

EL ETHOS ANDALUZ

Homenaje a Max Weber en el centenario de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Pedro Romero de Solís
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Analizando el papel jugado por el protestantismo, Max Weber señala el surgimiento de un hombre nuevo, activo, productivo, tenaz, con una concepción lineal del progreso, del tiempo y de la vida, valores que se sitúan en la base de la concepción racional de la economía. Por el contrario, la vida económica del católico está, de continuo, interrumpida por las festividades religiosas que ha de guardar, su salvación depende de mediaciones mágicas y la liturgia le imprime una concepción cíclica y festiva de la vida. El autor aplica esa ecuación a la religiosidad andaluza y trata de dilucidar si ciertos valores de esta sociedad, estrechamente ligados al cristianismo cíclico, y con gran capacidad de movilización de masas, pueden ser factores que actúen de freno al desarrollo económico.

ABSTRACT

Analyzing the significance of protestantism, Max Weber points to the appearance of a new, active, productive and persistent kind of man, with a lineal concept of progress, time and life, characterized by values centered in a rationalist concept of economy. On the other hand, the economic life of the catholic man is permanently interrupted by the religious festivities he has to respond to, and his salvation depends on magical mediations and liturgy which forces him to respond accepting a cyclic and ritualized conception of life. The author applies this comparison to the case of religiosity in Andalusia and attempts to clarify whether certain of its social values, narrowly related to cyclical christianity, and with a large capacity to mobilize the masses, could be interpreted as factors which act as a brake with regard to the economic development of society.

Weber redactó *El espíritu del capitalismo* en un momento histórico en que Alemania evolucionaba rápidamente hacia formas de capitalismo industrial y, sin embargo, carecía del firme y creativo liderazgo de una burguesía que entonces era, desde el punto de vista político, demasiado débil. La burguesía alemana, por consiguiente, estaba sometida a la dirección política de una aristocracia terrateniente, la cual si era, a juicio del sociólogo alemán, ideológicamente incapaz de producir una representación correcta de un Estado moderno, no por ello dejaba de gozar socialmente de una vigorosa supremacía cultural.

Max Weber estaba convencido de que debido a la ausencia de una representación intelectual correcta de la Sociedad moderna en la medida en que tenía consecuencias muy negativas en la vida económico-política, no había más remedio que averiguar las causas de aquella ceguera. Para ello Weber indagó más allá de lo estrictamente político y buscó una respuesta en el sistema cultural y dentro de este sistema, sobre todo, en el ámbito de las creencias religiosas de las clases dominantes. Al servicio de la modernización del Estado, en apoyo de una burguesía de la que esperaba que fuera la clase social llamada a dirigir y protagonizar el proceso político, Weber abordó una amplia investigación que tuvo por objetivo explorar la naturaleza del capitalismo, centrándose, sobre todo, en los mecanismos religiosos que habrían podido intervenir en el proceso aural de su formación.

Salvando las distancias y aun a sabiendas de que es erróneo establecer un paralelismo entre la Alemania de finales del siglo XIX y la Andalucía de principios del XXI, no es menos cierto que la lectura de los fundamentos morales del capitalismo alemán me han permitido destacar ciertos mecanismos religiosos que se hallan presentes en la sociedad andaluza y que, sin duda, condicionan tanto su organización como su economía.

Distanciándose de las interpretaciones estrictamente materialistas, Weber trató de descubrir si en la base del capitalismo había algo más que meras relaciones económicas. Dicho con otras palabras, reconociendo la importancia del descubrimiento marxista de la concepción materialista de la historia, el sociólogo alemán, se planteó, entendemos, ir más allá situándose, teóricamente, en un punto en el que lo *ideológico* no era, como en Marx, tan sólo una emanación de lo *económico* sino que, en realidad, gozaba de una autonomía suficiente como para ser capaz, por sí mismo, de producir transformaciones en la estructura social. En resumidas cuentas, en Sociología no interesa tanto lo verdadero o falso de las creencias, sino que éstas, al ser asumidas más o menos colectivamente, se conviertan o no en fuerzas sociales de transformación.

Como es sabido, Weber eligió, para su exposición, una faceta de lo religioso particularmente susceptible de análisis social: la relación que tuvo lugar, en los orígenes del capitalismo europeo, entre el desarrollo económico y la presencia de corrientes religiosas ascéticas producidas, particularmente, en el seno de las sectas calvinista y puritana. Fue la observación del comportamiento moral de estos grupos religiosos la que le permitió a Weber exponer el proceso de formación del racionalismo económico como un fenómeno determinado por la asunción de ciertos tipos de conducta racional. Cuando esta conducta global tropieza con obstáculos psicológicos, la racionalización de la conducta económica, si no se paraliza del todo, para triunfar, tiene que luchar denodadamente contra las propias resistencias internas de la colectividad social organizadas espiritualmente en torno a la forma tradicional de pensamiento. Es ahora, a este nivel del discurso, en el que puede comprenderse el freno que suponen las mentalidades sociales conformadas por creencias mágicas o dominadas por ciertas concepciones religiosas científicamente irracionales. Concepciones y creencias que pueden llegar a ser capaces de sofocar el espíritu capitalista y, en consecuencia, impedir la modernización de la sociedad.

Así pues, y de acuerdo con las proposiciones weberianas, el capitalismo para que pueda actualizarse, requiere el concurso no sólo de unos rasgos objetivos - propiedad privada de los medios de producción, vida urbana altamente desarrollada, mercado libre de trabajo, contabilidad racional del capital, aplicación de la técnica y administración burocrática en el marco de un Estado moderno¹ -, sino también de unos requisitos subjetivos que son tributarios de la concepción vigente del mundo. Estos requisitos, sin duda exigencias de profundo carácter cultural, suficientemente socializadas, esto es, introyectadas en la conciencia de los individuos, forman lo que Weber denominó la *ética racional de la existencia*. Ahora bien, este marco general de conducta, esta actitud frente al mundo, sólo se dio, y como por milagro, en unas zonas de Europa que fueron escenario, en el siglo XVI, de la Reforma religiosa protestante y, en particular, en aquellas que estuvieron más directamente sometidas a la influencia del pensamiento y de la práctica ascética de los calvinistas y puritanos.

Así pues, lo que la sociología de la Cultura de Weber aportará como verdaderamente novedoso será el análisis de la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de un comportamiento económico, de un *ethos*, que implica conexiones determinantes entre la ética económica moderna y la ética racional del protestantismo. Sin embargo, en su época, la estructura jerárquica de la sociedad económica era interpretada, por todos, como la consecuencia de las riquezas y no de las creencias.

Entonces, como ahora, el dogma principal que distinguía a los protestantes de estricta observancia era el de la *predestinación*. Según dicho precepto, Dios, por su decreto, *predestinó* a unos hombres a la vida eterna y *sentenció* a otros a la eterna muerte, de modo que aquellos hombres que fueron destinados a la vida eterna fueron elegidos por Dios en virtud de un designio eterno e inmutable dispuesto, claro está, mucho antes, infinitamente antes de actualizarse la obra de la Creación. Weber, al comentar este texto, destaca la necesidad de precisar que en la voluntad de Dios no podía influir, en ningún caso ni de ninguna manera, el deseo del *reformado*. El creyente por mucho que pensara que, en algún momento podría inclinar la voluntad de Dios con la sinceridad de su fe o el ejercicio de sus buenas obras, estaba del todo engañado, es más, el mantenimiento de esa creencia constituiría, por sí misma, un grave pecado de soberbia.

Esta angustiada creencia inducida por una teología deshumanizada proyectó sobre los individuos el sentimiento de una patética soledad interior y, por supuesto, de una radical inseguridad. El hombre de la Reforma estaba obligado a recorrer, él solo, su camino hacia un destino pavoroso. Weber pensaba que la obligación estricta de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental fue el factor que más diferenció al protestante del católico ya que, para este último, aunque la *gracia* se perdiera por el pecado, siempre era susceptible de

1 Y como observa S. Juliá en un artículo recientemente publicado en la prensa, para la actualidad, habría que considerar, además de las reseñadas por Weber, la superación de la concepción nacionalista del Estado y la implantación de la moneda transnacional (Juliá, *El País*, 30-XII-2001).

recuperarse por el rito de la *confesión* que, como se sabe, culmina con el acto mágico de la absolución².

