Matrimonio, fiesta y lazo social

LUIS MARTÍN ARIAS

Matrimony, fiesta and social bonds

Abstract
Taking a subjective experience, i.e. childhood spent in my home town, as a starting point, some festive myths and rituals characteristic of the Spanish folk tradition by the middle of the 20th century are examined. These myths and rituals exemplify the mechanisms underlying the social bond construction. The hypothesis here is that popular fiestas, constituting a symbolic staging of matrimony, make sex relationship possible. Thus, the postmodern deconstruction of both the concept and word matrimony would account for many of the phenomena arising from the current social anomy.

Key words: Anthropology. Theory on religion. Folk traditions. Nationalism

Lo social en tanto que lazo simbólico

¿Qué nos hace ser sociables?[1]. El lazo social es aquello que anuda, que establece un vínculo entre el yo y los otros, pero el problema es que los mecanismos esenciales que lo crean y lo mantienen son tan sutiles como frágiles. Por otra parte, es precisamente lo social lo que nos define en tanto que sujetos, situándonos más allá de las fantasías narcisistas de omnipotencia yoica: el lazo social es lo que nos sujeta a una genealogía, permitiéndonos así trascender, simbólicamente, la soledad existencial del ser humano y abocándonos a asumir la deuda contraída con los otros que nos han precedido y, a partir de ahí, con los otros con los que convivimos.

Una sujeción que debe ser en esencia, cabe remarcarlo, simbólica y no política. En la modernidad es imprescindible pensarnos a nosotros mismos en libertad: cada hombre es único e irrepetible y deber ser considerado como ciudadano libre de la polis, en tanto que república democrática[2]. En resumen: la relación, política, con los demás deber ser libremente elegida, y así es como debe actuar el ciudadano moderno en una socie-

1 Este artículo se basa en la Ponencia titulada "El futuro del pasado: la Reconstrucción a la luz del Folklore", que presenté en el III Congreso de Análisis Textual, el 16 de abril de 2005 en Madrid.

2 Entendemos aquí "república" en su sentido clásico y etimológico, como la cosa pública, es decir el contexto en el que se recrean de manera democrática los vínculos sociales y la relación con el poder. Este concepto es perfectamente compatible con, dado el caso, una monarquía parlamentaria. Parece una obviedad, pero tal y como están los tiempos es mejor precisar, por si acaso.

dad democrática, adoptando una actitud incompatible por tanto con la obligada aceptación acrítica de vínculos étnicos o lingüísticos, supuestamente inalterables e inamovibles, que atarían, inevitablemente y para siempre, al individuo a su grupo tribal, a su "nación", es decir al lugar donde ha nacido: a una Madre Tierra todopoderosa que lo iguala con el resto de su comunidad "natural", haciéndole hermano indiferenciado, miembro de una misma estirpe generada por partenogénesis. Haciéndole, por tanto, radicalmente diferente de los miembros de las otras tribus, hijos de otras diosas, de otras madres.

Esta concepción, premoderna y atávica de lo social (de lo tribal, cabría decir), ya sabemos que por desgracia está resurgiendo de manera patológica entre nosotros; pero frente al renacer de la tribu no podemos sino reafirmarnos en nuestra pertenencia a una civilización universal, cosmopolita e internacionalista, en la que todos los hombres somos iguales, en derechos, en dignidad, por ser hijos de un mismo Dios, de un mismo Padre Simbólico. Concepción cristiana, católica, del ser humano, que por cierto está en la base misma de la modernidad, entendida, en su aspecto político, como civilización universal.

En definitiva, tenemos que ser capaces de establecer la diferencia, marcando las distancias, entre el delirio tribal de los nacionalismos posmodernos, que deteriora el ámbito político o civilizatorio, y la necesaria reafirmación simbólica del lazo social con el otro, que debe expresarse en un ámbito experiencial que podemos denominar como cultural[3]. En la modernidad lo social se debe regular en el registro político-civilizatorio, pero para que el resultado sea mínimamente sólido debe apoyarse en un lazo simbólico que, en esencia, es ético y, en gran medida, inconsciente[4].

Ahora bien, el problema estriba en que la modernidad ha delirado, como paradigma defensivo frente al magma indiferenciado de la comunidad tribal, a un individuo perfectamente autosuficiente, aliándose así con las eternas fantasías narcisistas que halagan a un ego instalado en lo imaginario. Ha delirado a un individuo que, autodeterminado a partir de su yo racional, no debería nada a nadie. Pero la negación de la deuda nos ha ido conduciendo al vacío; un vacío que, siendo literalmente inhumano e insufrible, se ha visto de inmediato ocupado por los nacionalismos étnico-lingüísticos, como reacción patológica que ofrecería una falsa protección al hombre posmoderno frente al "horror vacui", frente al miedo y la angustia que genera el tenebroso abismo abierto, imprudentemente, por los delirios narcisistas propiciados por la modernidad.

Y es que la modernidad ha sido, en muchos aspectos, esencialmente

3 Podríamos así establecer la distinción entre el concepto de "civilización", entendida como ámbito de la racionalidad política y de la ley social, ejemplificada en la declaración universal de los derechos humanos, y "cultura", como ámbito de la subjetividad y donde es posible el despliegue de los particularismos y las diferencias. Esto haría posible una civilización universal en la que convivan diferentes culturas, siempre que estas renuncien previamente a toda invasión del ámbito político.

4 La ética que subyace en el lazo social la ha planteado de manera precisa Enmanuel Lévinas, a propósito de la cuestión del Otro.

positiva, pero, como todos los procesos que los seres humanos ponemos en marcha, ha tenido también efectos indeseados; a veces insospechados, otras veces más previsibles, en tanto que producidos por la propia dinámica inherente a dicho proceso modernizador. Ese lado indeseable, destructor, está ligado a lo que podemos llamar la persistente intención de deconstrucción del pasado que la idea moderna de progreso presupone, por eso podemos hablar de una modernidad deconstructora, que se basa en un presupuesto tan radical como equivocado –en realidad se trata de una creencia, nunca verificada empíricamente–: la de que la razón todopoderosa, la luz que de ella dimana, puede eliminar por completo a las tinieblas; puede acabar con lo que, desde el punto de vista de esta racionalidad fundamentalista, se percibe exclusivamente como oscurantismo y superstición.

En definitiva, lo que semejante postulado de la modernidad deconstructora presupone es que es factible una sociedad sin religión, es decir sin mitos ni ritos, una vez que estos han sido convenientemente deconstruidos. Esta creencia proviene de un concepto, de los ritos y de los mitos, fundamentado en el positivismo más ramplón, en un cientifismo aplicado a lo social que, por demandar la luz de la razón a toda costa, se halla completamente cegado ante la realidad de las experiencias mediante las que se expresa la subjetividad humana. Sin embargo, Bataille, un autor bien moderno –aunque, evidentemente, su obra ofrezca otra forma, muy diferente, de ver la modernidad– nos facilita un punto de vista radicalmente distinto desde el que abordar la cuestión, al teorizar los conceptos de lo profano y lo sagrado[5]. Lo sagrado para Bataille comprende, a la vez, a la religión, al arte, a la fiesta y al sacrificio, junto con, por supuesto, el erotismo. Negar lo sagrado, pretender someterlo por completo a lo profano, llevaría por tanto a una pérdida, a un decaimiento de todos esos ámbitos esenciales de la experiencia humana.

