— Proyección año XXIX, núm. 125, abril-junio 1982 —

aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza

II: protección y ambivalencia

Cantar del pueblo andaluz
que todas las primaveras
anda pidiendo escaleras
para subir a la cruz.
(A. Machado)

Después de haber analizado a modo de psicobiografía los antecedentes históricos de la religiosidad andaluza[1] vamos a pasar ahora a una consideración más específicamente psicoanalítica de la religiosidad tradicional tal como pervive en nuestros días. Dos fenómenos tan peculiares y de tan hondas raices populares como son el Rocío y la celebración de la Semana Santa centrarán nuestra atención.

* * * * * * * *

1. LO MATERNO Y LO PATERNO EN LA RELIGIOSIDAD ANDALUZA

El psicoanálisis freudiano de la religión no ha hecho sino insistir en dos temas fundamentales a partir de dos modelos de interpretación. De una parte, a partir del modelo de la interpretación de los sueños, ha insistido en el carácter de protección y consuelo que proporciona la creencia religiosa. Si el sueño supone una realización de deseos, la creencia supone una ilusión cuyo factor dinámico fundamental hay que verlo también en un deseo que fabula. La dureza de la vida, que remite a la primitiva situación de indigencia infantil, constituye el elemento que desencadena y estructura la fábula: los dioses, como los padres, protegen y consuelan al hombre facilitándole así la difícil tarea de sobrevivir.

(1) C. DOMÍNGUEZ, *Aproximación psicoanalítica a la religiosidad andaluza* (I): *Psico-historia*, Proyección n. 124 (1982) 51-63.

Por otra parte, teniendo como segundo modelo de interpretación el análisis de la neurosis, los textos freudianos insistieron en el tema de la culpabilidad como factor determinante de los comportamientos religiosos. Si detrás del sueño y la ilusión se esconde un deseo que origina la creencia, detrás de la neurosis y de la culpa se esconde un drama que origina el comportamiento religioso: el complejo paternal de origen edípico[2].

Es importante señalar, sin embargo, que los dos grandes temas del consuelo y de la culpa se encuentran íntimamente relacionados constituyendo el primero como una derivación o ramificación del segundo. Un mismo tronco cuyas raices más ocultas vienen dadas por el conflicto edípico y cuyas ramas, más a la vista, florean en ilusiones y creencias. Sin duda ninguna, el tema de la culpabilidad constituye una aportación más específicamente psicoanalítica. Pero, como indica P. Ricoeur, se podría establecer una relación entre los temas del consuelo y de la culpa siguiendo la analogía de la relación existente entre el contenido manifiesto del sueño y su sentido oculto o latente. El tema del consuelo funciona a un nivel más superficial, más cercano a la conciencia. De ahí ¡ue ya hubiera sido detectado con anterioridad al psicoanálisis. El tema de la culpa, sin embargo, funciona a un nivel más hondo, más inconsciente y, por ello, no es fácilmente detectable. Se hace necesaria la aplicación de una hermenéutica compleja que posibilite el acceso a la profundidad de las raíces[3].

Resulta claro que Freud se centró primordialmente en el tema del origen edípico de la religión, a ese nivel, por tanto, más inconsciente del fenómeno. Ello se puede deber al carácter más específicamente psicoanalítico del tema de la culpa. Sin embargo, habría también que pensar que la obsesión con el padre que recorre toda la obra freudiana de la religión, constituye también un elemento importante en ese interés por el tema de la culpabilidad. La mujer, la madre, constituye la gran olvidada en la obra de Freud en general y en el caso de la religión en particular. Si el tema de la culpa se centra efectivamente en torno a la figura paterna, el segundo tema del consuelo se hubiera prestado para una mayor consideración del papel de lo materno en la religiosidad. Sin embargo, Freud se olvida generalmente de ello incluso cuando posee elementos que se prestaban de modo especial para tal consideración[4].

(2) *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura* son las obras freudianas que recogen primordialmente el tema de la creencia como ilusión. *Totem y tabú* y *Moisés y la religión monoteista* se centran en la cuestión de los orígenes de la religión en torno al tema de la culpa y de su raiz edípica.