Enfrentado con su propio destino, el reformado no tuvo más remedio que buscar en su entorno, en su vida más inmediata, algunas señales que le permitieran suponer que se encontraba entre los elegidos por Dios. ¿Cuáles eran esas señales redentoras? Con otras palabras dicho, ¿qué significado tiene, entre los protestantes, la acción humana sobre el Mundo? Debido a que entre los calvinistas se desarrolló el firme precepto de que todo trabajo había que hacerlo, siempre, *ad majorem Dei gloriam*, poco a poco, toda la actividad práctica fue dotada de una dimensión religiosa tan intensa que terminó por poner a la ética profesional al servicio de la vida terrenal de la colectividad. En este contexto, la propia organización social del mundo estaría llamada a dar testimonio de la gloria de Dios: el trabajo y la profesión quedan socialmente magnificados porque espiritualmente habían sido santificados. Fue en aquella época, con el triunfo social de los calvinistas, cuando aparece, en el lenguaje cotidiano, por primera vez, la voz profesión desacralizada de su origen profético-sacerdotal y comenzó a ser utilizada en el sentido moderno que hoy le damos³. Pero, a diferencia de los protestantes, en España, medio siglo después, en el *Tesoro de la Lengua Castellana* se lee que “professar, en las religiones, es hacer profession, acabado el tiempo del noviciado” (Cobarrubias, 1611: 883-884). Para el *Diccionario de Autoridades*, redactado un siglo después, la «profession» se sigue tomando regularmente “por la acción de professar en alguna Religión, obligándose con los tres voto de pobreza, obediencia y castidad” o por “la confesión pública de alguna cosa: como la profesión de la fe” aunque ya avisa que, a veces, se toma “por el modo de vida que cada uno tiene” (Real Academia Española, 137: V, 395)⁴. Pero será en la “Noticia histórica del origen y

2 Entiéndase que cuando utilizo la voz *magia* no pretendo realizar un juicio de valor respecto al catolicismo e introducirle una dimensión «primitiva» que los católicos tienen buen cuidado en rechazar sino, simplemente, utilizar la terminología acuñada por Malinowsky y que suele ser la comunemente aceptada entre los científicos sociales. El concepto de magia que utiliza la Sociología de la Religión da cabida a la idea del control del mundo sobrenatural a través del exacto cumplimiento de un ritual rigurosamente preestablecido y ejecutado sin el menor fallo. La función cultural de la magia consiste en poner a disposición del hombre un repertorio de actos integrados en un sistema de creencias que le “sirven para salvar los abismos peligrosos que se abren en todo afán importante o en toda situación crítica. La función de la magia consiste en ritualizar el optimismo del hombre, en acrecentar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo” (Malinowsky, 1993: 101-102).

3 Vale la pena recordar que en la España actual, el compromiso que se exige ante cualquier trabajo es que quién lo ejecute esté dotado de «profesionalidad», es una exigencia retórica de nuevo cuño que nos parece revelar, en primer lugar, cierta influencia protestante de raíz anglosajona; segundo, la ausencia social de lo que reclama; y, tercero, la influencia del síndrome del neoconvertismo. Por ejemplo, cuando el que suscribe estudiaba Ciencias Económicas en la Universidad Complutense de Madrid aun no se había incorporado, al lenguaje cotidiano, la mística moderna de la profesión y la voz seguía permaneciendo en el universo religioso del que realmente procedía.

4 El *D. de Autoridades* es el primero de la larga saga de diccionarios de la R. Academia de la Lengua. Dentro del mismo orden de razonamiento conviene tener presente que la proximidad de la voz *profeta* a la de *profesión*, una vez más, revela el espacio religioso de la que ambas proceden.

progresos de las fiestas de Toros en España”, título que recibe la introducción a la *Tauromaquia o Arte de Torear* escrita por *Pepe-Illo*, donde, a mi entender, aparece en España, por primera vez, la voz «profesión» tomada en su acepción metodista y moderna⁵. En efecto, *Pepe-Yllo* llama a los diestros *profesores* y recuerda que millares de veces se ha visto a aficionados intrusos, al calor de la emoción levantada por el ejemplo de verdaderos toreros, lanzarse al toro, “sin meditar ni consultar a la razón y discurso, que debe ser el norte de todas nuestras operaciones”, han terminado bien por cobrarse una cogida de muerte, bien por recibir la burla de los espectadores (Delgado, 1804, 94). Por el contrario, observa el matador, veremos al “crecido número de hábiles profesores verdaderamente instruidos”, burlar al toro con una facilidad que parece increíble a aquéllos que deciden aproximarse al animal “sin conocimiento y estudio” (ibíd.: 94-95). Más adelante, Josef Delgado, (vulgo) *Illo*, insiste en la importancia de la profesionalización:

“Ciertamente que todo el profesor que observe con intension y serenidad la accion y método que los toros guardan en embestir, las diversas astucias y ardidés de que se valen, las inclinaciones y resavios (...) no podrá menos que conseguir el éxito sin el riesgo á que está expuesto todo el que prescindá del exacto cumplimiento de las reglas de la professión” (ibíd: 9).

Es más, *Pepe-Yllo* destacará el hecho de que, una vez actualizado “el ejercicio de torear por la clase de gente que dexo indicada”, se pasó a reformar las plazas y a construir las necesarias, se determinaron los precios de las entradas y las rentas que deberían dirigirse a la dotación de establecimientos piadosos. Antes se mataban los toros, recuerda el insigne estoqueador, de cualquier manera, después de seis o siete estocadas pero, ahora, con la presencia de verdaderos toreros profesionales “la suerte de la muerte ha adquirido un punto que causa sorpresa y gran admiración”. A partir de Francisco Romero, de Ronda,

“se vio esperar al toro con la muleta en una mano y el estoque en la otra, cara a cara, a pie firme, para darle muerte cuerpo a cuerpo” (ibíd: 12-13).

Esta actitud del matador me recuerda la posición del hombre de la Reforma que estaba obligado a recorrer, él solo, su camino hacia un destino quizás atroz. Nadie ni nada podía ayudarle, como ahora, en el momento de la verdad, al torero, tampoco tiene a nadie que le eche un capote, nadie estará a su lado para hacerle un quite. El hombre de la Reforma, igualmente ante la tarea imposible de la salvación, se había prohibido todo sacerdote, todo predicador, todo sacramento de redención⁶.

5 La literatura de la época escribía el diminutivo del matador Josef Delgado, *Pepillo*, indistintamente, *Pepe-Yllo*, *Pepe-Hillo* y *Pepe-Hillo*. No olvidar que si en ese momento José Delgado intentaba definir las reglas del Arte de la Tauromaquia, aun no estaban fijadas las reglas ortográficas.

6 Aunque desde otra perspectiva, la vinculación de la Tauromaquia con el Protestantismo, no ha pasado del todo desapercibida: leer a M. Delgado Ruiz en “La administración de las pasiones. El torero como heroína sexual calvinista” (2000: 53-70).

En esa situación muchos fieles, para reconocerse entre los elegidos, para cerciorarse de que Dios estaba en ellos, que actuaba a través de ellos, se fijaron en su propio éxito social. Aunque en un principio se supiera que las buenas obras y la obtención del reconocimiento no servían para alcanzar la bienaventuranza, poco a poco empezó a aceptarse que, cuanto menos, eran señales de elección para terminar por admitirlas como signos visibles del plan divino sobre los hombres, es decir, como indicadores fidedignos de la *certitudo salutis*. Se puede matizar, con Weber, afirmando que, en realidad, el Dios calvinista no exigía de sus fieles tanto la realización de buenas obras como la práctica de una santidad en el obrar que estuviera rigurosamente elevada a sistema. La conducta se orientaba, lanzada hacia el futuro de la vida, como un trazo recto y se afirmaba como un proyecto inflexible.

El caso de los católicos era bien distinto: a través del sacramento de la penitencia se recuperaba la *gracia* de modo que su actuar, referido a las buenas obras, era una sucesión de acontecimientos interrumpidos. En efecto, la moral católica nunca exigió, con el rigor de la reformada, y todavía menos en el seno del catolicismo popular, una conducta rectilínea e inflexible; en realidad, desde el pecado, el miedo, la confesión, el arrepentimiento, el propósito de la enmienda y la nueva caída en el pecado, el cristiano describía, sin descanso, un movimiento circular, un eterno retorno hacia lo mismo: un movimiento que, al fin y al cabo, si se plegaba al natural suceder de las estaciones astrales parecía, también, reproducir, junto con la muerte, el misterio de la resurrección. Conviene recordar que a este movimiento cíclico, opuesto al "inflexible trazo recto" protestante, se conforma, con toda fidelidad, la propia liturgia cristiana: en efecto, el despliegue del calendario cultural católico gira cíclicamente de la vida a la muerte y de la muerte a la resurrección de su Dios describiendo un círculo que reproduce el ciclo de las estaciones en el cielo. La expresión cíclica de la Liturgia responde a la intención de subrayar el hecho de que, a la postre, la muerte y la resurrección de la vida, en la Naturaleza, no son sino la proyección y, por tanto, el testimonio del misterio de Cristo en el Mundo.

