

RELIGIÓN Y FIESTAS EN ANDALUCÍA Reflexiones metodológicas¹

Salvador Rodríguez Becerra
Universidad de Sevilla
Fundación Machado

“En una pequeña villa de Jaén [La Guardia de San Sebastián], celebraron los vecinos de aquél pueblo con jaranas y con tiroteos la memoria de un Santo [San Sebastián] a quien profesan particular devoción, en quien ponen su confianza en las epidemias y habituales tribulaciones de la vida, y en fin, a quien tienen por patrón y protector de sus dioses penates. Así entiende la religión el pueblo bajo. **¿Si será porque no se la enseñarían bien?**” (Publicado en *El Artista* (1870-1873) por Manuel Caballero Venzalá, La Guardia de San Sebastián (1808-1871).

El problema de los vecinos de La Guardia no era tanto que no le hubiesen enseñado bien la religión, sino que habían construido su religión a partir de la tradición y las enseñanzas recibidas reelaborándolas, adaptándolas a su peculiar forma de entender la sociedad y su entorno en el devenir histórico, es decir, pasándolas por el filtro de su propia experiencia cultural. Esta concepción, que explicaría desde la institución eclesiástica la “heterodoxia” de la religión popular como consecuencia de una mala transmisión, es errónea aunque ha sido hegemónica hasta el presente, pues como dice L. Millones refiriéndose al Perú y a otros países hispanoamericanos: “sus bases culturales hacen que la percepción del mensaje cristiano, que llegara en el siglo XVI, sea diferente” (1997: 11)

* * *

La religión, entendida como fenómeno que va más allá de las necesidades básicas constituye un reto que necesita ser abordado desde la ciencia. Es cierto que la religión, como los demás aspectos de la cultura, solo la podemos conocer por lo que el hombre dice o hace: creencias, ritos y símbolos, lenguajes humanos al fin. Éstos son transcripciones humanas de una realidad que permanece oculta pero con la cual el hombre se relaciona, de lo que deducimos que lo sagrado es fundamentalmente una relación, en la que hay que distinguir lo que el hombre recibe por imposición o acepta por convencimiento y la expresión que ofrece de ello.

¹ Con motivo de la celebración de las VIII Jornadas de Etnología en Granada (1998), tuve ocasión de exponer, a petición de la Comisión Andaluza de Etnología, un balance esquemático sobre la aportación de la Antropología sociocultural en los últimos 25 años a los campos religioso y festivo en Andalucía. En este artículo ofrecemos una versión más amplia de las ideas allí expuestas. En este mismo año la editorial Signatura. Ediciones de Andalucía, publicará un libro con este mismo título que recoge mis escritos sobre estos temas en los últimos años.

Tengamos también en cuenta que sólo podemos captar lo sagrado a través de las respuestas elaboradas por el hombre desde su condición de inferioridad en un tiempo y en un espacio dados, expresado a través de las culturas. Recordemos, en cualquier caso, que "La Antropología no se propone estudiar la religión como algo verdadero, falso o erróneo, ni como una etapa de la evolución histórica, ni en fin, como un producto de la conciencia individual. La Antropología considera la religión como un fenómeno social y cultural que, como los otros fenómenos del mismo orden, analiza aplicando un método de observación directa" (Mallart, 1981); en otras palabras un antropólogo no aborda la religión como un teólogo, filósofo o psicólogo, y esta muy cercano a ciertos historiadores.

La fiesta es una de las ocasiones privilegiadas, aunque no la única, en la que se expresa más claramente la religión y otros tantos aspectos de la cultura. A través de la fiesta, observando atentamente, puede aprenderse cómo se organiza una sociedad: bases económicas, clases, grupos, movilidad social, asociaciones, individualismo, familia, valores, creencias, sin olvidar la arquitectura de la fiesta a través de las plazas, calles, casetas, etc.; todo ello de forma ritualizada y a través de elementos simbólicos.

La estrecha relación entre fiestas y religión es tan obvia que no necesitaría justificarse, recordemos, no obstante, la vinculación de las fiestas a las estaciones buscando la protección de las cosechas y los ganados; el que casi toda fiesta colectiva tiene una motivación religiosa y que el calendario anual esta segmentado en espacios que preparan o culminan la celebración de una conmemoración religiosa; y no olvidemos que la canonización de un santo lleva aparejada la fijación de un día de fiesta en el calendario cristiano, y que ésta, hasta muy recientemente, contemplaba la celebración de la víspera o vigilia - la fiesta profana- y la fiesta religiosa, que a su vez estaba conformada por toda una serie de elementos profanos que, entre otras funciones, tenía la de atraer a las gentes.

La religión y la fiesta no han sido estudiadas en nuestro país adecuadamente; ha faltado el debido distanciamiento; han estado muy presentes los prejuicios ideológicos y ni siquiera se han tenido en cuenta los factores caracterológicos del investigador. Además, en el mundo occidental han existido hasta muy recientemente, constricciones sociales, ideológicas y mentales que han impedido, o al menos dificultado, abordar la aproximación a las mismas y al conjunto de la sociedad y la cultura. Estas constricciones son externas pero también internas o de la propia personalidad. Esta situación ha sido especialmente drástica en nuestro país donde la confesionalidad del estado, sin olvidar la vuelta atrás que supuso la instauración del régimen surgido de la Guerra Civil (1936-39), -el llamado nacionalcatolicismo-, no ha favorecido ni la comparación ni la deseada objetividad. Tampoco la ha favorecido la ideologización marxista y en otro caso nacionalista que acompañó la lucha por las libertades en el tardofranquismo.

