como referentes de identificación, sobre todo “comunitaria”, seguirá vigente.

- 3° Si la religión para amplios sectores populares se ha secularizado grandemente, y para una parte también amplia de los creyentes activos funciona en realidad como “religión a la carta” —se observan unas prácticas sí y otras no, selectivamente, y de igual manera se tienen o no en cuenta unas u otras prescripciones eclesiásticas, e incluso se consideran o no como “activos” los distintos dogmas según sea el ámbito sobre el que éstos traten—, el papel de los elementos culturales religiosos, sobre todo iconográficos y rituales, como referentes de identificación colectiva puede reafirmarse, ya que estarán en gran medida desacralizados —será difícil utilizarlos de forma fundamentalista— aunque puedan conservar para muchos, o para algunos, su dimensión propiamente religiosa. Y para quienes esta dimensión no sea significativa, tampoco será ello obstáculo insalvable para que pueden actuar como referentes identificatorios.

La Andalucía actual responde básicamente a este cuadro. En ella, el sacro mercado, aun siendo crecientemente central, aún no posee la fuerza excluyente que le es propia en el conjunto de Europa, ya que muchos aspectos de la cultura andaluza, por su orientación y el acusado antropocentrismo de ésta, se resisten a ser subsumidos en su lógica. Por otra parte, el avance del laicismo y la propia parcial secularización de importantes aspectos del catolicismo hoy realmente existente —pese a la contraofensiva representada por el papado de Juan Pablo II— ha hecho que muchos elementos religiosos, sin perder este carácter, hayan pasado a ser referentes de identificación de colectivos sociales mucho más amplios que el de los cristianos practicantes: referentes culturales de ciudades, pueblos y grupos sociales que mediante rituales festivos en torno a ellos reafirman su identificación colectiva.

Por ello, a lo largo y ancho de todo su territorio, cada Semana Santa y en fechas específicas en cada lugar, que conocen perfectamente todos los ciudadanos que viven o han vivido en ellos —la fiesta del patrón o la patrona de la ciudad, pueblo o barrio; la romería, el día de la función o de la procesión de los Titulares de las múltiples hermandades y cofradías...— se reproducen los diversos *nosotros* colectivos, y el propio *nosotros* colectivo andaluz, a través de los rituales populares en torno a las Imágenes religiosas que constituyen referentes de autoidentificación. A través de algunos de estos rituales, en concreto los de la Semana Santa, incluso se expresa el derecho a la ciudad: la ocupación del centro histórico y simbólico, a todas horas, por los ciudadanos de los barrios y la constitución en éstos de nuevas cofradías mediante las que se refleje su *nosotros* colectivo, está apuntando hoy, por ejemplo, de manera clara, a la producción, al menos en esos días, de una imposible “comunidad” igualitarista: de una ciudad no existente pero sí soñada. Es esta función de referente identificatorio global de cada una de nuestras ciudades, sin negar sino reproduciendo sus identificaciones e identidades parciales, lo que estimo da hoy su mayor fuerza significativa a la Semana Santa en las grandes ciudades andaluzas, desbordando sin duda su propia significación y motivaciones en términos estrictamente religiosos.

La pertenencia, además, a asociaciones y grupos de sociabilidad para el ritual —hermandades, cofradías, corporaciones, cuarteles, cuadrillas de costaleros, santerías, incensarios, bandas musicales, etc.— supone también una importante vía para la superación del aislamiento individualista que conlleva la modernidad. Este aislamiento en la “jaula de hierro” —que decía

Max Weber— de los roles sociales y las estructuras fuertemente jerarquizadas, crecientemente impermeables a las relaciones personalizadas, se trasciende, al menos en parte, mediante la participación más o menos activa, e incluso con la adhesión sentimental, a algunos de dichos grupos que, más allá de sus objetivos explícitos, contenidos o no en reglas y estatutos, funcionan como ámbitos de sociabilidad generalizada además de como referentes de identificación colectiva. Y en el ritual mismo sus componentes, sin perder la individualidad del protagonismo, son y se sienten parte de un *nosotros* colectivo que trasciende el individualismo: bajo los antifaces, todos iguales, de nazarenos, o bajo las trabajaderas o el varal de un paso o trono.

Respecto a las Semanas Santas andaluzas, como en relación a nuestras romerías y otros rituales religiosos populares, desde las diversas sacralidades que actualmente se disputan el ámbito de lo sagrado a nivel planetario —desde el sacro mercado, desde el materialismo reduccionista que convierte en sacra a la Historia, desde la sacra racionalidad, e inclusive desde el sacro católico—, todo el amplísimo conjunto de fiestas populares andaluzas en torno a símbolos religiosos son perfectamente inútiles, superfluas, cuando no contraproducentes o sin sentido: ni sirven para evangelizar, cooperando a la nueva cruzada misionera de la Iglesia Católica, ni cooperan a la denuncia y a la transformación social, ni responden a la lógica de la razón sino a la de la emocionalidad, ni suponen una inversión de tiempo, esfuerzo y dinero suficientemente rentables en términos económicos.

Por eso, para participar en ellas es preciso vivirlas con la mente secularizada y los sentidos y la sensibilidad abiertos a todas las sensaciones, incluidas, por supuesto, las espirituales, estéticas y emocionales. Se sea personalmente religioso o no, siempre que las creencias o increencias religiosas no se hallen sacralizadas.

Y para entenderlas, es preciso no confundir lo sagrado con lo religioso, lo secular con lo laico, y conseguir distanciarse de los diversos axiomas sacralizados. Sólo así podremos comprender comportamientos y significaciones que los propios actores no pueden explicarse más allá de los clichés que constituyen los modelos conscientes o la interpretación hegemónica. En la lógica cultural andaluza, fuertemente antropocéntrica y fuertemente orientada al polo del secularismo¹⁸, todavía existen valores sobre los que no funciona como único motor el utilitarismo economicista sacralizado. Por ello son aún aquí posibles, contrariamente a lo que ocurre en casi toda Europa, rituales festivos populares multitudinarios —no ocios programados— a través de los cuales se trasciende, siquiera sea temporal y simbólicamente, en diversos *nosotros* colectivos el yo individualista sin perder la individualidad. Algo que sería inviable si la lógica mercantil, dominante hoy prácticamente en todo Occidente, hubiese llegado también aquí a ocupar de forma total y exclusiva la centralidad de lo sagrado. Por ello, también, el futuro de nuestros rituales festivos dependerá, básicamente, del mantenimiento de nuestra capacidad de secularización y relativización de los contenidos definidos como sagrados desde las diversas instancias de poder. O, lo que es lo mismo, de la propia pervivencia de la cultura andaluza.

18. Para una aproximación a los contenidos culturales de la identidad andaluza, véase I. Moreno: "La identidad andaluza: pasado y presente. Una visión antropológica", en VV.AA.: *Andalucía*, pp. 253-285. Granada, 1986.