(3) Cfr. P. RICOEUR, *Freud, una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 1970, páginas 198-219.

(4) Así por ejemplo, al tratar del «sentimiento oceánico» (*Malestar en la cultura*, O.C. III, páginas 3017-3023) que Freud interpreta como una situación que remite a los primeros estadios de la vida, anteriores al nacimiento del Yo, en los que el sujeto vive en un estado de fusión con lo que le rodea. El psicoanálisis posterior ha destacado, con razón, el papel que la madre desempeña en estos primeros momentos de la evolución psíquica.

La religiosidad tradicional andaluza nos presta un apoyo para tales consideraciones. Por lo que hemos podido ver en el análisis de la psico-historia[5], el andaluz busca su protección y consuelo en la figura materna. Ante el desamparo tiende a procurarse una solicitud maternal, una caricia femenina antes que una figura de Dios Padre providente tal como Freud afirmaba con insistencia. Lo paterno en la religiosidad andaluza tradicional parece connotado de modo más claro por la ambivalencia afectiva tal como pudimos ver en los temas del barroco y del cante flamenco. A este nivel, parece que las cosas funcionan más claramente en la línea señalada por Freud en sus análisis sobre la culpabilidad.

No debemos olvidar a este respecto lo que anteriormente indicábamos sobre la menor accesibilidad del tema de la culpa. Efectivamente, el análisis de la religiosidad tradicional andaluza nos hará ver cómo los temas del consuelo relacionados con lo materno resultan más evidentes y más a la luz que los temas de la culpa y de la ambivalencia afectiva frente a lo paterno. El papel de protección que María desempeña en la religiosidad andaluza es fácilmente detectable en sus manifestaciones religiosas. Los niveles de la culpabilidad, de la ambivalencia, frente al Jesús que se convierte en Padre sufriente, requerirán una mayor complejidad interpretativa. Siguiendo la analogía de P. Ricoeur, este nivel más profundo se presenta como el sentido oculto del sueño, menos accesible y más profundo, pero, al mismo tiempo, íntimamente articulado con el tema del consuelo que, a la vez, aparece como más a la vista y evidente.

Efectivamente se podría afirmar que el Dios Padre ambivalente conduce a la Madre consoladora. Ella se presenta protegiendo de la arbitrariedad del padre y de sus amenazas. Al mismo tiempo, esta protección materna puede jugar, tal como ocurre a un nivel individual en las relaciones parentales, impidiendo la superación de la ambivalencia o, incluso, acrecentándola y exarcerbándola.

Las dos grandes festividades andaluzas del Rocío y de la celebración procesional de la Semana Santa nos ayudarán a ver más de cerca esos dos rasgos fundamentales de consuelo materno y de ambivalencia ante el padre que ya se nos fueron apuntando a lo largo de todo el recorrido psico-histórico anterior.

2. LA VIRGEN DEL ROCIO: UNA VIA DE SALVACION MATERNA

Si como ya hemos indicado, Freud permaneció monótona y repetitivamente girando en torno a la figura del padre en su análisis de la religión, E. Jones, uno de sus primeros seguidores, insistió en resaltar el papel que juega lo materno y lo femenino en la experiencia religiosa, y, más concretamente en el cristia-

(5) C. DOMÍNGUEZ, ibid., págs. 53-56; 61-63.

nismo[6]. Para E. Jones, el hombre ha sabido que existen dos vías de salvación, una, más atractiva, materna, y otra, más eficaz, paterna. La vía del amor materno ha sido más frecuente en los confines de Europa, Oriente Próximo y Asia. La Diosa Madre, en una de sus versiones más típicas, encuentra el cuerpo agonizante de su hijo y lo resucita. Tal es el caso de Cibeles que al tercer día resucita al joven Attis o de Isis que resucita periódicamente a Serapis-Osiris. En el otro extremo, los judíos, patriarcales y monoteistas, presentan una religión en la que la salvación se logra por una vía claramente masculina y paterna.