Se dan hoy, creemos, las mejores circunstancias para abordar su comprensión, dado el clima de libertad de conciencia y expresión, nunca dados anteriormente, que se vive en nuestro país. La religión sigue siendo entre nosotros, a pesar de todo, una realidad muy viva en la que el monocorde sonido católico se ha diversificado en un amplio abanico de nuevos grupos que hacen más fértil el laboratorio de estudio. Del mismo modo las fiestas siguen siendo un aspecto que no solo no ha decaído o desaparecido, como ha ocurrido en otros países europeos, sino que muy al contrario han crecido en interés y participación. A esto habría que unir la necesidad de dar profundidad histórica, metodología no abordada en muchos casos y que consideramos imprescindible, si queremos afrontar con seriedad estas expresiones culturales; la abundantísima información existente, especialmente en el caso de la religión que, aunque sesgada, permite

leerla desde una óptica científica, favorece este planteamiento.

El panorama hermenéutico de la Antropología en las últimas décadas ha estado dominado por la huida o relegación de los estudios al comportamiento religioso, los ritos y las instituciones, dejando de lado el intento de explicación última de la experiencia social y personal del hombre con lo que llamamos religión. "Esta perspectiva pragmática -dice Turner citando a Geertz- evita la indagación directa acerca de las raíces últimas de la fe de un individuo o una comunidad y prefiere centrarse en la cuestión de 'cómo cuenta en este mundo con el apoyo de unas formas simbólicas y unos ordenamientos sociales' " (Turner, 156: 409). Arnold Van Gennep esta en la base de este nuevo acercamiento y por ello, "Le corresponde el mérito de haber hecho de la antropología la clave para un conocimiento más profundo de la condición humana que el aportado por el funcionalismo, el estructuralismo o el materialismo dialéctico" (Turner, 156: 410). La clave esta en el concepto de 'liminalidad', que estableciera Van Gennep en sus *Ritos de paso* (1909), que tiene numerosas implicaciones cuando es directamente relacionada con las implicaciones con las etapas cruciales de la experiencia humana. Es decir, que en ciertas circunstancias, durante la fase liminal se suspenden las clasificaciones culturales, las categorías sociales, las normas y las sanciones. "Lo que antes 'importaba', ya no importa, y lo que importará en adelante se esta creando en el ámbito de la separación liminal que supone una segregación del mundo ordinario y cotidiano" (Turner, 156: 410)

Estas afirmaciones que están pensadas fundamentalmente para los ritos de iniciación, son también aplicables a los ritos festivos recurrentes y estacionales con fases liminales públicas que incluyen el juego, la rivalidad, el exceso y que implican la suspensión de normas, valores, inversiones simbólicas de categoría social, género, edad, etnia, orden temporal, etc. La liminalidad expresa más que factualidades, potencialidades, deseos, posibilidades y es por ello que expresan mejor lo sagrado, los símbolos de una realidad superior, los mitos de creación, de la aparición de figuras enmascaradas y monstruosas, etc. En la liminalidad también se producen cambios por cuanto que junto al rigor de los ritos queda un espacio para la reflexión, pueden proponerse nuevos modelos para la vida social que se legitima en los estados alterados propios del chamanismo, la obsesión, el trance, pero también y frecuentemente "como una especie de creación espiritual popular en el curso de la liminalidad pública de los grandes ritos cíclicos". (Turner, 156: 413).

Durante este período se eliminan graduaciones y distinciones creándose una *communitas*, que aunque tiene carácter efímero es capaz de generar consecuencias sociales y culturales de largo alcance. No es solo la ausencia o lo contrario de situaciones positivas y por tanto capaz de generar nociones "supersticiosas" y actividades fetichistas sino que en el ámbito de la *communitas* es capaz de generar claves aplicables a la religión no fácilmente accesibles desde la perspectiva del pensamiento abstracto y descontextualizado; los ritos serían portadores de los mensajes capitales de las religiones y no solo como mero reflejo de la estructura social, que se nos presentaría como una "mentira", como un residuo de la experiencia liminal, como "desechos" de los procesos de crecimiento significativos de los momentos de transición en la existencia de grupos y personas. "El proceso ritual revela que la religión religa desligando (de las estructuras sociales), ya que la fuente de la unidad (o no dualidad) están en la antiestructura, aunque es también la fuente y el sostén de las múltiples estructuras de la naturaleza, la mente, la cultura que aún encadena a la humanidad. Pero al final las disuelve o destruye" (Turner, 156: 415). La fiesta, caracterizada por el colorido de los espacios y las personas, la música y los bailes, el comensalismo, la sociabilidad, entre otros aspectos, cumple una función, pocas veces tan

profundamente sentida, como es la confirmación de la pertenencia a la *communitas*. La fiesta es también la ocasión privilegiada en que la mayoría se hace presente en un lugar y en un tiempo precisos. Esta concurrencia, que pocas veces pueden garantizar los organizadores de actividades culturales o políticas, ofrece enormes posibilidades y facilidades de observación para el antropólogo. A su vez la religión y la fiesta se constituyen como una de las claves de la configuración cultural de un pueblo, lo que ha dado en llamarse etnicidad, aspecto al que se ha prestado mucha atención desde ciertos grupos de investigación en Andalucía, mediatizadas por una carga ideológica que, desde nuestro punto de vista, ha oscurecido sus aportaciones (Aguilar, 1957: 108).

Tengamos en cuenta, así mismo, que las relaciones de cada sociedad con lo sobrenatural, y las fiestas como marco que las temporaliza, se configuran de una especial manera en función de las circunstancias históricas y medioambientales entre las que creemos pertinente destacar: la sensación de "eternidad" de lo religioso, tanto en cuanto a las instituciones, los principios doctrinarios, los rituales, y las leyes, como a los edificios con su monumentalidad y centralidad urbanísticas (iglesias parroquiales, torres con reloj, conventos, retablos y cruces callejeras, etc.). Esta sensación, establece una estrecha conexión del presente con el pasado, y esta fortalecida por la teología y pastoral de la Iglesia católica que afirma su permanencia en el tiempo. Así mismo, la religión y la fiesta favorecen a otro nivel la identificación que hace cada grupo frente a los demás: *nosotros frente a ellos*; produciendo o dando sentido al enfrentamiento por profesar diferentes religiones, visiones diferentes dentro de la misma religión, e incluso entre grupos ortodoxos por cuestiones menores. Porque la religión refiere a seres no naturales con los que el hombre establece una especial relación de amor / temor y de los que se pueden recibir beneficios pero también prejuicios; es por ello que hay que agradecerlos, propiciarlos, rehuirlos o someterlos para recibir favores y/o evitar infortunios.