La ética calvinista hizo que la conducta moral del hombre suprimiera toda veleidat circular, toda pulsión natural e ingenua, todo comportamiento anárquico, toda conducta que no estuviera estrictamente sistematizada y orientada a favor de una rigurosa planificación y metodización de la vida cotidiana. ¡No debe resultar extraño que al cabo del tiempo los calvinistas adoptaran la denominación de *metodistas*! El ascetismo puritano, en tanto que ascetismo racional, obraba en el sentido de situar a los hombres en el ámbito espiritual de los *motivos constantes* frente a la vía católica de la sinceridad de los *impulsos afectivos*.

Así pues, la finalidad de la moral reformada era llevar una vida alerta, clara y consciente. La tarea urgente, principal, era terminar, de una vez por todas, con el goce despreocupado que mana de la espontaneidad vital. Además, una vez abolido en los países reformados el monacato quedaba, a su vez, clausurada

7 El teólogo británico J. Wesley, en 1729, impulsó la secta protestante denominada «methodism» que daba una importancia clave a la responsabilidad individual.

cualquier forma de huida ascético-católica y, a partir de entonces, los protestantes, por muy intensa vocación ascética que tuvieran, se vieron obligados a realizar sus ideales en el mundo y, por consiguiente, a centrarse en el trabajo profesional.

El *metodismo* añadió algo nuevo en el curso de su evolución social-religiosa: la idea esencial de que es posible averiguar la situación en que se encuentra cada uno en el plano misterioso de los designios divinos a partir de los logros conseguidos en el ejercicio de su vida profesional y de su comportamiento ético. En este sentido, por ejemplo, era costumbre que el cristiano puritano cumpliera la obligación de llevar un libro, un diario religioso, donde daba asiento sistemático a los progresos o regresiones de su virtud. Esta curiosa contabilidad moral, procedimiento por el cual los reformados podían conocer el balance de su propia virtud, unida al dato objetivo y fácilmente constatable de su éxito en el mundo, constituían las verdaderas coordenadas que les permitían saber, en todo momento, la posición de cada uno en el espacio contable de la Salvación. La santificación de la vida y la obtención del premio eterno siguieron un proceso análogo al de la adaptación de la conducta a la organización racional y al logro de la ganancia en un negocio comercial. Fe celestial y crédito comercial comienzan, por primera vez, a confundirse, a sustituirse⁸.

El hombre que quiera asegurarse su futuro estado de gracia tiene que realizar, en este mundo, las obras que le han sido prescritas, por eso mismo la primera y más grave de las faltas posibles de cometer era la dilapidación del tiempo. El tiempo comienza a adquirir un valor hasta entonces insospechado, puesto que toda hora perdida es un tiempo que se roba al servicio de Dios. El concepto de *productividad* está naciendo de la mano del dios *metodista*⁹.

8 En una de las ilustraciones del curioso *Tractatus Philo-Politicus* (Francfort, 1623), que se podría titular *El Crédito sobre el cielo de Sevilla*, está representado, con fondo la ciudad de Sevilla, a un joven guerrero, Mercurio quizás, erguido sobre un enorme caimán que se desplaza por el suelo mientras se apoya, para no perder el equilibrio, en una columna en proceso de desmoronamiento (Sevilla, Colección Fundación Focus). El joven lidiador alza su espada y rasga una cartela suspendida en el cielo por unas manos divinas, donde se lee «crédito». La alegoría es elocuente: la gestión económica del descubrimiento de América (el caimán) ha sustituido, en el lugar divino por excelencia, la fe por la nueva y sacrosanta voz «crédito». Mas el imprudente ataque hace desmoronarse el orden simbolizado por la columna. En Sevilla, a principios del siglo XVII, un artista podía ya denunciar la falta de respeto colectivo por el principal instrumento de la economía. O dicho con otras palabras, los sevillanos no estaban dispuestos, ya entonces, a sustituir el cielo de la fe irracional por el crédito racional del moderno *ethos* económico.

9 En la primera edición del *Arte de la Tauromaquia* de Josef Delgado, *Pepe-Ilo* (Cádiz, 1796), aparece en contraportada un grabado de Bosque que representa al célebre matador con el toro muerto a sus pies mientras sostiene el estoque con la mano derecha y muestra, con la izquierda, un reloj cuyo minuterero señala el transcurso de los veinte primeros minutos de una hora, es decir, el tiempo reglamentario en el que debe ser infligida la muerte a la res. La obra maestra, la tarea suprema debe ser finalizada no sólo de acuerdo con un *Reglamento* sino también en un *tiempo concreto*. La hora de la verdad ha sonado y, a partir de ese momento, el tiempo tiene precio. El maestro y la cuadrilla es preciso considerarlos entre los primeros héroes culturales de la productividad.

Con los protestantes aparecerá, asimismo por primera vez, la importancia y la dignificación de la profesión fija, la cual recibe una sanción moral tanto más estimable cuanto que el protestante debe entregarse a ella con el máximo de abnegación y fidelidad; de la misma manera quien no tenga profesión o no sepa mantenerse con diligencia y aplicación en ella padecerá el sufrimiento de todo cuanto es efímero; la moral puritana condenará enérgicamente toda forma de trabajo ocasional y, por lo tanto, una comunidad religiosamente gobernada debe rechazar de su seno a la figura laboral del *jornalero*. Una sociedad que aspira a la santidad no puede aceptar a quien carece de profesión fija, pues se entiende que todo eventual se encuentra socialmente impedido para desplegar el carácter metódico-sistemático que exige la ascetización de la vida en el mundo. Dios no exige trabajar por trabajar sino que se ejercite racionalmente la profesión. Es aquí, en este carácter metódico que adopta la ascetis protestante en el mundo, donde radica el factor decisivo de la idea puritana de profesión (Weber, 1979: 196).

La riqueza, al no ser considerada, entre los calvinistas, como algo reprobable, no será un impedimento para la salvación. La Reforma nos sitúa, por consiguiente, muy lejos de la valoración católica de la abundancia de bienes materiales, puesto que si, para ésta, resultaba ser totalmente incompatible con la Salvación —recuérdese la parábola evangélica que señala que la dificultad de un rico en alcanzar la Gloria era análoga a la de un camello de pasar por el ojo de una aguja¹⁰ — para aquella, sin embargo, la riqueza es reprochable sólo en la medida que sea capaz de incitar a la pereza culpable y al goce sensual de la vida.

La concepción puritana de la profesión y el ideal de una conducta ascética influyeron de manera determinante sobre la sociedad y fueron transformando la *facies* cultural que hasta entonces, bajo el liderato de la iglesia de Roma, había dominado. El estilo de vida, que hemos dado en llamar —con Weber— capitalista, fue el resultado de una vía purgativa dirigida, sobre todo, a cercenar todo goce despreocupado por la existencia. La ética protestante, desde el primer momento, sofocó todo cuanto pudiera ser motivo de distracción, fiesta o alegría colectiva. Así, por ejemplo, los puritanos combatieron con furia cualquier esparcimiento popular dominical que no fuera el estricto cumplimiento de los deberes religiosos. Por todas partes lanzaron auténticas cruzadas contra los bailes y el teatro, prohibiendo, asimismo, acudir a las tabernas y otros lugares de entretenimiento colectivo, a la vez que miraban con aire de sospecha la mayor parte de los juegos y competiciones de índole popular.