Partiendo del reconocimiento de su carácter sagrado, vamos a considerar a la fiesta, que podemos asimismo denominar cultura popular, cultura tradicional o folklore, como un texto capaz de simbolizar lo real del paso del tiempo, lo real del sexo y lo real de la naturaleza. Para llevar a cabo su función, la fiesta se estructuraría –como ocurre también con los textos artísticos– a partir de un meta-texto de referencia: el edipo. Y es que el relato edípico permite elaborar el pasado, es decir la relación con la madre, mediante un proceso que podemos denominar con el término filosófico de "anamnesis", a la vez que permite también construir el futuro, es decir establecer una relación con el padre, por medio de otro proceso, complementario del anterior, que vamos a denominar "utopía"[6].

5 Conceptos que desarrolla plenamente en el que es quizá su libro más importante, "El erotismo". Forzando en parte dichos conceptos, para ampliarlos, podríamos decir que lo profano recogería por un lado la actividad propia del yo racional y objetivo (la ciencia, la técnica, la comunicación o el mundo del trabajo) y también la relación con los otros en el ámbito de la civilización, de la política. Por el contrario en el registro de lo sagrado situaríamos tanto a la subjetividad como a las manifestaciones de eso que hemos denominado la cultura. Lo social sería finalmente el resultado, siempre frágil y provisional, de una correcta articulación entre lo profano y lo sagrado.

6 He desarrollado estos conceptos más ampliamente en "¡Dios te bendiga!: utopía y anamnesis en Casablanca". *Trama y Fondo* nº 18, 2005, pp 31-54.

Un ejemplo de calendario festivo o la calle como lugar

Foto 1: La elección no es por supuesto casual. Ese es el pueblo en el que nací, en 1956. Se trata por tanto de partir de mi propia experiencia subjetiva. Para situarnos contextualmente, conviene decir que Puertollano sufrió a lo largo del siglo XX un acelerado proceso de industrialización y modernización en 2 fases. La primera tuvo lugar durante la I Guerra Mundial, ya que la demanda de carbón procedente de las potencias en combate facilitó el desarrollo de su cuenca minera. En la foto se observa el castillete de una mina, fabricado en hierro fundido.

Señalados estos presupuestos teóricos de partida, intentaré llevar a cabo el análisis de un texto popular, o mejor dicho, de un conjunto de textos festivos, a través de una, por fuerza, somera lectura del repertorio folklórico de un pueblo de la provincia de Ciudad Real, Puertollano, a comienzos de los años 60 del siglo XX (F1).

Puertollano pasó en muy poco tiempo de ser un pequeño pueblo manchego, con una forma de vida rural y ligada a las tareas del campo, a ciudad media, industrializada y minera. Su población de aluvión, con muchos emigrantes provenientes de los pueblos de la comarca y de zonas próximas de Extremadura y Andalucía, vivía por entonces bajo la nostalgia de un pasado y unas raíces recientemente perdidas, cercanas todavía a una forma de vida rural y premoderna[7]. Nos situamos pues en los comienzos de los años 60, justo antes de que se produzca el llamado "desarrollismo", una transformación económica y social que cambió a España totalmente y bajo cuyos efectos modernizadores hemos vivido hasta hace muy poco (F2).

Foto 2: En el Paseo de San Gregorio conviven, al principio de los años 60, el lechero con su burro y sus cántaras en las alforjas y la moderna máquina americana para barrer las calles, recién adquirida por el ayuntamiento/ Foto: J. Rueda.

En esta época la calle podía ser considerada como un "lugar", si nos atenemos a la contraposición que establece el antropólogo francés Marc Augé entre lo que él llama el "Lugar" frente al "No-lugar"[8]. Las calles y plazas de las "polis", de las ciudades clásicas, eran lugares donde se construían dos tipos de textos folklóricos: los juegos tradicionales de los niños y las fiestas populares; fiestas en las que participaba el conjunto social, sin distinciones, pasando a constituir lo que en un sentido antropológico podemos llamar la Comunidad. Se trataba todavía, en

7 El segundo momento clave de su intenso desarrollo industrial se produjo en la postguerra, cuando, una vez acabada la Guerra Civil se construye la refinería de petróleo. Sus dos momentos de transformación radical se reflejan perfectamente en los cambios demográficos que sufre Puertollano: de 10.000 hab. en 1910 a 20.000 hab. en 1920 y de 25.000 hab. en 1940 a 50.000 hab. en 1960.

8 Conviene señalar que hemos revisado ambos conceptos, propuestos por M. Augé, a partir de la Teoría de lo Simbólico desarrollada por Jesús González Requena. De este modo, las definiciones serían: Lugar como espacio de socialización y simbolización; No-lugar como espacio de circulación, consumo y codificación. Ejemplos perfectos de esta contraposición sería la Plaza de la ciudad clásica, entendida como ágora y lugar de encuentro, frente al posmoderno Mall o gran centro comercial.

aquella época, de calles aún sin coches, pero con niños, y ambos términos deben ser enfrentados si queremos comprender algo de ese proceso que ha convertido a las calles de lugares en no-lugares, donde ya sólo es posible el tráfico (comercial o automovilístico) y donde cada vez es más difícil construir lazos sociales fuertes: en los años 60 había 10 niños por cada coche; en los años 70, 1 niño por coche y en los años 80 la relación pasó a ser de 1 niño por cada 10 coches (F3).

Foto 3: La calle principal de Puertollano, sin coches, en 1962.

Además, estamos hablando de un mundo sin televisión, ya que la señal de TVE no llegó a Puertollano hasta 1963 y todavía pasarían algunos años hasta que su uso se generalizase. Quizá no se ha pensado detenidamente lo que este cambio cultural –que posibilitó el paso de la calle como lugar de las experiencias infantiles socializantes a no-lugar, convirtiéndola en simple espacio de tráfico significante– ha supuesto en un sentido antropológico: estamos hablando de la desaparición de unos juegos que los niños habían venido realizado ininterrumpidamente durante siglos. Véase por ejemplo *Juegos infantiles*, el famoso cuadro de Brueghel el Viejo (1650), en el que pueden observarse juegos idénticos a los que yo mismo jugué en mi calle durante aquellos años (F4).

Foto 4: Por ejemplo "el burro", juego muy popular en los pueblos de La Mancha, y probablemente de toda España. En esta foto de principios de los años 60 puede observarse la absoluta similitud que existe con el juego representado en la esquina inferior derecha del cuadro de Brueghel.

Señalado el contexto, una época en la que la calle es todavía un lugar, donde es posible la simbolización, la construcción del sujeto y del lazo social intersubjetivo, vamos a pasar a describir algunos de los momentos más importantes del denso calendario festivo popular, tal y como se desarrollaba durante aquellos años. Muchas de estas fiestas se han perdido o han sufrido un grave declive que las ha transformado en otra cosa, pero algunas todavía sobreviven o incluso han conocido desde entonces ciertos momentos de recuperación y paradójico esplendor; demostrando así la fuerza que aún posee la fiesta en España y su poder de reconstrucción del lazo social.