La fiesta como conmemoración religiosa

El interés por la fiesta probablemente por su excepcionalidad y recurrencia anual, pero siempre por su ruptura de lo cotidiano, tiene unos precedentes muy lejanos en el tiempo, recordemos, por solo citar el ejemplo más conocido, el calendario festivo romano. En el siglo XVI ya la concepción de la fiesta incluía en primer lugar, la celebración de determinados tiempos litúrgicos, domingos y días de los santos con asistencia a los rituales religiosos, dejando las actividades profanas y productivas, y en segundo lugar, aunque probablemente el primero para muchos, el recreo y la diversión. Así, pueden encontrarse en los anales de las ciudades numerosas referencias a fiestas, significando, por un lado la celebración de un ritual religioso (fiesta propiamente dicha en el lenguaje de la época) y, por otro, diversos actos profanos (velada o víspera), ya sea con ocasión de un suceso único, tal que el nacimiento de un príncipe, la canonización de un santo, acción de gracias por un terremoto, victoria militar, inauguración de una iglesia, etc., pero sobre todo por su recurrencia: la fiesta del Corpus, la Semana Santa, o la Inmaculada Concepción. Fiesta y velada, ritual religioso y goce festivo forman un todo difícilmente dissociable, aunque la segunda estuviera en función de la primera y que, por tratarse de una manifestación popular, fuese con frecuencia censurada o controlada por los detentadores del poder civil y/o eclesiástico.

Antecedentes históricos

El atractivo por las fiestas ha sido una constante en los cronistas, ya la Crónica del Condestable Iranzo recogía la narración de una fiesta de moros y cristianos celebrada en Jaén en

el siglo XIV, organizada para su propio solaz; posteriormente, los eruditos sienten la necesidad de dejar constancia de los acontecimientos que tienen lugar en las ciudades y plasman las festividades que presencian o que pueden reconstruir a través de documentos. Sirvan de ejemplo la descripción de dos fiestas separadas por casi 500 años y que aún se celebran en Sevilla, la conmemoración de la muerte del rey Fernando III y la velada de Santa Ana de Triana. En primer lugar veamos, la conmemoración del aniversario de las exequias de Fernando III, ya canonizado, el 30 de mayo de 1260, tal como nos lo cuenta el cronista Ortiz de Zúñiga (1667): "...era más solemnidad de su gloria, que plegaria de su descanso...Y guardábase como **festivo el día y su víspera**, en que no abriesen (dice la Crónica) tiendas algunas, ni los menestrales no hiciesen alguna cosa. Erigíase en la Iglesia majestuoso túmulo, concurrían los pueblos de la comarca con sus pendones, que ante él abatían, **que tenía más visos de romería que de funeral...** **eran los días de mayor concurso y regocijo que en aquellos tiempos tenía Sevilla**: sus caballeros los festejaban con ejercicios militares, el pueblo con danzas, y todos con la festiva aclamación de Santo, Santo..." (Ortiz de Zúñiga: 1975-76, I: 233). En segundo lugar, la Velada de Santa Ana de Triana en 1742. "Se habían hecho ya muy notables **los excesos de las que llamamos veladas, nombre derivado de las vigilijs nocturnas que en honor de los santos celebraban los fieles las vísperas de sus festividades**: entre otras era muy célebre la de Santa Ana en Triana, a que daba **más libertad** el despoblado Arenal y orillas del río, lugar de la concurrencia; y **deseando evitar en cuanto se pudiera los desórdenes, que la oscuridad de la noche no podía ocultar**, el celoso Coadministrador [Arzobispo auxiliar] las prohibió... a quien auxilió el Asistente [Presidente del cabildo civil] con su autoridad..." (Matute y Gaviria: 1887, II: 46). (negritas nuestras)

Costumbristas y folcloristas

En el siglo XIX vendrán los escritores costumbristas, que guiados por un interés fundamentalmente literario van a utilizar las fiestas como pretexto de sus escritos y los folcloristas finiseculares que van a plantear un nuevo acercamiento a las fiestas lejos del pretexto literario, como expresión de un modo de ser y de un carácter nacional; nace con ellos la ciencia aplicada al estudio de las fiestas y de las creaciones humanas; es éste un período fértil para la producción de obras de estudio sobre fiestas, citemos a Serafín Adame Muñoz, Luís Montoto y Alejandro Guichot en Sevilla y a Miguel Garrido Atienza, Antonio Joaquín Afán de Ribera y Francisco de Paula Valladar en Granada, que van a producir textos costumbristas o de trasfondo histórico de las principales fiestas de sus respectivas ciudades.