Los ilustrados españoles, en tanto que expresión rezagada y meridional de aquel estilo de vida presidida por la racionalidad económica y la religión metódica, se

¹⁰ En este sentido los sacerdotes católicos no tuvieron ningún reparo moral en fomentar entre los moribundos la donación testamentaria de sus propiedades a la Iglesia católica como un procedimiento eficaz para lograr la salvación. Es de todos conocido la acumulación gigantesca de riqueza que logró por este procedimiento la Iglesia del Antiguo régimen. La Iglesia justificó esta campaña de apropiación proponiéndose como la administradora de los bienes de los pobres, grupo social al que, por supuesto, las donaciones iban dirigidas.

opusieron a numerosos tipos de festejos populares, entre ellos, las corridas de toros porque, decían, que con ellas, se substraían los animales de la labor y se permitía que los súbditos se entregasen a la holganza. En archivos y, hoy todavía, en anticuarios no es difícil encontrar pragmáticas que van dirigidas, simultáneamente, contra carruajes y fiestas de toros. El Rey, aconsejado por los políticos ilustrados, prohibía tanto enganchar más de dos animales para circular por la ciudad como correr toros de muerte. Es decir, una disposición antisuntuaria, dirigida a contener el gasto, fomentar el ahorro, frenar la ostentación se dobla con la prohibición de celebrar fiestas de toros en todo el territorio del Estado español. Desde la llegada de Felipe V hasta mediados del siglo XIX las prohibiciones se sucedieron una tras otra. Ahora bien, la repetición de pragmáticas a lo largo de tanto tiempo indica la tenacidad con la que el pueblo resistió una represión que iba dirigida, sobre todo, contra el gasto improductivo de energías y riquezas. La presión popular que ha derrotado todas y cuantas prohibiciones han sido decretadas a lo largo de los siglos XVI a XIX es un testimonio bien elocuente del rechazo a la organización social que requiere el sistema capitalista de producción económica.

Los *puritanos* combatieron a favor de una reforma de las costumbres desde varios frentes que no es el caso aquí enumerar exhaustivamente, pero sí recordar un punto que nos permita estimar la amplitud del catálogo de los objetos susceptibles de reforma. Por ejemplo, la indumentaria. Aparte de una estricta sobriedad en el vestir promovieron una peculiar uniformización, hasta entonces desconocida puesto que, durante toda la Baja Edad Media, a cada combinación de formas, colores y calidades en la indumentaria correspondía un grupo social distinto de los muchos que conformaban el múltiple abigarramiento de las sociedades estamentales. Así pues, con la uniformización del aspecto exterior y la generalización de un mismo estilo de vida parecían anunciar el posterior interés capitalista por la estandarización de la producción y, desde luego, por la fabricación en serie. Es interesante constatar cómo, a lo largo del siglo XVIII, las disposiciones antisuntuarias, a las que ya he tenido ocasión de referirme, también prohibían, por ejemplo, utilizar los metales nobles en los trajes a todos aquellos que no ocupasen un lugar muy destacado de la jerarquía social (Sempere y Guarinos, 1788). Pronto a estas disposiciones se enfrentarán valerosamente los toreros que, en Sevilla y en pleno periodo de prohibiciones, llegan al extremo de pleitear con la principal corporación de la Nobleza sevillana, reclamando la libertad de vestirse con tejidos aureos (Tablantes, 1917: 58 y 117). Los matadores procurarán, primero, dotarse de un uniforme capaz de identificarlos como grupo diferente y autónomo pero, a la vez, con elementos distintivos suficientes para señalar el rango de cada cual. En efecto, en 1766 reclamaron, por la vía judicial, a la Real Maestranza de Caballería de Sevilla, a través de la persona de José Rodríguez *Costillares*, incorporar el galón de plata a sus vestidos de torear y desechar los de tela blanca que hasta entonces habían utilizado (Tablantes, 1917: 117).

El ascetismo de los protestantes, que pronto se proyectó sobre la sociedad civil, al actuar con la máxima energía contra el goce despreocupado de la riqueza, aunque estrangulaba cierto consumo, singularmente el de los artículos de lujo,

en cambio, al nivel de sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética profesional pudiera poner a la aspiración de la riqueza liberando definitivamente el afán de lucro puesto que no sólo lo legalizaba sino que lo alzaba a precepto divino. Así la ascética protestante opuso, al relumbrón del fausto católico y caballeresco apoyado en una insegura base económica, la sobria pero segura sencillez del ahorro y, posteriormente, el pulcro y sólido *comfort* del individuo burgués.

Embridado el consumo de artículos de lujo y liberado el espíritu de ganancia, el resultado inevitable fue la formación de un capital como consecuencia de la permanente coacción ascética hacia el ahorro. Como el capital formado tampoco podía gastarse inútilmente, quedando prohibida, a su vez, cualquier forma de aristocratización del mismo —*verbi gratia*, la inversión en tierras— tuvo, en la mayoría de los casos, que acabar invertido a favor de finalidades productivas. El crecimiento económico, en consecuencia, alcanzó cotas hasta entonces desconocidas.

En este punto, Andalucía también se distancia notablemente del modelo metodista. En Sevilla, como ha puesto de manifiesto García-Baquero para el pasado, los grandes comerciantes sevillanos, es decir, los cargadores de Indias, tan pronto como lograban reunir un capital importante, lo invertían en tierras con la intención de «aristocratizarlo», es decir, no tanto para obtener pingües rentas como para substraerse a una actividad, la comercial, socialmente despreciada, y poder vivir sólo de las rentas que producía el sistema de explotación señorial y, con ello, adquirir la misma consideración y un rango semejante al de los nobles (García-Baquero, 1986: 160-171). La inversión en tierras andaluzas seguiría siendo una constante en el siglo XIX aun cuando en este siglo se verá incrementada a causa de las grandes desamortizaciones de los bienes que se hallaban retenidos en manos de la Iglesia, de la Nobleza y de los Ayuntamientos, dando lugar, en ciertos sectores minoritarios, al surgimiento de un sistema muy avanzado de explotación que algunos historiadores han dado en llamar capitalismo agrario¹¹.

Después de la guerra civil de 1936 se produce, en Andalucía, una nueva «vuelta al campo» como consecuencia, de una parte, de la necesidad de proveer de alimentos a una población hambrienta y, de otra, a causa de la política económica autárquica de los primeros decenios del régimen franquista. Este nuevo retorno a la agricultura fue el origen de un importante excedente económico y el momento, por consiguiente, de la formación de las grandes fortunas agrarias de la segunda mitad del siglo XX. Las clases aristocráticas y terratenientes andaluzas frenan el desarrollo industrial de modo que el proceso de ruralización de la cultura popular y urbana se hace implacable (Grupo ERA, 1980: 375 y ss.). Mas, no debe creerse que éstas son prácticas económicas ya superadas en Andalucía. El precio de la tierra en los

11 Se han ocupado de este fenómeno económico social, entre otros, investigadores franceses como Michel Drain y François Heran y españoles como Antonio M. Bernal y Antonio García-Baquero (Heran, 1980).

últimos años ha aumentado de forma desorbitada, más allá de cualquier criterio de rentabilidad. Las grandes ganancias obtenidas en el mercado financiero en la actualidad son, como antaño, «realizadas» en hectáreas de tierra. Cualquiera que tenga contacto con la realidad rural sabe que nunca se había invertido tanto dinero en arquitectura, ocio y suntuosidad agraria como en la actualidad¹².

Ahora bien, una vez recordadas las determinaciones fundamentales de lo que Weber denominó *espíritu del capitalismo*, pensamos que tendría interés someter el alma andaluza, desde el punto de vista de una *ética económica*, a una observación detenida con intención de ver si, en la Comunidad Autónoma, se dan circunstancias lo suficientemente favorables como para que la idiosincracia andaluza sea funcionalmente positiva al desarrollo económico. Es muy interesante, pues, detenernos en la religiosidad andaluza y, en particular, en la ética del comportamiento social por ella condicionada, para tratar de descubrir si hoy en día dicha ética contiene una racionalidad susceptible de liderar una hipotética modernización. ¿Es cierto que el *ethos andaluz* tiene históricamente asumido los tipos de conducta racional que están situados en la base del espíritu capitalista y cuya necesidad puso tan brillantemente de manifiesto Weber? ¿El alma andaluza está en contradicción con un proceso de racionalización económica creciente? ¿Contiene obstáculos psicológicos capaces de frenar el desarrollo? ¿Ocurrirá en Andalucía como en la Alemania de Weber que la parte esencial de la cultura dominante constituye una emanación de la aristocracia rural? ¿Cuál es la importancia relativa de la dimensión tradicional del pensamiento en Andalucía? ¿Puede considerarse que la sociedad andaluza se halla dotada de una mentalidad conformada, en lo esencial, por creencias mágicas, por ideas irracionales o dominada por ciertas concepciones religiosas que se oponen a la despaganización y al desencantamiento del mundo?

Aun cuando sin haber tenido la oportunidad de despejar todas estas respuestas que requieren otros tantos trabajos de investigación, me temo que a la vista de las imágenes que nos replica la sociedad andaluza, sus características idiosincráticas, aunque no fueran lo suficientemente acentuadas como para sofocar el espíritu capitalista, es muy posible que lo sean, sin embargo, para dificultar seriamente el desarrollo económico.