La primera fiesta importante era la Navidad, por supuesto, y dentro de ella, para los niños que entonces éramos, la de los Reyes Magos (F5). Inmediatamente después venía una fiesta que yo al menos recuerdo con especial cariño e intensidad. Una extraña fiesta, que se celebraba el 16 de

Foto 5: Preparados para salir en la Cabalgata, los figurantes posan disfrazados en el Ayuntamiento. No me voy a detener en glosar este importante rito (y mito) pues ya lo ha hecho de manera muy precisa Jesús González Requena en su imprescindible libro *Los Tres Reyes Magos: la eficacia simbólica*. Ed. Akal, 2002.

Foto 6: Otro pueblo en el que también se celebran hogueras de San Antón es el de Villanueva de Alcolea (Castellón), tal y como recoge esta magnífica fotografía de Cristina García Rodero, fotógrafa natural de Puertollano y que, curiosamente, ha dedicado gran parte de su obra a las fiestas populares, retratando con acierto muchos de los ritos y mitos festivos que aún perviven en España.

Foto 7: Importancia del fuego en la Fiesta: El Vítor de Mayorga de Campos (Valladolid), bellamente fotografiado por Cristina García Rodero.

enero, la de las Hogueras de San Antón. En muchas calles y plazas, el vecindario (sobre todos los jóvenes) amontonaba a lo largo del día muebles viejos y a veces, si alguien los traía del campo, restos de podas de los olivos. Por la noche, se encendía la hoguera, a cuyo alrededor se situaba todo el vecindario, chicos y mayores, para intercambiar bebidas, comida (incluidas patatas asadas al calor de la lumbre), canciones (muchas veces cantadas a coro, con las manos agarradas formando un corro) y finalmente, los más jóvenes y decididos, saltando la hoguera.

No he encontrado ninguna explicación de porqué esta fiesta, dedicada por cierto al culto de los animales cercanos al hombre –señalemos que, aunque ahora no podamos detenernos en analizar este importante aspecto, en la cultura popular el animal pertenece al ámbito de lo sagrado, tiene algo de divino– se acompañaba además en Puertollano con hogueras. No obstante las Hogueras de San Antón son unas fiestas extendida por toda España, y se celebran en pueblos cercanos de Andalucía, como Úbeda (Jaén) o más lejanos, sobre todo de la zona de Almería, aunque también se encuentran referencias de estas Fiestas en La Rioja (Alfaro) o Zaragoza (Aragón) (F6).

En las Hogueras de San Antón, al menos las de aquellas fechas en Puertollano, podemos encontrar subyacente el proceso de anamnesis, presente en la obvia nostalgia que manifiestan estos rituales por el pasado reciente, por lo rural perdido (de ahí esa explicación, todavía vigente entre los más viejos del pueblo, como he podido constatar recientemente al preguntar por el sentido de esta fiesta, de que en realidad su utilidad final no era sino la de poder deshacerse de los restos de las podas de los olivos). La presencia de la naturaleza, con el protagonismo del fuego, colocaba a la Comunidad –en el centro mismo de la ciudad, en el interior de lo urbano– frente al núcleo más primitivo de la experiencia humana: ese fuego salvífico que nos libró de la animalidad, y nos hizo seres civilizados. Asimismo, en la Fiesta de las Hogueras de San Antón podemos percibir la presencia del proceso de utopía, constatable en la destrucción del pasado que se operaba (con la quema de muebles viejos y de trastos que se sacaban de las casas), pero sobre todo mediante la restauración del lazo social que propiciaba el ritual festivo, merced a todo lo que el vecindario compartía: los saltos, la comida, la bebida y los cánticos (F7).

La siguiente fiesta típica de Puertollano era el "día del chorizo" (F8) que se celebra el 23 de enero y en la que gran parte del pueblo, de nuevo formando alegre comunidad festiva, salía al campo (generalmente a los cerros cercanos, próximos al núcleo urbano y conocidos como los "peñones") a realizar una comida campestre, sobre todo a base del menciona-

do embutido, curado ya, tras las recientes "matanzas" que en aquella época todavía se hacían en algunas casas del pueblo. Matanza que, no obstante, pertenecía también ya a los usos perdidos del por entonces recientemente abandonado pasado rural[9].

Foto 8: En los peñones, cerca de la llamada "Chimenea Cuadrá", el "Día del chorizo" de 1960.

Pero sigamos. En el calendario festivo tradicional entrábamos así en la época del Carnaval, que en Puertollano tuvo una cierta importancia antes de la Guerra Civil. El Carnaval fue prohibido por el régimen franquista y en Puertollano se dejó de celebrar, hasta la llegada de la democracia. Desde entonces ha conocido un cierto resurgir, aunque sus características han cambiado mucho (es, como en tantos otros sitios, su carácter de fiesta oficial, organizada desde el poder municipal, lo que ha producido su mayor desfiguración: una fiesta esencialmente trasgresora es hoy sobre todo un acto institucional). No podemos abordar en esta ocasión el rico y complicado asunto del Carnaval, paradigma de lo que estamos llamando la Fiesta. Simplemente señalemos que en la dialéctica Carnaval / Cuaresma estuvo siempre lo que podríamos proponer como el núcleo mismo del texto festivo: la dialéctica trasgresión de la ley / reconstrucción del orden social; es decir una trasgresión encauzada o reconstructora. Lo sagrado sería, de este modo, la relación dialéctica trasgresión / ley, pues la Fiesta no es sino lo sagrado de la trasgresión y, más allá, una trasgresión sagrada.

9 En el "Día del chorizo" podemos reconocer, desde el punto de vista antropológico, dos fases: la de "Diasparagmos" (desmembramiento público del animal sacrificado), en la que lo exterior a la ciudad, procedente del afuera, de la naturaleza, en forma de animal (el cerdo), es conducido al centro mismo de la civilización, a lo interior (la ciudad), en donde se comete el crimen-sacrificio (la "matanza"). Sigue un proceso de elaboración (de lo crudo a lo cocido: "curar" los productos de la matanza) para dar lugar a la segunda fase, la de "Homofagia" (devoración comunal de sus carnes), en la que se produce la vuelta al exterior, al campo circundante, para llevar a cabo la devoración ritual (Comunión). En este rito se confirma el lazo social (se trata, por tanto de un rito de confirmación) y con él se constituye la Comunidad, que tras la comida ritual ya puede realizar la vuelta a la ciudad.

Por eso, tras la Cuaresma, cumple su cometido en el calendario festivo popular la llegada de la Semana Santa, que reintroduce de manera explícita lo sagrado en el discurso de lo festivo. Los recuerdos de aquellas semanas santas de mi niñez mezclan, en emociones equivalentes, lo sensual de la primavera recién llegada y los Helados Morán que abrían sus puertas siempre por esas fechas, inaugurando de este modo la temporada de ricos polos y cucuruchos, con sensaciones nocturnas de imágenes pasionales, olor a incienso, velas y, de vez en cuando, algunas saetas. Muerte y gozo, la Semana Santa poseía un extraño atractivo, con sus "armaos" (compañías de soldados romanos), "nazarenos", tambores y trompetas (F9).

Foto 9: Procesión de Semana Santa a mediados de los años 60. Cofradía de los discípulos de San Juan/ Foto: J. Rueda. La Semana Santa se ha celebrado desde antiguo en Puertollano, pero tras la Guerra Civil conoció un auge notable, alcanzando su cenit en los años 60.