Una clara diferenciación marcará el camino entre costumbristas y folcloristas; baste señalar que la intencionalidad era muy distinta, los primeros partían del hecho singular que describían mientras que los segundos pretendían construir un edificio científico que yendo del nivel local llegara al regional y nacional o "programa para estudios literarios, artísticos y etnográficos", para alcanzar el conocimiento de los "caracteres, estados sucesivos y tendencias de razas y de pueblos, según el grado de expresión que aquellos alcancen en las fiestas, espectáculos y costumbres de la vida pública; manifestaciones colectivas y externas, todas ellas, que parece no conservan siempre paralelismo con las de la vida doméstica y la llamada de clase" (Guichot, 1888:5). Partían estos últimos de unos cuestionarios y esquemas que homogeneizaban la recogida de datos, principal preocupación de este movimiento en la primera fase. Sirva de ejemplo para insistir en la diferencia entre ambas posiciones la afirmación que hace Afán de Ribera en el colofón de sus *Fiestas populares de Granada* (1885): "Mi objeto es, que se conozcan verdaderamente nuestras festividades populares, y el espíritu religioso y poético que las anima". Veamos por el contrario la actitud de los folcloristas; en el folleto publicado por

Alejandro Guichot y Sierra, fundador con Antonio Machado y Álvarez de la sociedad *El Folk-Lore andaluz*, titulado *Ensayo recordatorio de las fiestas, espectáculos, principales funciones religiosas y seculares y costumbres de la vida pública, que se verifican y observan actualmente en Sevilla* (1889), precisamente en la celebración de la fiesta del 1º de mayo; el título, aunque un poco largo, resulta descriptivo y marca claramente la distinción que se había producido a nivel taxonómico, pues a nivel real probablemente siempre existió, entre fiesta y espectáculo, es decir entre participación activa y mera observación, entre fiestas y funciones religiosas y seculares, éstas últimas constituyen rituales en los que el común de la gente es espectador, aunque se produzcan efectos que van más allá del mero goce del espectáculo. Así en el guión de trabajo de la fiesta de la Cruz (3 de Mayo), dice: "La invención de la Cruz; la procesión, el *Lignum Crucis*. Historia, tradiciones, supersticiones. Las cruces tradicionales. Costumbres infantiles. La fiesta en el corral; decoración y arreglo, farolillos y flores, altares; baile, coplas y oraciones; el vino y el bizcocho; en plena fiesta. La fiesta en la plaza del barrio; arcos y altares, postulantes y donativos; la rifa pública, frases y equívocos; la puja, celos, estímulos, derroches; inversión de lo recaudado. Conclusión de la fiesta." (Guichot, 1888: 13). A pesar de las diferencias metodológicas, entiendo que las aportaciones de ambos grupos llenaron un vacío, pues todos tenían conciencia de estar aportando materiales al entonces llamado 'carácter de nuestro pueblo', pues como decía Valladar en el prólogo del citado libro de Afán de Ribera: "... llena un gran vacío, mucho más que las sociedades *folk-lóricas* buscan con interés cuantos rasgos y detalles puedan caracterizar al pueblo, de cuya historia, en verdad, hay escritas muy pocas páginas en nuestras crónicas y códices" (1885:23)

Los antropólogos andaluces

En Andalucía, si exceptuamos el intento frustrado de Machado y Álvarez en el último tercio del pasado siglo, no han existido folcloristas ni eruditos recopiladores de las formas de la llamada cultura popular y por tanto de fiestas y religiosidad popular, como ocurriera en otras regiones españolas con mayor o menor conciencia regionalista o nacionalista, y en otros estados europeos. En el interregno, solo la figura destacada de Julio Caro Baroja dejará un par de artículos sobre la semana santa de Puente Genil (Córdoba) y la romería de la virgen de la Peña de la Puebla de Guzmán (Huelva), trabajos que tendrán una influencia, aún no valorada adecuadamente, en el desarrollo de la Antropología y las ciencias sociales en Andalucía. Habrá que esperar a los años setenta para que de nuevo surja el interés por esta expresión de la cultura que llegará de la mano de los antropólogos andaluces y más recientemente de los historiadores.

Los estudios de religión y fiestas fueron sin duda a los que mayor y más temprana atención prestaron los antropólogos andaluces, tanto los del núcleo sevillano como posteriormente los del granadino; es prácticamente imposible localizar un antropólogo de las llamadas segunda y tercera generación que no haya estudiado alguna fiesta o ciclo festivo. "El campo de la fiesta y de los rituales, recuperados en su versión de explosión de libertad, de espontaneidad y de identidad colectiva se convierte en uno de los temas por excelencia de los antropólogos andaluces" (Aguilar, 1993: 105). La ópera prima de la antropología andaluza, *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía* (1972), de Isidoro Moreno, monografía sobre un pueblo del Aljarafe sevillano, constituye un referente de la literatura antropológica en España durante años, y que al decir de la profesora Encarnación Aguilar, "va a crear un marco referencial más complejo donde se inserta el tema de la religiosidad popular y los rituales festivos, un marco que lo subsume, y que de otro lado nos parece el más paradigmático de la investigación antropológica andaluza en los últimos años, nos estamos refiriendo al de la identidad" (1993: 106), opinión que matiza el también profesor de Sevilla, Elías Zamora, cuando

afirma que es excesivo considerar esta monografía como "...el origen de toda la antropología posterior. Por ejemplo, la antropología de la religión en Andalucía quizás tenga sus inicios en los trabajos de algunos investigadores granadinos y en las investigaciones de Salvador Rodríguez Becerra, y no en la citada monografía" (Zamora, 1993: 47) El trabajo citado del profesor Isidoro Moreno, que constituyó su tesis doctoral, elaborado con una metodología marxista, pone de relieve la estrecha dependencia entre el sistema de propiedad de la tierra y el modelo de 'mitades ceremoniales' que divide a la comunidad horizontalmente, neutralizando o al menos mediatizando la estratificación vertical del sistema de clases.