La ascética reformada, entre otras cosas, supuso, recuérdese, la exigencia colectiva de someterse a un nuevo y más estricto rigor religioso. La aplicación social de este rigor se dirigió, por todas partes por donde pudo, a frenar el proceso de repaganización que se estaba produciendo en amplias capas de la sociedad tradicional como consecuencia de la política católica de indiscriminada «cristianización» de las supervivencias paganas y que, si hemos de creer a los

12 No conozco con exactitud el proceso de retorno al campo en las regiones orientales de Andalucía y sería necesario estudiarlo para poder ampliar mis afirmaciones a la totalidad de región. Este artículo, en realidad, no hace sino plantear una serie de temas que requieren una investigación mucho más amplia.

comentaristas de la época, afloraban sin cesar¹³. Podemos comprender, mucho mejor, la actitud de la Iglesia de Roma si recurrimos, por ejemplo, al tratado de mitología clásica que gozó, en la España de la primera mitad del siglo XVII, del mayor número de ediciones. Se trata del *Theatro de los Dioses de la Gentilidad* escrito por el fraile Balthasar de Vitoria. Hasta Caro Baroja recurre al mencionado *Theatro* para explicar el proceso de paganización del cristianismo vaticano y destaca un párrafo relativo a la entronización papal de la fiesta religiosa de la Candelaria que ilumina, con luz esclarecedora, aquello contra lo que apuntaba la Reforma protestante¹⁴ (Caro Baroja, 1993: 40). Recuérdesse el rechazo moral que los puritanos y calvinistas manifestaban, en el curso de las festividades religiosas, contra toda celebración popular que recuperase tradiciones de origen precristiano o que desbordase lo estrictamente cultural. Balthasar de Vitoria celebraba, precisamente, que el papa San Gregorio hubiera instituido la fiesta de la Candelaria, para sustituir a otra celebración de raíz totalmente pagana en la que también se bendecía el fuego:

“Quiso con maña y con prudencia quitar esta depravada costumbre y como con violencia no se atrevió, ni pudiera, trocôla en que las luzes, cirios y antorchas, que se traían en honra de Plutón, Dios del Infierno, o de la Madre del Dios de las Batallas y guerras, se truxeran en honra del verdadero Dios del Cielo y de su Madre deste Dios de Paz ... a la qual fiesta llamó Purificación, que es lo mismo que *Februalia*... y como se celebra con hachas y antorchas, se llamó fiesta de la Candelaria, y quedóse la fiesta en su punto, aunque trocado el intento” (Vitoria, 1620: I, 445-446)¹⁵.

Lobera, en *El por qué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, señala que en la fiesta confluyen tradiciones romanas y semitas: los romanos celebraban a los muertos con luminarias, y los judíos purificaban a las mujeres paridas; en ambos casos los fieles entregaban para su sacrificio corderos, palomas y tórtolas (1760: 513-519). Al ser de índole sacrificial, la fiesta culminaba

13 Se debe tomar la voz *pagano* en su verdadero sentido etimológico. Pagano viene del latín *pagus*, pueblo, aldea, distrito y *paganus*, campesino. El lenguaje eclesiástico adoptó, más tarde, la palabra pagano para designar al gentil, al no cristiano, precisamente, como recuerda Corominas, “por la resistencia que el elemento rural ofreció a la cristianización” (1983: 433). Es lógico que toda “vuelta a la tierra” traiga consigo una revalorización de creencias gentiles. La denominación de pago a un lugar, a una aldea, que empieza a caer en desuso ya en la Edad Media pero que se mantiene vivo en Andalucía y en América no es sino una manifestación más de la hegemonía, en nuestra Comunidad, de la cultura agraria.

14 Fiesta en la que la Iglesia católica celebra la Purificación de la Nuestra Señora la Virgen María en el Templo y en la cual se hace procesión con candelas benditas.

15 En Roma, el mes de febrero estaba colocado bajo la advocación de *Februus*, divinidad de los muertos. Las candelas hacen, precisamente, referencia al espíritu de los muertos. El significado de la Purificación, hoy día, nuestra cultura lo tiene casi olvidado. Con el avance de las religiones monoteístas y patriarcales el cuerpo de la mujer que había sido objeto de culto era expulsado, por pecaminoso, de la escena plena de luz donde la Antigüedad lo había colocado. Es esa dimensión sucia, perversa del sexo femenino que vuelca a su cuerpo del lado de lo impuro es la misma que obliga a institucionalizar las fiestas de Purificación.

con banquetes y, por consiguiente, con festines. Recurrimos a esta fiesta porque el texto de Vitoria proyecta su luz esclarecedor hasta la misma actualidad. En efecto, la Candelaria, modernamente casi olvidada y caída prácticamente en desuso, recobra nueva vida en el entorno de las celebraciones que tienen lugar en la basílica de la Virgen del Rocío (Almonte, Huelva) a la que acuden en febrero miles de romeros que procesionan, por la noche, sosteniendo en sus manos, como los antiguos romanos, velas encendidas. El *ethos andaluz*, lejos de rechazar la raíz pagana de la festividad, la asume por entero y refuerza su distancia de la ética racional capitalista.

¿Cómo no aprovechar esta referencia y traer hasta aquí el recuerdo de la propia festividad del Rocío? (Romero de Solís, 1993: 11-27), seguramente una fiesta andaluza de religiosidad arcaica, en la que la Iglesia Católica ha realizado, recientemente y con una eficacia asombrosa, la maniobra de “trocar el intento” quedando la “fiesta en su punto”. En esta fiesta católica, enriquecida con un profundo substrato pagano, el pueblo, antaño, posiblemente adorase a una epifanía de la Gran Diosa del Mediterráneo aunque hogaño parece hacerlo a una Virgen del Rocío que, tanto la Iglesia como la inmensa mayoría de los romeros, identifica con la Madre de Dios, pero a la que llama, no obstante, Blanca Paloma. Esta última denominación proyecta sobre la representación del Espíritu Santo — la fiesta canónica en realidad no es una festividad mariana sino que conmemora Pentecostés¹⁶ — una inquietante imagen maternal y femenina, de gran interés teológico, sin duda, pero heterodoxa y notablemente irracional (Romero de Solís, 1993: 13).

La fiesta del Rocío, habiendo desbordado el marco religioso, ha llegado recientemente a convertirse en la celebración emblemática si no de la identidad andaluza en su totalidad si, al menos y con seguridad, de la Andalucía Occidental. Mientras que la religiosidad popular adora a una divinidad lejana, húmeda y arcaica, a un relente fértil divinizado, como si fuera una polución celestial, a una Diosa del Rocío, la ortodoxia católica conmemora el descenso del Espíritu Santo, desde el Cielo, en forma de lengua de fuego. El conmovedor vitor “¡Viva la Blanca Paloma!”, refiriéndose indistintamente a la Virgen Santísima y al Espíritu Santo, propone un trueque teológico que, por el momento, satisface a todos, a pueblo y a Iglesia, mientras deja, a su vez, las cosas, como decía el fraile Vitoria, en el mismo punto de adoración que existía desde antaño ¡Curiosa fiesta, gigantesca romería, la que ha elegido el pueblo andaluz para proyectar su moderna identidad!

La dimensión pagana que caracteriza a la fiesta del Rocío se reproduce, arrasando comunes analogías, en otras romerías de las muchas que se celebran en Andalucía: quisiéramos subrayar el hecho de que si el análisis del culto o la investigación de lo que se adora son de sumo interés, no por eso hay que olvidar el significado de la romería misma que, como he dicho, y vale la pena insistir, es una modalidad festiva de un extraordinario arraigo en Andalucía y que moviliza millones de personas al año¹⁷. En efecto, el espíritu romero tien-

16 El descenso del Espíritu Santo sobre la Virgen y los apóstoles en forma de lengua de fuego.

de, por todas partes donde se presenta, a reforzar la idea —reproduciendo una escena ritual— de que la vida del católico no es más que una peregrinación, un tránsito por la superficie de la vida hacia la profundidad insondable de la patria soberana. La repetición anual de la romería no hace sino insistir en que aquel camino se reanuda todos los años como la salvación se reinicia, a cada momento, con la obtención de la gracia y la remisión de los pecados. Si la faz de la vida romera es una constante e incansable repetición del bucle de lo mismo, el envés es una obstinada negación de la ética productiva y de la concepción lineal y acumulativa de la vida. Por si fuera poco, la Iglesia católica contribuye, la Liturgia se funde con la Naturaleza y las oraciones, como las canciones, celebran el brote sensual de la Primavera místicamente entendida como el renacimiento de la Esperanza.