A mediados de los años 60, se emprende un cambio significativo en los rituales escénicos de la Semana Santa en Puertollano, con la introducción de la imagen de la Virgen de la Esperanza, más conocida como Virgen Macarena, ejemplificando con ello la creciente influencia de la Semana Santa sevillana, que ya se podía percibir en aquellos años con la moda también importada de las saetas (por lo general ausentes en las procesiones castellanas) y, después, con esta imagen, de clara influencia andaluza (F10). Se trata de un caso de lo que se ha denominado "invention of tradition"[10].

10 Término propuesto por Eric Hobsbawn en 1983, que en la actualidad es muy utilizado por los antropólogos, sociólogos y otros investigadores. Evidentemente toda tradición es "inventada", es decir es el producto de la actividad simbólica del ser humano, y muchas veces esa "invención" es más reciente de lo que se podría sospechar: ahí está el ejemplo de la famosa Semana Santa de Valladolid, que fue reinventada en los años 20 del pasado siglo por el Arzobispo Gandásegui y el director del Museo de Escultura, Cossío (véase el artículo de Enrique GAVILÁN: "El hechizo de la Semana Santa. Sobre el lado teatral de las procesiones de Valladolid", en *Trama y Fondo* nº 18, 2005, pp 7-30).

Foto 10: En 1967 la cofradía de los discípulos de San Juan compró un nuevo paso, el de Nuestra Señora de la Esperanza (Virgen Macarena). El manto de terciopelo verde, bordado en oro, se confeccionó en Málaga/ Foto: J. Rueda.

Mayo festivo: lo femenino y lo masculino

Mayo es sin duda el mes festivo por antonomasia en el calendario de una ciudad castellana como Puertollano. Son las Fiestas de Pascua Florida, en las que desde el punto de vista antropológico se celebran a la vez varios hechos: la resurrección del joven dios sacrificado durante la Semana Santa, la llegada de la primavera como estación de la reproducción de la vida y, finalmente, el mes tanto de la Virgen como del toro (el signo zodiacal que corresponde es el de Tauro).

Pero la hipótesis que vamos a manejar, es que en las Fiestas de Mayo lo que en realidad se articula es el encuentro entre lo masculino y lo femenino, es decir que se pone en escena lo real del acto, del encuentro sexual, para simbolizarlo mediante una reconstrucción textual del matrimonio, auténtico tema latente en las fiestas de estas fechas primaverales.

Señalemos de entrada que, en Puertollano, la feria oficialmente más importante es la de mayo, que se celebra desde 1895, ejemplificando de alguna manera la llegada de cierta modernidad, minera e industrial, al pueblo (F11). Pero vamos a detenernos ahora en otras fiestas tradicionales, probablemente muy antiguas, de Pascua y mayo, como son el "día del hornazo" (que se celebra el último domingo de abril) o los "mayos", en sus tres variantes: cruces de mayo, cantarle mayos a las mozas y el mayo a la Virgen.

Foto 11: El ferial de El Bosque en 1956/ Foto: J. Rueda. Esta Feria de Mayo es además la síntesis de otras tradiciones, que quedaron integradas en ella, como la feria de ganado (llamada "la cuerda", que se seguía aún celebrando en los años 60 del siglo XX) o bien que desaparecieron casi al mismo tiempo que iba cobrando auge la Feria, como puede ser el caso de las Cruces de Mayo. De diez días de duración, la Feria de mayo tras la Guerra Civil fue adoptando formas provenientes de la feria de abril en Sevilla y, en general, de las ferias andaluzas, como las casetas o la costumbre de vestir a las niñas con trajes de gitana.

Por lo que respecta al "día del Hornazo" (F12), "tiene lugar el último domingo del mes de abril, coincidiendo con la celebración de la Virgen de la Cabeza en Andújar (Jaén). Sus orígenes se remontan seguramente al siglo XVI, cuando esta singular devoción mariana alcanza una extraordinaria difusión en ambas vertientes de Sierra Morena, extendiéndose las ermitas y cofradías bajo su advocación por todo el Campo de Calatrava. Además, coincide con el interés de los predicadores eclesiásticos para que los fieles celebrasen con gozo la Resurrección de Cristo Redentor y la culminación del ciclo de la Pasión, que arranca con la Cuaresma y culmina el Domingo de Cuasimodo", aunque también "existe una interpretación más profunda a esta fiesta de primavera, propuesta por sesudos antropólogos, y que haría retroceder esta costumbre mucho en el tiempo. Según sus teorías, Pascua coincide con el Equinoccio de Primavera, que siempre se ha asociado con el resurgir de la vida, tras el invierno. Asimismo, que también los huevos representan el origen de la vida, por lo que se los relaciona con esta fiesta de la naturaleza y de los sentidos (...) es precisamente en primavera cuando la puesta de las gallinas está en pleno apogeo"[11].

Foto 12: En Puertollano y su entorno se denomina hornazo a la torta de bizcocho confeccionada amasando harina, aceite crudo, huevo batido y azúcar, coronada con uno o varios huevos cocidos, fijados con un lazo de la misma masa, todo ello horneado y luego bañado con una sencilla mermelada compuesta de clara de huevo y azúcar, para luego ser espolvoreado todo con azúcar glassé al enfriarse. En otros lugares de España son denominadas monas. La mona es, según el diccionario: "En Valencia y Murcia, la torta que se cuece en el horno con huevos puestos en ella en cáscara por Pascua de Flores, que en otras partes llaman hornazo". El término, al parecer, proviene del latín munda (plural de mundum = cesta adornada, llena de pastas que se ofrecía a la diosa Ceres en abril). Pasó a "monda" en castellano, como pan grande que se ofrecía a la Virgen en pascua de Resurrección.

Tenemos pues varios temas que se entrecruzan en esta Fiesta: el culto mariano, la pascua de resurrección y el equinoccio de primavera, con el huevo como semilla de vida en el centro mismo del manjar que va a ser devorado comunalmente, en el exterior de la ciudad. Ese huevo, símbolo de la fertilidad femenina (de ahí su conexión latente con el culto mariano) se coloca literalmente bajo una cruz, símbolo de la masculinidad heroica resucitada. Por eso quizá se trate, como en todas estas fiestas de mayo, de un culto latente al matrimonio, es decir al encuentro simbolizado entre lo femenino y lo masculino, como garantía de fertilidad, de fecundidad y, en definitiva, como medio de asegurar que en el futuro la Comunidad se prolongue mediante la reproducción, con la llegada de los hijos, fruto de ese matrimonio que aquí se intenta representar simbólicamente.

11 Miguel Fernando Gómez Vozmediano, en: http://www.puertollanovirtual.com/ articulos/ tradiciones/ tradiciones. htm). El hornazo suele consumirse como merienda en compañía de familiares o amigos, por lo general en el campo, en algún lugar del entorno cercano.