En los años setenta, al amparo del sistema democrático y de la organización autonómica del Estado, va a surgir un interés por el conocimiento de las diversas culturas regionales que en cierta manera justificara el mapa autonómico; la fiesta aparece como el primer recurso a este efecto y la demanda social empieza a plasmarse en ofertas editoriales y en apoyos de las instituciones autonómicas recién creadas. Fruto de esta circunstancia es la publicación pionera de un libro de conjunto que, bajo el título de *Los andaluces* coordinara Ignacio Romero de Solís, semejante a los publicados sobre otros pueblos de España, reunía un conjunto de temas clásicos en estas publicaciones dedicados al territorio, la historia, el arte, la literatura, la música y la arquitectura, a los que se unían otros más novedosos, como fueron la lengua, la arquitectura y la música populares, y el titulado "Cultura popular y fiestas". Este último trabajo realizado por nosotros, planteó por primera vez una tipología formal de las fiestas desde el punto de vista 'emic', caracterizándolas y contextualizándolas en el marco cultural de Andalucía (Rodríguez Becerra, 1980). Poco después vería la luz la *Guía de fiestas populares de Andalucía*, primera obra de este tipo en el panorama español, dirigida por nosotros, que ofrece datos etnográficos iniciales de esta manifestación cultural -recuérdese que la cultura andaluza era una gran desconocida a niveles de investigación/divulgación y en la que solo algunos monotemáticos tópicos, tal que el Rocío o la Semana Santa sevillana o malagueña eran de general conocimiento por tradición oral, prensa escrita o audiovisual- e hizo un balance descriptivo de las fiestas que incluye todos los núcleos de población. Como obra de conjunto hay ciertos desequilibrios entre provincias y algunos errores, alcanzándose en algunos casos como en Córdoba un alto grado de exhaustividad (Rodríguez Becerra, 1982). Poco después, el autor de este trabajo recogió varios de sus artículos sobre esta temática en un libro titulado, *Las fiestas de Andalucía. Perspectivas desde la Antropología cultural* (1985) que contribuyó a divulgar aspectos fundamentales del fenómeno festivo: naturaleza, funciones, significados y relaciones con el ecosistema desde la perspectiva de una disciplina, la antropología, a la que se negaba el pan y la sal, en un mundo intelectual anclado en el positivismo historicista y en la casuística.

En el campo religioso es digno de mención la publicación de *Exvotos de Andalucía* (1980) de Rodríguez Becerra y Vázquez Soto, que aunque estudia el fenómeno a partir del objeto motivo de la ofrenda -el exvoto- y no del oferente, abrió un campo inexplorado en las relaciones del hombre con lo sobrenatural. La publicación del libro de conjunto *La Religión en Andalucía* (1985) coordinado por Castón, que reunió a los expertos vinculados al Centro de Estudios de Tradiciones Religiosas de Andalucía de la Facultad de Teología de Granada, supuso la divulgación del trabajo que venía desarrollando este grupo de teólogos. Miembros de este grupo habían llevado a cabo la primera recopilación bibliográfica sobre esta temática en Andalucía que editaron en la revista teológica *Proyección* que junto con *Communio*, de los dominicos de Sevilla, expresan el interés de sectores eclesiales por acercarse a la religiosidad popular (Briones y Castón, 1977 y Duque, 1986)

Pero sin duda el hecho de mayor relevancia que se ha producido en nuestra comunidad

autónoma fue la convocatoria por la Fundación Machado del "I Encuentro sobre Religiosidad popular" celebrado en Sevilla en 1987 y cuyos resultados quedaron plasmados en la obra *Religiosidad popular* (Álvarez, Buxó y Rodríguez Becerra, 1989), elenco de materiales con importantes aportaciones metodológicas y etnográficas cuya trascendencia en el mundo de habla hispana ha podido ser corroborada en diversos encuentros regionales de antropólogos e historiadores. La Fundación Machado a través de su Área de Antropología centrada en la documentación e investigación en la Religiosidad popular ha llevado a cabo dentro del proyecto sobre "Catalogación de los exvotos de Andalucía", iniciado en 1979, la publicación de varias obras: *Exvotos de Andalucía* (1980), de S. Rodríguez y J. M^a Vázquez y *Exvotos de Córdoba* (1990), de J. Cobos y F. Luque y *Exvotos de Consolación de Utrera* [1998], de M.^aC. Medina. Y ha iniciado un proyecto de edición de un *corpus* sobre "Apariciones marianas en Andalucía" con técnicas históricas y antropológicas.

En la década de los ochenta, la fiesta y su principal soporte en la Andalucía occidental, las hermandades y cofradías, va a continuar siendo uno de los temas prioritarios de investigación de los antropólogos andaluces; el modelo de hermandades semicomunales que aportara I. Moreno fue probado en otros tanto lugares para conocer los factores que los determinaban; en esta línea deben situarse los trabajos de Aguilar (1983) sobre Castilleja de la Cuesta, y González Cid (1984) sobre Setenil, concluyendo que las razones históricas en el primer caso y el enfrentamiento entre los sectores de propietarios agrícolas y comerciantes en el segundo eran las que explicaban la existencia de otras tantas cofradías semicomunales; sobre esta línea, pero aplicada a hermandades comunales y supracomunales y al asociacionismo religioso, girarán los trabajos de Plata (1987) sobre la campaña cordobesa (Lucena, Moriles, Cabra y Baena), los de Escalera (1987) sobre el Aljarafe, Martín Díaz (1989) sobre Arcos de la Frontera, García Benítez (1989) sobre Cantillana y Agudo (1990) sobre los Pedroches. Estos trabajos tendrán continuidad en un amplio proyecto sobre rituales festivos y sus relaciones con la identidad y la sociabilidad en un significativo número de poblaciones de toda Andalucía, cuyos resultados finales aún no han sido publicados.

Mención aparte merece, por la trascendencia que ha tenido entre los estudiosos de las hermandades andaluzas dentro y fuera de la Universidad, la publicación del libro de I. Moreno, *Hermandades andaluzas* (1^a ed. 1974), en la que se aportó un modelo estructural de tipologías basado en la combinación de tres criterios: el grado de exclusivismo (abiertas / cerradas), el tipo de integración (vertical / horizontal) y el nivel de integración simbólica (grupal / semicomunal / comunal / supracomunal), factores que combinados producen una tipología útil, pero que no siempre se corresponde con la realidad. Recientemente, esta problemática ha sido tratada por J. Rodríguez Mateos (1997) en un libro que puede considerarse la más importante obra sobre las hermandades y cofradías de Sevilla, en la que ha realizado una revisión crítica de esta tipología estructural y en la que pone de manifiesto los profundos cambios producidos en estas instituciones que ganan vigencia día a día en el panorama sociocultural andaluz.