No hay que extrañarse de que permanezca viva en Andalucía una forma de pensamiento y de religiosidad tan arcaica. En el año 2001, todavía el 30 por ciento de la población activa pertenecía al sector agrario (en Cataluña, por ejemplo, para esa misma época, el 2 por ciento) y dada la estructura de la ocupación en este sector, la mayoría de sus componentes realizaba un trabajo de carácter eventual (Revuelta, 2001: 432-433): precisamente, aquel que con tanta insistencia, recuérdese, condenaban los protestantes. Así una parte esencial de la oferta laboral que la economía andaluza genera es, en su mayor parte, un trabajo dependiente de la maduración de los frutos, del estado climatológico y, por supuesto, del ciclo estacional y festivo.

Es curioso observar cómo, en Andalucía, la peregrinación es la forma común que adopta la exposición ritual de la ascética católico-andaluza, porque si me he referido a la peregrinación agraria, esto es, a la que atraviesa los campos —la romería— no debemos olvidar la peregrinación urbana —la procesión—, que es la que recorre, en un movimiento siempre circular las calles de las ciudades, de los pueblos y de las aldeas, transmutándolas en descomunales escenarios teatrales que no pueden sino escandalizar y horrorizar a los individuos conformados por la ética protestante. Este tipo de concentraciones espiritualmente vagarosas movilizan a un número todavía mayor de seguidores que el anterior debido, seguramente, a la gran concentración de nuestra población en ciudades y pueblos con un alto número de habitantes, a la que se suma la gran afluencia de forasteros que acuden, desde todas partes, dispuestos a entrar en fiestas. En efecto, raro es el pueblo andaluz que no celebra las fiestas de sus Santos Patronos y, sobre todo, las de la Semana Santa, con procesiones que vuelven a

17 Prácticamente todos los pueblos de Andalucía celebran romerías que son participadas, masivamente, por fieles o curiosos. Después de la romería del Rocío, la que mayor número de peregrinos convoca —algunos centenares de miles— es la de la Virgen de la Cabeza (Andújar). Sería un esfuerzo titánico levantar el catálogo real de todas las romerías que se celebran en Andalucía, aunque sólo fuera por poner en pie el instrumento preciso para estimar el número real de participantes. Por su parte, en Dos Hermanas, a escasos kilómetros de Sevilla, la romería de la Virgen de Valme atrae, también, a decenas de miles de personas. El cálculo exacto de los andaluces que en algún momento del año se ponen en estado de peregrinación, como decía, está sin hacer, pero seguramente asciende a varios millones de individuos.

convocar, año tras año, siempre por las mismas fechas, a un número también siempre creciente de fieles.

Si nos limitamos en este artículo, por razones de espacio, a la Semana Santa sevillana, pronto averiguamos que, lejos de ser única, constituye un eslabón —fundamental, sin duda— del sistema de fiestas que completan el ciclo sevillano de la Primavera¹⁸. Sevilla, a pesar de ser una capital de una Comunidad Autónoma con más de siete millones de habitantes, estar dotado de instituciones políticas muy avanzadas y de tener una historia urbana milenaria es culturalmente, todavía, tributaria de estructuras simbólicas fuertemente teñidas de agrarismo como quizás reclame, por otra parte, el peso excepcional de su población agraria en el conjunto de su demografía total. Por eso mismo sus celebraciones cenitales siguen un esquema estacional vinculado, sin duda, a un calendario antiquísimo, al calendario romano (Bayet, 1984: 105-109)¹⁹. Mas estas consideraciones quizás puedan ser trasladadas —habría que observarlo— a las otras capitales andaluzas y a numerosos pueblos de sus respectivas provincias.

No es de extrañar, por consiguiente, que la Semana Santa, la fiesta mayor de Sevilla, comience el Domingo de Pasión con la procesión matinal de ramos. Con los ramos de olivos, con la alusión a las aceitunas y al aceite —los productos industriales históricamente más sofisticados del campo sevillano—, el agro invade los templos y las calles²⁰. Sobre los incienso rituales, sobre la cera ardiente, el tremor de las palmas y el resplandor plateado de las hojas de los olivos celebran el triunfo simbólico, aunque momentáneo, del campo sobre la ciudad.

La Semana Santa es, sin duda, el foco de irradiación de numerosas transformaciones artísticas que se expresan a nivel andaluz, y es Sevilla, asimismo, la ciudad que ejerce una influencia cultural más vigorosa dejándose sentir sobre la mayor parte de Andalucía. Es, a mi juicio, muy importante considerar que estas

18 Un análisis correcto debería ser completo y contemplar el estado de procesión permanente que vive Andalucía en primavera. Es preciso tener en cuenta, también, que después de las procesiones de Penitencia (las de Semana Santa) siguen las de Gloria que al ser diurnas no convocan las mismas masas ni repiten los mismos alicientes por lo que carecen de la dimensión social de las primeras. Tampoco deben olvidarse las hermandades sacramentales que con la procesión del *Corpus Christi* de la Catedral de Sevilla y el *Corpus chico* de la iglesia parroquial de Santa Ana adquieren un brillo excepcional. Recuérdese que las fiestas mayores de Granada son con motivo del *Corpus*: se coren toros y se procesionan a la Tarasca y a la Eucaristía (Roda, 1996: 118 y 131).

19 Aunque algunos científicos sociales se empeñen en considerar a Andalucía como una región muy arabizada, la verdad es la contraria: se trata de una población muy romanizada. Por ejemplo, la estructura de su ciclo festivo, como ya he recordado, es análoga al de la Roma imperial.

20 Vale la pena hacer referencia a que muchas casonas y palacios de Sevilla, desde la época renacentista, ostentan un zócalo realizado por medio de empotrar grandes ruedas de molino en la base de los edificios palaciegos. Sin duda alguna, la fortuna y los palacios de esas familias, cuya identidad conocemos por el escudo que ostenta la portada, fueron edificadas gracias al privilegio de moler que les había concedido el Rey. No hay sino que recordar el episodio de los molinos con que se inicia *El Quijote* par comprender hasta qué punto esa maquinaria, ese privilegio, estaba unido, al menos al nivel de la mentalidad colectiva, con abuso y extorsión.

celebraciones no son simples reliquias arqueológicas de un tiempo pasado sino que, por el contrario, son instituciones vivas impulsadas por una creación colectiva permanente y centro de numerosas polémicas²¹.

Por eso mismo, los pueblos de las comarcas naturales de Sevilla, como el Aljarafe o la Campiña, han importado el modelo sevillano de la Semana Santa, a la vez que han perdido muchas de sus propias e interesantes formulaciones²². Pruebas tanto de aquella vitalidad como de esta influencia son, por una parte, los datos que atestiguan pérdidas y abandonos de costumbres antiguas, como es el caso de la indumentaria de los nazarenos de las ciudades de Marchena y Carmona a mediados del siglo XX a favor de la vistosa gama de colores de los sevillanos o la existencia de un intenso mercado de piezas de orfebrería con las que se adornan los pasos y se intercambian la insignias. Las hermandades son las que, en su permanente esfuerzo por destacar, ponen en venta piezas de los pasos que otras, a un nivel más humilde, generalmente de los pueblos comarcanos, adquieren, de modo que durante el invierno se produce un intenso tráfico de *bambalinas* y *palios*, *faroles* y *candelabros*, *faldones* y *mantos*, *respiraderos* y *varales* e, incluso, *bocinas* y *canastillas* que, primero, compromete a las cofradías de Sevilla pero que, acto seguido, se extiende por la provincia, llegando a interesar —¡ya vemos qué cuestiones son las ocupan y preocupan el ocio de los andaluces!— a las cofradías aldeanas que terminan por adquirir lo que las sevillanas desdeñan, seguras de comprar, a pesar de su precio más reducido, ortodoxia y «buen gusto»²³. Mientras tanto, aquéllas se habían provisto, fabricados en los talleres de los orfebres que trabajan sin descanso a lo largo de todo el año en la capital, de los estrenos al que el mantenimiento del nivel de prestigio y la competencia entre ellas les obliga. Naturalmente, la demanda artística de la Semana Santa sostiene a un número apreciable de artesanos que trabajan la madera, la plata, el oro, el bordado, las flores, etc., siendo costumbre, días antes de comenzar la festividad, hacer una

21 El espacio fraternal de las cofradías ha sido, siempre, muy polémico y no sólo en lo que respecta a las disputas internas de cada hermandad, muchas veces, promovidas a causa de la dimensión carismática del hermano mayor, sino también entre las hermandades y el responsable religioso del templo o parroquia donde están acogidas. Sin embargo, los conflictos de mayor transcendencia son los pleitos que surgen con la jerarquía eclesiástica la cual intenta interpretar a las hermandades como si fueran sujetos de derecho público mientras que los hermanos se consideran cofrades desde el punto de vista personal y voluntario, es decir, pertenecientes al ámbito del derecho canónico privado. La última polémica que está creando en algunas hermandades han desarrollado fuertes tensiones con el Arzobispo, la máxima autoridad de la Iglesia en la provincia, por su apoyo a las mujeres que desean vestirse de nazarenos y hacer estación de penitencia (Romero Mensaque, s.f.).