En definitiva, el mes de mayo es, como ya hemos señalado, el mes de la Virgen María y del toro, es decir de lo femenino y lo masculino. Este último aspecto, quizá más oculto o latente, el de la masculinidad convocada mediante las fiestas de primavera, lo podemos percibir si analizamos los "mayos", fiestas muy populares en toda Castilla, haciendo una lectura de estas celebraciones como una manifestación de un Culto Fálico: el "mayo" es una cruz, un árbol o un madero, que se planta erecto en la calle, plaza o delante de la iglesia y que las mujeres adornan y cuidan para después ser destruido en una hoguera, con bailes y canciones de mozos a mozas (y de mozas a mozos). Todo lo que estos datos sugieren

lo explicitan las letras de las canciones que se cantan durante el llamado "empinamiento del mayo" en algunos pueblos de Castilla[12].

Llegamos así a la que es sin duda la fiesta más importante, desde el punto de vista antropológico y cultural, de Puertollano: el Santo Voto. Respecto al motivo de esta celebración, como en la mayoría de los ritos y mitos de la cultura popular o folklórica, podemos encontrar un discurso justificativo, que es el oficial o institucional (aunque está ampliamente aceptado entre el pueblo), y que podemos denominar como su contenido o significado manifiesto. Veamos lo que dicen los comentaristas: "Se celebra a los ocho días de la Festividad de la Ascensión. La peste negra que asoló a Europa en 1348, diezmó la población de Puertollano, reduciéndola a 13 vecinos que ofrecieron Voto a la Virgen por su protección sacrificando trece vacas, tradición que se ha mantenido desde entonces el día de la octava de la Ascensión del Señor. Este día el Ayuntamiento ofrece a toda la población una comida de carne vacuna. La fiesta comienza la noche anterior con la colocación y encendido de las calderas en las inmediaciones de la Iglesia Virgen de Gracia. El encendido de calderas corre a cargo del Alcalde y de los concejales. A lo largo de toda la tarde y la noche son muchas las personas de Puertollano y de toda la comarca que se acercan para recoger los panecillos bendecidos. Durante toda la noche se prepara la comida y al día siguiente es repartida entre todos. Igualmente es tradición que la tarde anterior se canten mayos en un lugar cercano a la ubicación de las calderas"[13].

Esta es pues la interpretación oficial, la de que todo procede de la peste negra en el siglo XIV, al final de la Edad Media, cuando de los 1.000 hab. que entonces tenía el pueblo sólo sobrevivieron las mencionadas 13 familias con derecho a vecindad (en total unos 70 habitantes). Curiosamente esta interpretación, la de la peste, se da en otras fiestas de poblaciones cercanas, como la Romería de Tirteafuera, que más adelante comentaremos.

Lo que ahora nos interesa señalar es que el contenido latente[14], el significado oculto de la fiesta, emerge, como siempre, cuando se hace una lectura literal, al pie de la letra, del texto festivo. Lo primero que se aprecia es su carácter de celebración de pascua florida, de exaltación de la resurrección (se celebra la Octava de la Ascensión, 40 días después del Domingo de Quasimodo) y en ella se cantan los "mayos" a la Virgen. Pero sobre todo está el enunciado bajo el que se celebra el rito: "En honor y reverencia del matrimonio de Nuestra Señora la Virgen María con el bienaventurado San José".

12 En el primer ejemplo que a continuación reproducimos, el elemento central del culto es, paradójicamente, de género femenino, "maya" y se trata de una canción que cantan las mozas casaderas:

"Maya bendita,
palo larguero,
que nuestro Santo
ve placentero

Todas las mozas,
a ti te alaban
por lo derecha,
por lo pintada (..)

Todas las presentes
damos las gracias,
a nuestros mozos,
por esta maya
¡Vivan los mozos!"

Otra de estas canciones dice:

"Vítores mayo,
que te empinaron,
pero fue con ayuda
de los casados".

13 M. F. Gómez Vozmediano, *op. cit.*

14 Utilizamos aquí los conceptos de "contenido manifiesto" y "contenido latente" en el mismo sentido que Freud propone para la interpretación de los sueños, aunque en este caso extrapolados al análisis de la fiesta.

Pero vayamos por partes en el análisis del Santo Voto, siguiendo sus diferentes etapas. La primera transcurre durante el miércoles, en el que se lleva a cabo el llamado "paseíllo" de la vaca (F13), tras el cual, esa misma noche, se celebra el "mayo" a la Virgen, mientras se encienden las hogueras donde se va a cocinar a las vacas sacrificadas (F14). El segundo momento tiene lugar el jueves de octava, en el que se celebra la comida ritual, en la que participa toda la Comunidad (F15).

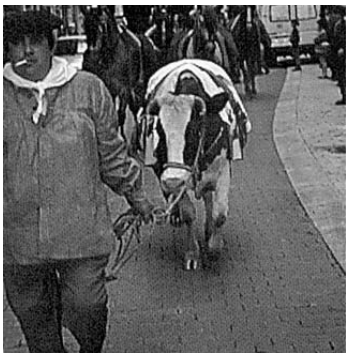

Foto 13: Perdido el rito durante un cierto tiempo, desde hace unos años se ha recuperado el "paseíllo", durante el cual se enseña por las calles del pueblo una vaca, que representa a las que luego van a ser sacrificadas. Es la llamada "vaca del voto", ejemplo de animal sagrado y sacrificial. El antropólogo Manuel Delgado Ruiz ha comentado la importancia del Voto, aunque con algún error en su descripción, en "De la muerte de un Dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular", Ed. Península, 1986.

Durante la noche del miércoles se celebran el baile y la hoguera, cantándose el "mayo" a la Virgen, un fragmento del cual dice:

"En ella y con tu permiso
Vamos el mayo a cantar,
Mas siendo Reina del Cielo
¿Dónde un varón encontrar?
Ninguno mejor, Señora
Que el castísimo José
Que por Dios predestinado
Para esposo vuestro fue (..)
Y por eso en este día
Que es de gran festividad
Tus desposorios la Iglesia
Canta con solemnidad"

Foto 14: Mujeres cocinando el guiso del voto, a base de patatas y carne de vaca. Es muy significativo que la manipulación ritual de la carne sagrada y sacrificial la hagan las mujeres. Sobre la relación entre los bóvidos sacrificados en España y el dios que muere en la cruz, nos remitimos de nuevo a los trabajos que ha publicado el antropólogo Manuel Delgado.

Se puede leer aquí "iglesia" como sinónimo, precisamente, de Comunidad; de esa comunidad que en realidad celebra –y de este modo llegamos al contenido latente del rito– un culto al matrimonio, al encuentro entre lo femenino y lo masculino. Como se desprende de la lectura literal del "mayo" a la Virgen, de lo que se trata es de encontrar a un casto varón, es decir, se promueve el surgimiento de una masculinidad simbólica, en la que la pulsión ha sido encauzada hacia fines socialmente útiles (el matrimonio y la reproducción).

Foto 15: En los años 50, el reparto de la carne guisada se hacia junto a la ermita de la Virgen de Gracia. Las mujeres voluntarias se encargaban de suministrar las raciones de comida.