De cualquier manera, el fenómeno festivo sigue interesando a los científicos sociales y buena prueba de ello son el monográfico titulado "La utopía de Dionisos", coordinado por Ariño dedicado por la revista *Antropología* de Madrid (núm. 11, marzo de 1996) que aportan nuevos acercamientos a esta problemática. Tal es el caso de J. Escalera (1996) que, a partir de la comparación entre algunas de las fiestas tradicionales de la ciudad de Sevilla y ciertos acontecimientos que se ha pretendido revestir de carácter festivo: Exposiciones Universales, Juegos Olímpicos, Bodas Reales, defiende la necesidad de reservar el concepto de fiesta para aquellas manifestaciones festivas rituales y simbólicas imbricadas en la sociedad y la cultura y

diferenciarlo claramente de esos otros acontecimientos o "anti-fiestas", tal como las llama este autor, que no serían sino un producto espurio de los poderes públicos y fácticos.

Simultáneamente, el primitivo núcleo de antropólogos granadinos agrupados en torno a la Asociación Granadina de Antropología primero y la Universidad de Granada después, trabajará en un proyecto de investigación, auspiciado por la Casa de Velázquez, que incluía las provincias orientales de Andalucía, en el que intervinieron P. Gómez, R. Briones, D. Brisset, A. Casado, F. Checa, y J. García Castaño, y cuyos resultados parciales fueron expuestos en el Coloquio Internacional "La fiesta, la ceremonia y el rito" celebrado en Granada en 1987 (Córdoba y Ètienvre, 1990) y en la obra de conjunto *Fiestas y Religión en la cultura popular andaluza* (1992), coordinada por P. Gómez. Este mismo autor había recogido en una obra personal un conjunto de trabajos en los que religión y fiestas son el lugar común de reflexión, a partir de los casos estudiados en el proyecto anteriormente referido, a la luz del concepto de mesianismo cristiano y en el marco de la cultura andaluza (Gómez, 1991). La obra de Briones, con influencias teológicas y fenomenológicas, incluye varios trabajos sobre las asociaciones religiosas en Priego de Córdoba, aunque esta inédita la obra que constituyó su tesis doctoral y que recientemente ha obtenido el Premio Marqués de Lozoya (Briones, 1979 y 1985).

No quedaría completo el panorama que estamos dibujando si no nos refiriéramos a dos publicaciones periódicas y a las instituciones que las soportan, nos referimos a la Fundación Machado, fundada en 1985 con el preciso objetivo de paliar el grave déficit de conocimiento de nuestra cultura tradicional andaluza -cultura en sentido antropológico- que a través de ayudas a la investigación, cursos, exposiciones, libros y, sobre todo, de la revista *Demófilo* (anteriormente *El Folk-Lore andaluz*), dirigida por el prof. Rodríguez Becerra, ha ofrecido en las más de siete mil páginas y en los 30 números publicados hasta la fecha trabajos sobre fiestas y religiosidad andaluza y ha creado un *corpus* de datos y un foro de análisis sin precedentes en la historia cultural de Andalucía. La Asociación Granadina de Antropología ha venido publicando, no sin grandes esfuerzos, la revista *Gazeta de Antropología* de la que van publicados catorce números y en la que se recogen no pocos artículos sobre esta temática. Su actual director y verdadero motor de esta publicación ha sido el profesor Pedro Gómez que ha contado con la colaboración de los profesores Alejandro Casado, Rafael Briones y José A. González Alcantud de la Universidad de Granada, Demetrio Brisset de la de Málaga y Francisco Checa de la de Almería².

Mención aparte hemos de hacer de la serie televisiva "Fiestas de Andalucía" que promoviera Canal Sur Televisión, y que constituye el caudal de imágenes más importante de rituales festivo-religiosos grabados en vivo, teniendo en cuenta el triple criterio de la tipología, el ciclo festivo anual y el equilibrio entre comarcas y provincias. Esta serie, de la que se grabaron 52 programas de 25 minutos, emitida total o parcialmente en varias ocasiones, inauguró una sistemática de trabajo novedosa en la televisión regional por cuanto se constituyó un equipo de dirección el que formaban parte el realizador, el representante de programas culturales del ente y un asesor científico; éste último proponía al equipo el programa de fiestas a grabar en cada etapa, aportaba la documentación, estaba presente en las grabaciones y visualizaba los programas antes de su definitiva edición. La serie fue dirigida y realizada con gran acierto por Francisco García Novell, que a sus dotes profesionales une su capacidad para captar la singularidad de cada fenómeno festivo, estuvo asesorada por nosotros y contó con la colaboración de Armando Cáceres de Canal Sur y María del Carmen Medina como documentalista. El prof. I. Moreno también se ocupó ocasionalmente de estos fenómenos culturales en la serie "Andalucía, un

² A partir de este número *Gazeta de Antropología* se edita en Internet (<http://www.ugr.es/local/pwllac>)

pueblo con legado" promovida también por Canal Sur.

En la serie "Fiestas de Andalucía" no se buscaba el exotismo, ni la Andalucía insólita, aunque hemos huido de la monotonía y por ello hemos buscado la singularidad de cada una de ellas, teniendo siempre presente el dicho muy repetido por los observadores superficiales de que "las fiestas de los pueblos son todas iguales". En todos los momentos del rodaje mostramos absoluto respeto a la fiesta y a sus actores, nunca hemos buscado la representación ni alterado el curso normal de desarrollo de la fiesta, recogiendo la interpretación de los actores y la opinión cualificada de expertos; expresando nuestra posición a través de la voz en of. En cada capítulo hemos destacado una idea central que define a la fiesta: La máscara frente al disfraz homogeneizante, en el carnaval de Fuentes de Andalucía; el protagonismo de una familia gitana en la romería de Cabra; el dirigismo de la autoridad municipal en la fiesta de los juanes en Vejer de la Frontera; la añoranza del emigrante y la imitación del modelo sevillano en la Feria de Abril de Cataluña. Hemos contado la fiesta en su integridad, aunque en ocasiones hubimos de seleccionar algunos aspectos o fases significativos de la misma, por ejemplo, la complejidad de la Semana Santa de Baena nos indujo a solo hablar de coliblancos y colinegros.