22 Este esquema también se repite en ciertas celebraciones festivas de carácter exclusivamente laico como, por ejemplo, las ferias cuyo análisis aquí obviamos puesto que me interesaban, para desarrollar el tema elegido, exclusivamente aquellas fiestas de significación predominantemente religiosa.

23 Esta investigación sobre el *ethos andaluz* no debería dejar de lado la conformación del gusto colectivo, pues en él se suelen agazapar buena parte de las aspiraciones simbólicas de la colectividad.

gran exposición con todas las novedades a la que, claro está, asisten miles de curiosos²⁴. Con esta afirmación toco uno de los temas más interesantes de la Semana Santa en particular y de la ideología colectiva sevillana, en general. La inmensa mayoría de la gente está firmemente convencida de que las expresiones artísticas populares son inmutables, que la estética tradicional lo es, precisamente, porque no cambia y repite un modelo aceptado y comprendido por la mayoría. Sin embargo, la realidad es muy distinta. El arte y el folclore popular en Andalucía están en continua mudanza y transformación. Quizás sea esta dimensión proteica la que le permite sobrevivir con tanta y tan buena salud.

Ahora bien, los pasos, ya sean de Jesús (*pasos-cristo*), de Vírgenes (*pasos-palio*) o de Escenas de la Pasión (*misterios*), entendiendo, por estos últimos, los que sostienen varias figuras cuyo conjunto representa una escena de la Pasión de Cristo, no sólo han soportado una evolución estética sino, también, han transformado su mensaje teológico. Sin embargo, no todos los exégetas han sido de esta opinión; muchos, por el contrario, han pensado que, en lo esencial, “los siglos no han contado”. Mas aunque sólo tuviéramos en cuenta el movimiento natural de las hermandades que desfilan en Sevilla -éstas han pasado de una decena en el siglo XVI a una centena en la actualidad- y que, entonces, únicamente solían hacerlo dos días, mientras que ahora lo hacen a lo largo de ocho jornadas y una agotadora *madrugá*- constatamos que el cambio, desde el punto de vista cuantitativo, es abrumador, pero la observación de las transformaciones experimentadas, a partir de la estética y la teología, en los mismos pasos, nos permite asegurar que, desde esa perspectiva, también el tiempo ha dejado una profunda huella. Es imposible exponer aquí la evolución formal de los pasos, pero sépase que, en general, de los misterios dotados de varias figuras se ha pasado, por la vía del desdoble, a dejar, en unos, a los Cristos solitarios y, en otros, a las Vírgenes también solas. La evolución es evidente: al fin y al cabo lo tradicional también debe saber cambiar para permanecer.

Me es imposible, dado los límites de este soporte, exponer todo el proceso de transformación de los pasos de la Semana Santa sevillana, aunque sea del todo necesario a la hora de comprender los cambios de la religiosidad popular, en suma, del *ethos andaluz*. Mas retengo que la progresiva deserción de los seguidores de los pasos-cristo ha corrido pareja a una incorporación creciente de fieles a la ya de por sí bien nutrida multitud de seguidores de los *pasos-palio*, es decir, de las Vírgenes que a su vez han quedado, en el proceso, huérfanas de todo acompañamiento de personajes evangélicos pero, sin embargo, compensadas por esta muchedumbre enfervorizada que las sigue, las aclama y las vitorea desde que salen hasta que, muchas horas después, vuelven a sus templos una vez concluida su estación de penitencia que, en el ínterin, ha sido transformada, en virtud del comportamiento colectivo, en una auténtica carrera triunfal.

24 Algunos de estos artesanos, como Juan Manuel Rodríguez Ojeda, consiguieron “hacer escuela” e influir, con tanta personalidad como éxito popular, en el exorno de los pasos, hasta el punto que podría decirse sin exagerar que son los auténticos artífices de su actual apariencia estética.

Existe un momento en que se funden los enfervorecidos fieles que acompañan a la Virgen con los espectadores que aguardan su llegada, bien en un lugar estratégico del recorrido procesional, bien en la plaza o calle donde suele estar el templo que la cobija. Ese instante, en el que se concentra un público mucho más numeroso, es, precisamente, en el que se produce, gracias y más allá de la acumulación de gente, un salto cualitativo, en el que la muchedumbre se convierte en *bullá*, en marea hirviente de humanidad gozosa. El concepto de *bullá* no debe tomarse a la ligera sino que reclama matizaciones para no confundirlo con una interpretación mecanicista que conciba el fenómeno como resultado inmediato de la presión de las masas propia de nuestro tiempo, como consecuencia directa del avance cuantitativo de espectadores deducido del propio crecimiento de la ciudad y del aumento, gracias a la modernización y eficacia de los transportes, del número de turistas y forasteros. Cuando hablo de *bullá* no sólo tengo en cuenta esta presencia abrumadora de espectadores que produce esa sensación de lleno que hemos ido experimentando en el último tercio del siglo XX, sino a esa especial circunstancia en la que toman contacto una masa expectante y otra en movimiento que alcanza el mismo punto del recorrido penitencial impulsada por el avance implacable de la propia imagen sagrada y que dice mucho acerca de la vivencia colectiva de esta fiesta. La acumulación, la presión de la colectividad y el frotamiento general de los individuos los unos con los otros que los movimientos de la masa ineluctablemente impone, es lo que denominamos en Sevilla *bullá* y que considero uno de los motores principales de la movilización de masas semanasantina. La vivencia individual de este fenómeno colectivo y de su alojo en la memoria, así como de su descarga repetida, una y otra vez, en la fecha memorial entiendo que constituye una de las palancas más poderosas de replicación de las procesiones de Semana Santa y, por consiguiente, de la inoculación y el contagio del «estado de procesión permanente» que parece haberse apropiado de la sociedad andaluza en sus estados extremos de dolor y de gozo.

A medida que discurren las fechas de la semana y el nivel de las masas aumenta y más gentes se lanzan a las calles buscando lugares escogidos, calles angostas, esquinas especialmente difíciles para la evolución de los grandes pasos, placitas recoletas, se van multiplicando esos puntos calientes, a los que antes me refería, de encuentros de masas de distinto signo, se van reproduciendo por muchos sitios, se van apoderando de la totalidad de la ciudad, van convirtiendo parte del recorrido penitencial en un espacio ideal de subversión capaz de acoger ritos iniciatorios y transgresiones rituales. No es difícil descubrir, amparados en el anonimato y la irresponsabilidad que concede, a los individuos, la *bullá*, la presencia de grupos de adolescentes, que aprovechan las apreturas para dar rienda suelta a sus imperiosos deseos sexuales altamente excitados por el ambiente, la música, el vino, la noche y... ¡el frotamiento colectivo! En efecto, trufados en medio de la muchedumbre comprimida, estos jóvenes se aplican con tanto más fervor voluptuoso a las mujeres apretándose contra ellas —para muchos, actualizando un ritual antiguo—, contra las que la presión de la multitud les brinda —¿que la Virgen convoca?— y que, por supuesto, se han introducido voluntariamente en el corazón de las estrecheces. En las noches de Semana

Santa los sevillanos celebran no tanto el espectáculo del triunfo de la Muerte como la pasión de la Vida, sirviendo aquella de contrapunto para hacer de ésta motivo de excitación y placer.