La masculinidad bestial, eminentemente pulsional, es un tema folklórico muy popular, y muchas veces se liga, paradójicamente, a los varones encargados de la intermediación con lo sagrado, los curas. Hay muchos ejemplos de esta relación entre los curas y cierta masculinidad hipertrófica y, por tanto, teratológica; vamos a escoger dos ejemplos en los que se citan pueblos relacionados con Puertollano: Argamasilla (el pueblo más cercano) o Almendralejo (situado en una comarca extremeña de donde provenían muchos de los que poblaron Puertollano a lo largo del siglo XX):

"Los cojones del cura de Almendralejo
le pesan veinte arrobas sin el pellejo"

"Los cojones del cura de Argamasilla
al andar le sonaban a calderilla"

Tenemos así la ecuación: Cojones = pulsión frente a Vara de San José = simbolización de la sexualidad pulsional, ya que como dice la letra del canto de Pascua de las mozas de Peñaranda de Bracamonte (Salamanca):

"La vara de San José,
todos los años florece,
la palabra que me diste
¿dónde está que no aparece?"

Foto 16: También de la provincia de Salamanca, en Miranda del Castañar, es esta foto de la fiesta de las "águedas", realizada por Cristina García Rodero. En ella puede verse a la mujer, representante de la comunidad (en las águedas pasan a ser alcaldesas y a ocupar todos los cargos de autoridad) que celebra el triunfo sobre un varón "domado" o "domesticado", que se ofrece como peana que sostiene a la mujer, arropada por toda la comunidad.

En esta letrilla aparece la masculinidad poéticamente simbolizada (la vara que florece) en relación con la palabra dada, con la promesa, que de este modo introduce el tema de la utopía, de la proyección hacia el futuro, como deseo de la mujer que demanda un compromiso del hombre, que no es en el fondo otro que el de que se convierta en padre, es decir en hombre que se queda ahí, afrontando en el tiempo lo real del sexo de la mujer, lo real de la reproducción y, como trasfondo, lo real de la muerte que pone límite a las fantasías yoicas de placer donjuanista, de tan fácil proliferación en el ámbito imaginario masculino. Desde luego que la forma final de escenificar todo esto es el rito del matrimonio, y su mito de fidelidad entre la pareja, hasta que la muerte los separe (F16).

Con todos estos elementos de análisis, podemos ya pasar a una lectura de la Fiesta del Santo Voto, de tal modo que en ella podemos reconocer la presencia de la escena primaria, en tanto que núcleo del inconsciente: en el origen, de cada uno de nosotros y, por extensión, de la comunidad, está el sexo –el encuentro entre lo femenino y lo masculino- y el crimen –aquí enunciado mediante el animal sagrado que es sacrificado-. De este modo, la destrucción de la vaca es la del animal que representa a lo real pulsional, a la naturaleza: estamos pues ante el núcleo mismo de lo sagrado, el sacrificio ritual.

Por un lado durante la noche del crimen se localiza la violencia que, eso sí, es contenida de manera festiva, mediante la hoguera, el baile y el canto del "mayo", mientras que a la mañana siguiente (jueves pascual) se celebra la resurrección (o transustanciación de lo pulsional en deseo). En el fondo es el matrimonio puesto en escena como comunión, y con ella la comunidad que resurge como fruto de ese matrimonio sagrado: la comunidad es el fruto del encuentro entre los sexos (como lo son los hijos en el matrimonio).

Muy cerca de Puertollano, entre la aldea de Tirteafuera y el pueblo de Villamayor de Calatrava, se celebra otra fiesta de gran interés antropológico y que nos permite reforzar esta lectura del Santo Voto; es el encuentro en el río Tirteafuera entre la Virgen y San José –el Santo Matrimonio, escenificado de nuevo-: "una entrañable procesión celebra con fervor el encuentro de la Virgen con San José, el encuentro que asegura la fertilidad de los campos. Cuando se quita el impermeable que cubre la imagen para preservarla del polvo del camino aparece la Virgen del Rosario con manto blanco ante los vivas de la gente, que la ha venido acompañando durante kilómetros. Entonces entra en el agua a hombros de porteadores que se meten por promesa hasta la cintura. Dentro del río Tirteafuera, corriente arriba, espera San José. Lenta, muy lentamente, se acercan las imágenes y el esposo, patrón de Tirteafuera, saluda a su esposa, patrona de Villamayor. Unos gritan «¡Viva la Virgen del Rosario!» y otros «¡Viva San José!», tras lo cual se hace el silencio y se canta una salve. A muchos se les escapan las lágrimas"[15].

15 César JUSTEL en: http://www.el-mundo.es/viajes/2004/30/1082558756.html.

De nuevo aparece, aquí también, la explicación oficial, ese contenido manifiesto del rito popular, que nunca falta: "Según la tradición todo comenzó en el siglo XVI, cuando una peste asoló la comarca. Las gentes decidieron sacar a la patrona para remediarlo. La imagen fue llevada a través de los campos e introducida en el río y el caso es que llovió y se acabó el problema. A partir de entonces para agradecer el prodigio, o para que la Virgen se acuerde y no vuelva a ocurrir, su imagen es sacada en procesión al comienzo de mayo para asegurar la fertilidad del campo. La fiesta comienza la víspera con el canto de mayos a la Virgen, un acto muy manchego. Luego, temprano, la gente se pone en marcha desde la plaza de Villamayor. Asiste casi todo el pueblo, hombres, mujeres y niños, llevando la merienda para pasar el día. En pequeños carros, tirados por borriquitos, transportan tarteras y sartenes para hacer la comida, jamones, otros embutidos y vino" (F17).

Foto 17: Momento en el que la Virgen y San José se encuentran sobre las aguas del río Tirteafuera. / Foto: César Justel. Cristina García Rodero ha publicado una bella foto de este rito en "España. Fiestas y Ritos". Ed. Lunwerg, 1993, pp 134-135.

Podemos observar en esta hermosa fiesta muchos de los elementos textuales que hemos ido comentando: la romería o salida a la naturaleza, la comida comunal, los mayos, etc. Pero sobre todo nos interesa señalar aquí ese encuentro entre lo masculino y lo femenino, en forma de matrimonio simbólico, que cierra las heridas sociales y constituye a la Comunidad, ya que como suele ocurrir en muchos núcleos poblacionales situados uno al lado del otro, existe una rivalidad antigua entre Villamayor y Tirteafuera, que los gritos separados y encontrados, entonados al princi-

Foto 18: cada 8 de septiembre por la tarde-noche, la Procesión de la Virgen de Gracia recorre las calles de Puertollano. Participa en ella prácticamente todo el pueblo. En esta foto de 1970 vemos a la Virgen rodeada de su "cofradía de caballeros" (todos hombres, por supuesto) y precedida de niñas, y niños, que han celebrado ese año su Primera Comunión (rito iniciático de paso a la pubertad, de celebración del fin de la infancia). En esta Procesión sólo figura la imagen de la Virgen, y desfilan numerosas mujeres, muchas de ellas descalzas (en cumplimiento de alguna promesa) y portando una vela. El resto del pueblo asiste, desde las aceras, a este continuo fluir de gente en torno a esa imagen.

Foto 19: En la Fiesta de la Virgen de Gracia lo pulsional masculino queda contenido, ritualizado y encauzado a través de la "cofradía de caballeros" (en la foto, la del año 1970). Aunque en la actualidad su componente ritual está un tanto alterado, podemos decir que en esencia sólo estos hombres, representantes de todos los miembros de su mismo sexo de la Comunidad, pueden tocar, vestir y acompañar a la Virgen ese día.

pio del rito, dirigidos a la Patrona unos y al Patrón otros, emblematizan. Pero esa escisión, núcleo real de lo social (en cuyo interior siempre anida una masa peligrosa de odio, que se manifiesta como lucha entre clases, sexos, grupos, familias, etc) se sutura simbólicamente mediante el gozoso texto festivo.