En síntesis, el diagnóstico sobre la situación actual de los estudios de religión y fiestas en Andalucía puede expresarse en los siguientes puntos:

1. En los últimos veinticinco años se ha producido un amplio desarrollo de los estudios de hermandades y cofradías, centrados en el asociacionismo, la estructura social, las estrategias de poder, y la sociabilidad. Los estudios de un sector dentro de la disciplina han estado dominados por una concepción marxista de la religión que ha evolucionado hacia metodologías más comprensivas. Entiendo que ha habido un olvido significativo, el de que las creencias religiosas están en el fondo de la existencia de las hermandades, que aunque son asociaciones que cumplen unas funciones sociales, no podrían explicarse sin el contenido religioso, a pesar de que el grado y las formas de participación de la mayoría de los hermanos sea muy peculiar y en ocasiones alejado de la heterodoxia. Desde esta postura se parte del presupuesto de que los andaluces que participan en estas asociaciones se comportan *como si* no creyeran en los seres sobrenaturales y en la trascendencia; de esta forma las vírgenes y los cristos dolorosos no son sino metáforas del sufrimiento humano y no representaciones simbólicas de seres considerados divinos.

2. La existencia de un importante *corpus* de descripciones de fiestas, situación que es deseable, pues partíamos en Andalucía de un desconocimiento de la cultura tradicional/popular que no resistía la comparación con la mayoría de comunidades autónomas. Actualmente existen fondos documentales obtenidos por trabajo de campo en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, en la Fundación Machado de Sevilla y en el Laboratorio de Antropología de la Universidad de Granada.

3. Escaso interés en los modelos que los andaluces utilizan para relacionarse con lo sobrenatural. La importancia de la fiesta en esta relación, considerada desde la visión de los devotos es la mejor ocasión para establecer este diálogo, expresado fundamentalmente a través de la promesa y el exvoto. Estas expresiones no pueden invalidar otras formas de "experiencia religiosa ordinaria", tales como la oración, la recepción de sacramentos, cumplimiento de normas eclesiásticas, aunque esta claro para nosotros, que la cultura popular hace una distinta valoración y uso de estas formas, llegando en la práctica a excluir algunos de estos ritos de su práctica vital.

4. La insuficiente valoración del pasado en la conformación del presente. No podemos

olvidar que nuestra cultura es letrada y que durante muchos siglos nuestra sociedad ha formado parte de unidades políticas y administrativas superiores con fórmulas políticas, bases económicas, jurídicas, y filosofía similares, por lo que debe ponernos en guardia sobre las 'singularidades' a las que se propende desde las comunidades locales y regionales.

5. El inadecuado estudio de la religión y de la fiesta como unidades aisladas y separables del contexto sociocultural que las produce, mantiene o abandona y siempre transforma. Es necesario poner en relación las devociones a ciertas imágenes y las fiestas a ellas consagradas con grupos de poder y órdenes religiosas; años buenos o malos en la producción agrícola como consecuencia de plagas, inundaciones o sequías; sistemas de propiedad, habitats, medios ecológicos y poblamiento; así como, disposiciones y actitudes emanadas de los concilios generales y provinciales, de las autoridades civiles, liderazgos, misiones populares, etc.

6. Finalmente, entendemos que ha llegado el momento de pasar de considerar a la religión y a la fiesta como un medio privilegiado de acercamiento a la realidad social y simbólica de una sociedad a considerarla y estudiarla como fin en sí misma, momento ya iniciado, con la publicación del libro *Tiempo de Fiesta* (1982) que coordinara H. Velasco, en donde por primera vez se aborda el estudio de la fiesta en sí y para sí misma "sin las puritanas reticencias ilustradas, ni los reduccionismos folclorizantes al uso" (Ariño, 1996:6), y como expresión de unos contenidos fundamentales en el hombre. Por todo ello no podemos asumir la opinión de que: "La religiosidad popular y la fiesta aparecen estancados como objeto de estudio, y en su contra quizás opere el exceso de descripciones y compilaciones realizadas por los eruditos y asimilados" (González Alcantud, 1993: 65). Creemos que aunque ciertos caminos puedan estar cerrados, hay que buscar otras vías, algunas de las cuales se han expuesto en este rápido balance. En todo caso, siempre habremos contribuido, unos con datos veraces y otros con análisis, a mejor conocer nuestra realidad cultural en sus expresiones festivas y religiosas, aspectos indisolublemente unidos a la sociedad y la cultura; las explicaciones, siempre circunstanciales y temporales, aunque necesarias, vienen de la mano de quien puede y cuando se puede, porque como decía Engels: "La historia de la ciencia es la historia de la eliminación progresiva del error, es decir, de su sustitución por un error nuevo, pero cada vez menos absurdo"

Bibliografía

- AGUDO TORRICO, J. *Las hermandades de la Virgen de Guía de los Pedroches*. Córdoba: Caja de Ahorros Provincial, 1990.
- AFÁN DE RIBERA, A. J. *Fiestas populares de Granada*. Granada: La Lealtad, 1885.
- AGUILAR, E.: *Las hermandades de Castilleja de la Cuesta. Un estudio de Antropología cultural*. Sevilla: Ayuntamiento, 1983
- AGUILAR, E.: "Del Folklore a la Antropología". *Demófilo*, (1993), núm.10.
- ÁLVAREZ, C.; BUXÓ, M. J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. *La Religiosidad popular*, Barcelona: Anthropos / Fundación Machado, 1989, 3 vols.
- ARIÑO, A. (Coord.) "La Utopía de Dionisos. Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada". *Antropológica* (1996) núm. 11 (monográfico).
- BRIONES, R.; CASTÓN, P. "Repertorio bibliográfico sobre Religiosidad popular". *Communio*, (1997), tomo X, p. 155-192.
- CARO BAROJA, J. "Dos romerías de la provincia de Huelva". *R.D.T.P.* (1957), tomo XIII.
- CARO BAROJA, J.: "Semana Santa en Puente Genil". *R.D.T.P.*(1957), tomo XIII
- CARO BAROJA, J.: *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Madrid:

- Taurus, 1979.
- CASTÓN, P.: *La religión en Andalucía*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985
- COBOS RUIZ DE ADANA, J.; LUQUE ROMERO ALBORNOZ, F. *Exvotos de Córdoba*. Córdoba: Fundación Machado / Diputación Provincial, 1990. (Prólogo de S. Rodríguez Becerra)
- CÓRDOBA, P.; ÈTIENVRE, J. P. (Coords.) *La Fiesta, la ceremonia y el rito*. Granada: Casa de Velázquez / Universidad de Granada, 1990
- DEMÓFILO. *REVISTA DE CULTURA TRADICIONAL*. Índices, núms. 1 a 25. Fundación Machado, 1998
- DUQUE, J. "Claves bibliográficas de la Religiosidad popular andaluza". *Communio*. (1986), tomo XIX, núm. 2, p. 227-238.
- ESCALERA, J. *Sociabilidad y asociacionismo. Estudio de Antropología social en el Aljarafe sevillano*. Sevilla: Diputación Provincial, 1990
- GARCÍA BENÍTEZ, A. "Pastoreños y asuncionistas: semiseñas de identidad y cronología de un sistema dual". En: ÁLVAREZ, C.; BUXÓ, M. J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. *La Religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos / Fundación Machado, 1989, tomo III, p. 557-568.
- GARRIDO ATIENZA, M. *Antiguallas Granadinas. Las fiestas del Corpus*. Granada: Universidad de Granada, 1990 (1889).
- GAZETA DE ANTROPOLOGÍA. 13 números publicados. Granada, 1998
- GÓMEZ GARCÍA, P. *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1991
- GÓMEZ GARCÍA, P. (Coord.) *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1992
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. "La Antropología social en Andalucía oriental". *Demófilo*, (1993), núm.11, p. 57-70.
- GONZÁLEZ CID, M. L.: "Estructura social, sistemas de poder y cofradía en Setenil (Cádiz)". En RODRÍGUEZ BECERRA, S. *Antropología cultural en Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía, 1984, p. 373-382.
- GUICHOT Y SIERRA, A.: *Ensayo recordatorio de las fiestas, espectáculos, principales funciones religiosas y seculares y costumbres de la vida pública, que se verifican y se observan actualmente en Sevilla*. Sevilla: Ateneo y Sociedad de Excursiones, 1888.
- MALLART, L.: "Antropología religiosa". En VALDÉS, R. (Ed.). *Las razas humanas*. Barcelona: Cía. Internacional Editora, 1981, tomo I, p. 189-215.
- MARTÍN, E. "Las hermandades de la Semana Santa de Arcos de la Frontera". En: ÁLVAREZ, C.; BUXÓ, M. J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. *La Religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos / Fundación Machado, 1989, tomo III, p. 569-579
- MATUTE GAVIRIA, J.: *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y leal ciudad de Sevilla. Metrópoli de Andalucía*. Sevilla, 1887, 3 vols.
- MILLONES, L.: *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*. Universidad Pablo de Olavide. Sevilla, 1997
- MORENO NAVARRO, I.: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid: Siglo XXI, 1972
- MORENO, I.: *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1974
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, D.: *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y leal ciudad de*

- Sevilla, Metrópoli de Andalucía*. Sevilla, 1975-96 (Madrid, 1667)
- PLATA, F. "Grupos sociales y rituales festivos en la campiña cordobesa". En: LUNA, M. *Grupos para el ritual festivo*. Murcia: Editora Regional, 1987, p. 41-52.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. "Cultura popular y fiestas". En: ROMERO DE SOLÍS, I. *Los andaluces*. Madrid: Istmo, 1980, p. 447-494
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. *Fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la antropología cultural*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. *Guía de Fiestas de Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía, 1982.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S.: "De ermita a santuario: Reflexiones a partir de algunos casos de Andalucía" En FRAGUAS, A.; FIDALGO SANTAMARÍA, X.R.; GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. *Romarías e peregrinacións*. Santiago: Consello da Cultura Galega, 1995, p.111-121.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. "Creencias, ideología y poder en la religiosidad popular. El ritual del 'Toro de San Marcos' en Extremadura y Andalucía" *Ibérica*, "Fêtes et divertissements" N.S. (1987), núm. 8, p. 124-142 (monográfico).
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. Y GÓMEZ MARTÍNEZ, E.. *Demófilo*, "Santuarios andaluces" (1995-1996), núms. 16 y 17 (monográficos).
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. Y VÁZQUEZ SOTO, J. M. *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*. Sevilla: Editorial Argantonio, 1980.
- RODRÍGUEZ MATEOS, J. *La ciudad recreada. Estructuras, valores y símbolos de las hermandades y cofradías de Sevilla*. Sevilla: Diputación Provincial, 1997
- TURNER, V. "La religión en la actual antropología cultural". *Concilium* (19), núm.156, p. 409-415.
- VALLADAR, F. de P.: "La cruz de mayo". *La Alhambra* (1984), tomo I, núm. 10.
- VELASCO, H. (Coord.): *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres, catorce, diecisiete, 1982.
- ZAMORA ACOSTA, E. "Mitos de origen, justificaciones académicas y desarrollo de la Antropología andaluza". *Demófilo* (1993), núm. 11, p. 41- 56.