La presencia obsesiva de la Muerte, y la violencia de su representación, no han pasado del todo desapercibidas. Algunos viajeros extranjeros que pasaron, en otros tiempos, por Andalucía, por ejemplo, Matilda Betham Edwards, autora de *Through Spain to the Sahara*, a la vista de una corrida de toros, acontecimiento que le permitió, de una parte, observar al pueblo sevillano desde mucho más cerca y, de otra, distinguir, dentro de su estruendosa amalgama, grupos distintos, hace una observación que cuando la leí, no me pasó desapercibida y viene al caso traerla. Procedente de un universo religioso distinto le sorprende, por no decir que le escandaliza, en las fiestas sevillanas, la fuerte presencia de la muerte, incluso la violencia, terrible y encarnizada, de que hacen gala sus imágenes sagradas. Por ello, Matilda Betham nos asegura y se lamenta de que:

“la crueldad engendra crueldad, y si la sed de sangre no encuentra satisfacción en la Plaza, las iglesias la ofrecen en abundancia. No se puede uno imaginar nada más repulsivo que los Cristos y Santos ensangrentados, heridos, lacerados. No hay forma ni símbolo de sufrimiento que los sevillanos dejen fuera del horrible catálogo que constituyen sus imágenes religiosas”²⁵.

Para que no quede duda, en estos días que escribo estas páginas —Navidades del 2001— se muestra en el Museo de Bellas Artes de Sevilla una exposición de tallas de Cristos pertenecientes, los más, a iglesias y retablos andaluces que resultan ser, para nosotros, de rara belleza pero, a la vez, es justo constatar que constituye una inquietante confirmación de las palabras de Matilda Betham. Es más, los funcionarios que custodian la exposición me confirmaron el éxito extraordinario de público que había tenido la muestra.

Sin embargo, aunque el fondo sacrificial permanezca inalterable y los símbolos del derramamiento de sangre, los simulacros del proceso de destrucción de las víctimas divinas, se apoderen de las calles, son noches alegres, de vinos y risas, noches de placer y luna llena que se ponen, como resultado de una gigantesca maniobra de compensación psíquica frente al sufrimiento y a la muerte, al servicio de la exaltación de los sentidos. Las gemas refulgentes, las luminarias incandescentes, las flores fragantes, las lágrimas iridiscentes que dan brillo al rostro de la Virgen que avanza mecida al compás de la música atronadora de trompetas y tambores funcionan como resortes memoriales que despiertan el gozo larvario: el roce de tantas emociones y de tantos cuerpos crea en la muchedumbre una carga, a punto de centella, de entusiasmos indecibles y recuerdos inefables, de deseos inefables y goces adolescentes, de pulsiones místicas y eróticas. ¡Qué lejos estamos de las exigencias de la ética protestante!

²⁵ De la comunicación verbal de M^a Antonia López-Burgos ante el Congreso Internacional Fiestas de Toros y Sociedad (Sevilla, noviembre de 2001). Para otros testimonios de extranjeras ver López-Burgos (2001).

La imagen de la Virgen flotando sobre una masa humana, sudorosa, comprimida, como un magma informe es, en el fondo, la misma idea que dio forma, en el Siglo de Oro, a la Inmaculada Concepción de Murillo, en particular, y a la de otros muchos pintores sevillanos posteriores: María impoluta, inmaculada, celestial, se yergue sobre una muchedumbre «bullente» de angelillos —rostros brutales, vientres voluminosos como senos de mujer, miembros entrelazados en una confusión caótica y obscena— de la misma manera que las Vírgenes de la Semana Santa sevillana parecen ascender en la noche cofrade sostenidas, también, por la ardorosa energía que generan los miles de cuerpos comprimidos y entregados a un frotamiento general.

Así pues, romerías en el campo y procesiones en la ciudad, unidas, perpetúan, en Andalucía, la idea de un tiempo circular que termina y se renueva todos los años, es decir, un concepto del tiempo completamente contrario a la idea de tiempo lineal, continuo y ascendente que preside el concepto acumulativo del desarrollo económico, de acumulación de capital.

El filósofo Ruiz Portella, no hace mucho, escribía desde su domicilio en Bruselas y después de haber realizado un viaje por el Sur de España, que los andaluces mantenían con el trabajo una relación bien diferente a la que permitió, hace siglos, construir el potencial económico de Europa (Ruiz Portella, 1992: 214). Los valores que se hallan en la base de la racionalidad tecno-utilitaria no tienen, en Andalucía, ni la misma fuerza ni juegan el mismo papel que en el resto de los países desarrollados. No son, me sospecho, ni la compulsión productiva ni la retención acumulativa los que movilizan a los andaluces. A la postre, la adopción de la ética productiva ¿obligará a destruir los símbolos, los rituales, en fin las prácticas que afirman —¡y con qué fuerza!— la insobornable identidad andaluza?

Referencias

- Cobarrubias, Sebastián (1611): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, facs. Turner, Madrid 1997.
- Bayet, Jean (1984): *La Religión Romana*, Madrid: Cristiandad.
- Caro Baroja, Julio (1993): *Jardín de flores raras*, Seix Barral, Barcelona.
- Corominas, Joan (1983, 3ª. reimp.): *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid: Gredos.
- Delgado Ruiz, Manuel (2000): "La administración de las pasiones. El torero como heroína sexual calvinista" en *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, nº 12, págs. 53-70.
- Delgado, José (vulgo) Hillo (1992): *Tauromaquia o arte de torear (corregida y aumentada con una noticia histórica sobre el origen de las fiestas de toros en España)*, Ed. facsimilar de la de Madrid (1804) preparada por G. Blázquez, Madrid: Centro de Asuntos Taurinos, Consejería de Cooperación, Comunidad de Madrid.
- Fernández de Bobadilla, Graziela (1994): "Sevilla y las Fiestas Reales de Toros. Relación métrica de las Fiestas organizadas en obsequio de los reyes de las Dos Sicilias (Sevilla, 1738)" en *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, nº 1, págs. 141-178.

- García-Baquero González, Antonio (1986): *Andalucía y la carrera de Indias (1492-1824)*, Sevilla: Editoriales Andaluzas Reunidas, Biblioteca de Cultura Andaluza nº 52.
- Grupo ERA (Estudios Rurales Andaluces) (1980): *Las Agriculturas andaluzas*, Madrid: Servicio de Publicaciones Agrarias, Ministerio de Agricultura.
- Heran, François (1980): *Tierra y parentesco en el campo sevillano. La revolución agrícola del siglo XIX*, Madrid: Servicio de Publicaciones Agrarias, Ministerio de Agricultura.
- Lobera, Antonio (1760): *El por qué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, Barcelona: Fco. Generas, impresor.
- López-Burgos, M^a Antonia (2001): "Miradas de mujer. Cuatro viajeras inglesas en las plazas de toros de Andalucía" en *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, nº 13, págs. 35-78.
- Malinowsky, Bronislaw (1993): *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona: Planeta Agostini.
- Real Academia Española de la Lengua (1726): *Diccionario de Autoridades*, Impr. Francisco del Hierro, facs. Gredos Madrid 1976.
- Revuelta, José M. (2001): *El País. Anuario 2001*, Madrid.
- Roda Peña, José (1996): *Hermandades Sacramentales de Sevilla*, Sevilla: Eds. Guadalquivir.
- Romero de Solís, Pedro (1993): "El Rocío: Religiosidad popular, subversión teológica e identidad andaluza" en Velázquez-Gaztelu, F. y Romero de Solís, P. (1993): *El Rocío. Memoria gráfica y recuerdos literarios de un siglo*. Madrid: Tabapress, págs. 11-27.
- . (1994): "El desarrollo económico y el alma andaluza" en Ferraro, F.(Ed.) (1994): *El futuro económico de Andalucía a debate*, Sevilla: Secretaría General de Economía, Consejería de Economía y Hacienda, Junta de Andalucía.
- . (1995): "La Fête de Paques à Seville" en De Siké, Yvonne (Ed.) (1995): *Les Fêtes en Europe*, París: Bordas.
- Romero Mensaque, Carlos J. (s.f.): *Pleitos y conflictos en las Hermandades sevillanas*, Sevilla: Marsay Eds.
- Ruiz Portella, Xavier (1992): "Au rythme d'une memoire obscure" en *Autrement. Andalusie*, París.
- Sempere y Guarinos, Juan (1788. Ed. facsimilar, 1973): *Historia del Luxo y de las Leyes suntuarias*, Madrid: Atlas, 2 vol.
- Tablantes, Marqués de (1917): *Anales de la Plaza de Toros de Sevilla (1730-1835)*, Sevilla: s/e.
- Vitoria, Balthasar de (1620): *Theatro de los Dioses de la Gentilidad*, Salamanca: Antonio Ramirez, 1^a parte.
- Weber, Max (1979): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz Lacambra, Barcelona: Península, 5^a ed.