Para concluir nuestro análisis, haremos referencia a la fiesta más participativa e importante, desde el punto de vista social, de Puertollano: la de la Virgen de Gracia, patrona del pueblo, cuyo día de celebración es, como en tantos otros lugares de España, el 8 de septiembre. Es el momento culminante del calendario festivo popular en Puertollano. Pero sobre todo nos interesa subrayar, de nuevo, cierto sentido latente, más allá de sus obvias connotaciones religiosas y folklóricas. En esta Fiesta de la Virgen se celebra, a sí misma, la Comunidad; el triunfo, siempre fatigoso y difícil, de lo social sobre la pulsión. Y decimos esto ateniéndonos a la misma etimología de la palabra matrimonio (hoy, por cierto, tan deconstruida semánticamente en España): del latín *matris-monium*, que quiere decir "carga de la madre".

En esta procesión la comunidad en pleno carga con la madre, la lleva en volandas, la pasea en su peana (F18). A la madre se la idealiza precisamente porque se la teme; y según Jung "para conjurar un peligro", que no es otro que el de la Madre-mujer devoradora (presente por ejemplo en algunos mitos, como el de la *vagina dentata*). La Madre Patria es ese cuerpo, real, del origen, esa Tierra Natal que nos amenaza continuamente con reclamarnos de vuelta a su seno, mediante la fuerza de la pulsión de muerte. Madre Imaginaria como fantasma de Trieb, de la energía pulsional que amenaza a la vida individual y, por extensión, a ese estado de equilibrio inestable que es lo social.

En resumen: en la fiesta se simboliza la pulsión en todas sus manifestaciones, tanto en lo masculino, en forma de violencia antisocial, como en lo femenino, como fuerza devoradora. Se simboliza la violencia y se articula la diferencia sexual (F19). La Comunidad, los seres humanos que provienen de la misma tierra, de una misma Madre, son capaces de articular mediante esta fiesta a esa Madre en lo simbólico, pero sin concederle en ningún momento el estatuto de "diosa". Aquí demuestra toda su pertinencia simbólica el universo cultural católico, tan adecuado y eficaz en este punto que le hace ser mucho más valioso, en cuanto a la articulación textual y práctica de lo femenino en lo social, que otras formas de cristianismo.

La Madre, temida y adorada, es representada como madre del hijo de

Dios, por lo cual queda siempre por encima, en un lugar preeminente, el Padre Simbólico, ese Dios que está en los cielos, mientras la Virgen se desplaza a ras del suelo, como carga de la comunidad. Se conjuga así finalmente ese matrimonio simbólico: tierra (madre) – cielo (padre). Y es que, desde el punto de vista antropológico podemos decir que nos encontramos ante una "hierogamia" o matrimonio cósmico.

Nacionalismo y reconstrucción del matrimonio

Alguna conclusión que podemos ir aventurado ya, tras este somero análisis, es que el calendario festivo es sagrado y opuesto (como manifestación del "derroche", que teorizó Bataille) al capitalismo moderno (ejemplo de lo profano, tal y como, asimismo, entiende este término Bataille). Son muchas las jornadas dedicadas a la fiesta en la cultura tradicional (téngase en cuenta que aquí sólo hemos abordado unas pocas: sólo en la época escogida para este análisis existían en Puertollano otras muchas romerías, celebraciones, ritos, etc.). Se trata de un auténtico derroche en tiempo y energía, incomprensible para la mentalidad pragmática y profana del capitalismo moderno. Además, podemos afirmar que dicho calendario configura, visto en su conjunto, un texto coherente, pero no lineal, ya que en la cultura popular el tiempo es sobre todo cíclico, circular, pues la pulsión insiste periódicamente y, por tanto, periódicamente debe ser renovada la necesidad de contenerla socialmente.

Por otra parte, podemos decir que la fiesta se fabrica, se reconstruye ("invention of tradition") y es ajena a la política, ya que la Comunidad, que es su resultado, deviene en una entidad simbólica que, sólo mediante una peligrosa y patológica manipulación, puede dar el salto al ámbito de lo pragmático y profano. Esa manipulación de lo festivo ha sido intentada repetidas veces por parte del poder político. En la época que hemos comentado, los años 60 del siglo XX, eran más que evidentes las manipulaciones de lo festivo emprendidas desde el régimen franquista, en el contexto de esa tergiversación ideológica y política de la experiencia religiosa que fue el "nacional-catolicismo". Sin embargo, lo popular, la Comunidad como entidad trans-política ajena a estas maniobras, supo mantener siempre, de manera inconsciente y latente, si se quiere, un núcleo de resistencia que la preservó.

En el contexto actual los problemas son otros, y pasaremos a comentarlos, también a modo de conclusiones (siempre provisionales, por supuesto). Ahora, la posmodernidad destruye a la fiesta, mediante un sistemático proceso de deconstrucción de los ritos y los mitos y esa

deconstrucción conduce, finalmente, a una forclusión del proceso de simbolización de la pulsión y, por tanto, pone en peligro a lo social, que amenaza con disolverse, pues una vez que hemos llegado a un cierto punto de no retorno, ya no es capaz de reconstruirse, de reconstituirse.

Dado que, entonces, ya no es posible la anamnesis del origen (es decir la simbolización de lo real del sexo y del crimen originario), se produce una deslocalización de la violencia, que emerge como odio tribal (odio al otro, en el interior de la comunidad, odio a la comunidad vecina). Se desata así, incontenible, el poder letal de la Madre Tierra, que conlleva una psicotización de lo social y su uso como instrumento político: es la aberración que lleva a la constitución de una "comunidad nacional", término, no lo olvidemos, inventado por los nazis[16]. La comunidad nacional es lo que da soporte al nacionalismo político, tan presente hoy, por desgracia, en nuestro país y en toda Europa.

16 Carl Schmitt, eminente teórico del nazismo (y reivindicado por cierta izquierda de ahora mismo, por cierto) propuso la utilización de lo que él llamaba "lo político", diferenciándolo de "la política de partidos", propia de la denostada democracia.

No deja de ser un dato a tener en cuenta que este nacionalismo, en sus formas más agresivas y disolventes, se manifieste en España en las regiones donde el proceso de modernización e industrialización más ha avanzado (el País Vasco y Cataluña). Precisamente ha sido en estas regiones donde se han dado los episodios más significativos de acoso, desde el poder político y mediático, a las fiestas populares auténticas, no manipuladas todavía desde las instituciones políticas. Dos casos bien emblemáticos son, en el País Vasco el del "Alarde" de Fuenterrabía e Irún (acosado sistemáticamente mediante la utilización de los ideologemas más fanáticos del feminismo posmoderno, con sus manidos tópicos entendidos como forma de deconstrucción de la simbolización ritual de la diferencia sexual); mientras que en Cataluña podríamos citar el acoso a las fiestas taurinas en general, pero sobre todo en su forma más popular, los "corre bous" o "bous al carrer", perseguidos y prohibidos en muchos pueblos; persecución que está dando lugar a múltiples conflictos entre las comunidades populares y el poder político nacionalista, que en esta ocasión utiliza las doxas posmodernas del "animalismo" pseudo-ecologista (la llamada defensa de los "derechos" de los animales).

17 El nacionalismo debe verse también como una forma de pseudo-religiosidad posmoderna, que desplaza a la religión. Lo prueba el hecho de que los índices más bajos de toda España de asistencia a la misa dominical, celebración de bautizos, primeras comuniones y bodas por la iglesia se den precisamente en Cataluña y el País Vasco, las regiones más posmodernas y a la vez más nacionalistas. Del mismo modo, en estas regiones se dan las cifras más bajas de vocaciones sacerdotales, todo lo contrario de lo que ocurre en las diócesis de Madrid, Getafe, Cuenca y Toledo, donde se observa un sorprendente aumento de nuevos sacerdotes. Lo mismo cabe decir de los datos en cuanto a bautizos, bodas, comuniones y asistencia a misa dominical en Madrid y la zona centro, muy por encima de los señalados respecto a las regiones infectadas por el nacionalismo (y ello pese a que Madrid y su región padecen otras muchas de las lacras de la posmodernidad, en un grado similar sin duda al de la citadas regiones más desarrolladas).

De esta forma el fanatismo feminista (como vehículo de adoración de una Mujer imaginaria y todopoderosa), el pseudo-ecologismo fundamentalista (como vía para la entronización, imaginaria, de la Madre Naturaleza) y el nacionalismo (exaltación pasional de la Madre Tierra) demuestran ser mecanismos sinérgicos de deconstrucción de lo social[17]. En definitiva, en las sociedades posmodernas, o de modernidad "líquida", como las ha denominado Zygmunt Bauman, el lazo social está siendo sistemáticamente deconstruido, al paso que los mecanismos que

hacen posible su reconstrucción se encuentran forcluidos. A la luz de esta situación cabe entender fenómenos tan alarmantes como los que están ocurriendo en Francia, donde literalmente asistimos a una disolución creciente, y al parecer imparable, de lo social, que se ejemplifica en los violentos disturbios de los suburbios, pero también en los sistemáticos ataques a los trenes o en la necesidad de desplegar policías de paisano en los colegios, en los que según datos del propio gobierno francés hubo 80.000 incidentes violentos durante el año 2005[18]. Pero es este un fenómeno que por desgracia se observa, en mayor o menor medida, en toda Europa y, en general, en todo el mundo occidental. Por ejemplo, el gobierno británico acaba de lanzar a primeros de 2006, bajo la denominación de programa "Respect" (Respeto), una campaña contra la proliferación de conductas antisociales, ante el auge creciente del gamberrismo y la irresponsabilidad social en aquel país.

18 Ningún comentarista ha tenido en cuenta el detalle de que la costumbre, hoy convertida en auténtica epidemia, de quemar los coches estacionados en las calles, comenzó en Estrasburgo y otras grandes ciudades francesas, hace ya algunos años, precisamente durante la Navidad y, más en concreto, en la Nochevieja. Podemos observar aquí cómo una fiesta esencial de nuestra cultura, forcluida por la posmodernidad (es decir, ahogada, literalmente en el exceso consumista y mercantilista), es desplazada por una pseudo-fiesta que, en su violencia ciega y descontrolada, muestra sus perfiles psicotizantes y asociales.

Pero si lo que sustenta a lo social debe ser, en tanto que núcleo simbólico, la construcción y reconstrucción del matrimonio (esta es quizá la conclusión más importante que propongo, como hipótesis fundamental de este trabajo); la deconstrucción deviene, en esencia, como un proceso de destrucción de esa simbolización final de la diferencia sexual, es decir perturbando gravemente una simbolización de lo real que es la que abre la posibilidad de la reproducción de la especie humana, la cual en nosotros, a diferencia de los animales, es un problema cultural y no meramente biológico.

Esto que decimos lo demuestra, además del contexto político y cultural actual en España, el hecho de que el propio creador intelectual del concepto de deconstrucción, Jacques Derrida, se mostrara al respecto tan explícito en su última entrevista: "Ése es también el lugar desde el que se puede pensar lo mejor posible algunas figuras de la laicidad, o de la justicia social, otras tantas herencias europeas. Acabo de decir «laicidad». Permítame aquí un largo paréntesis. No tiene que ver con el velo en la escuela, sino con el velo del "matrimonio". Apoyé sin dudarlo con mi firma la valiente iniciativa de Noël Mamère, aunque el matrimonio entre homosexuales sea un ejemplo de esa bella tradición que los norteamericanos inauguraron en el siglo pasado bajo el nombre de «civil disobedience»: no un desafío a la Ley con mayúsculas, sino un acto de desobediencia a una disposición legislativa en nombre de una ley mejor -futura o ya inscrita en el espíritu o la letra de la Constitución. Y bien, «firmé» en este contexto legislativo actual porque éste me parece injusto -para los derechos de los homosexuales-, hipócrita y equívoco en su espíritu y su letra. (...).Si fuese legislador, propondría la desaparición sin más de la palabra y del concepto de «matrimonio» en un código civil y laico. El

"matrimonio", valor religioso, sacro, heterosexual -unido a la idea de procreación, de fidelidad eterna, etc.-, es una concesión del Estado laico a la Iglesia cristiana -en particular en su monogamismo, que no es ni judío (no fue impuesto a los judíos por los europeos hasta el siglo pasado y hace algunas generaciones no constituía ninguna obligación en el Magreb judío) ni, como sabemos, musulmán. Al suprimir la palabra y el concepto de "matrimonio", este equívoco o esta hipocresía religiosa y sacra, que no tiene sitio en una constitución laica, sería reemplazado por una «unión civil» contractual, una especie de PACS (Pacte Civil de Solidarité) generalizado, mejorado, refinado, flexible y ajustado entre personas de sexo o número no impuesto"[19].

19 Entrevista publicada, poco antes de que Derrida muriera, en "Le Monde" el 19 de agosto de 2004.

Ya sabemos, por tanto, lo que nos espera. Tras el "matrimonio" homosexual vendrá la legalización de la poligamia y, en definitiva, la aniquilación, tal y como propone Derrida en su delirio terminal, de la tradición religiosa, cristiana, en la que se fundamenta Occidente. La posmodernidad, en sus desvaríos enloquecidos, parece aspirar a una anomia total, a una disolución completa de lo social. Pero el problema es que cabe dudar de que esta destrucción deje paso a un mundo más racional, más sensato y mejor estructurado. Todo lo contrario: es posible temer la llegada inmediata de cualquier tipo de fanatismo fundamentalista y totalitario, que ocupe el vacío generado previamente.

Ahora bien, si esto es lo que propone la Teoría de la Deconstrucción, la desaparición de la palabra y el concepto de "matrimonio", desde una Teoría de la Reconstrucción debemos sostener justamente lo contrario: nos va en ello la posibilidad de supervivencia como civilización y como comunidad social. Sin embargo, mucho me temo que lo cómodo, aunque suicida, es esperar mirando para otro lado la llegada de los bárbaros, que incluso es probable que ya estén aquí, entre nosotros. O, mejor dicho, quizá los bárbaros seamos ya nosotros, aunque nos neguemos a admitirlo.