Frente a estas dos grandes vías de salvación, el mitraismo y el cristianismo representan, para E. Jones, una solución intermedia en la que lo masculino y lo femenino, lo paterno y lo materno se combinan sabiamente. Ambas religiones combatieron duramente por imponerse en el Imperio Romano. Para E. Jones, la exclusión de lo femenino que se fue operando en el mitraismo, constituyó un dato importante para el triunfo del cristianismo más tierno, más femenino y, por ello, más atractivo[7].

Uno de los elementos que prestan al cristianismo ese carácter maternal y femenino viene dado por la figura del Espíritu Santo. Como veremos más adelante, el Espíritu presenta un carácter ambiguamente nebuloso en el que la masculinidad, clara en los casos del Padre y del Hijo, se desdibuja. Pero sin duda, es la figura de María la que supone una introducción clara y sin ambiguedades de lo maternal y de lo femenino. En María lo materno tiene forma, imagen y representación.

A partir de aquí vamos a acercarnos a la Virgen del Rocío. Ella es la Divina Pastora que se ha convertido en una Blanca Paloma. El Espíritu Santo, cuyo Rocío era María, ha quedado reducido en una curiosa inversión de términos, a ser sólo un atributo y una representación simbólica de ella. Desde esta perspectiva, la devoción andaluza a la Virgen del Rocío supone una ilustración privilegiada de hasta qué punto el apego a lo materno ha conducido a una suplantación de la divinidad y a una imposición de lo femenino sobre la nebulosa ambigüedad psicosexual del Espíritu Santo.

---

(6) E. Jones ha sido conocido, sobre todo, por su voluminosa biografía de S. Freud. La importancia documental de dicha obra ha conducido a un cierto olvido de las importantes investigaciones del autor sobre la religión, el arte, etc..., así como de sus aportaciones clínicas, en especial, sobre la sexualidad femenina. En el análisis de la religión, E. Jones, no sólo completa a Freud en cuanto a resaltar el elemento femenino y materno sino también en cuanto al análisis de creencias concretas prescindiendo de la cuestión de los orígenes que tanto polarizó la atención de Freud. Cfr. C. GIRAD, *Ernest Jones*, París, Payot, 1972.

(7) Cfr. E. JONES, *Psycho-Analysis and the Christian Religion* en *Psycho-Myth, Psycho-History*, vol. II, New York, Hillstone, 1974, págs. 198-210.

Efectivamente, como ya indicábamos, el Espíritu, por contraposición a la corporalidad masculina del Hijo y a la función paternal de la Primera Persona de la Trinidad, es lo indiferenciado[8]. Este carácter de ambigüedad en el Espíritu se revela en las diversas funciones que la teología le ha ido atribuyendo a lo largo de la historia. De una parte, el Espíritu aparece como fecundador en relación a María; pero de otra parte aparece también asociado a funciones más femeninas y maternas como son el aliento y la ternura que proporciona a los creyentes y, en general, su asociación a todo el mundo emocional. La palabra Espíritu es femenino en hebreo (Ruah); de ahí, que los textos sirlacos se refieran a él como «consoladora». En la teología patrística los valores del orden de la feminidad se sitúan del lado del Espíritu. Un texto de la Didascalía compara a los Obispos con el Padre, a los diáconos con Cristo y a las diaconisas con el Espíritu Santo. El tema es muy querido de los ortodoxos hasta el punto de que S. Petrement haya propuesto la identificación de la mujer del Apocalipsis con el Espíritu. Por su parte, P. Evdokimov establece una relación profunda entre el Espíritu Santo, la Sabiduría, la Virgen y lo femenino[9].

Sin embargo, el análisis de las funciones que la teología le atribuye al Espíritu no permite llevar hasta el final esta identificación. Su papel de fecundador, de esposo de María, está revelando el otro polo claramente masculino de su personalidad. Es justamente la ambigüedad psicosexual lo que caracteriza el espacio psíquico en el que aparece el Espíritu.

La simbología de la paloma está expresando de modo claro esta ambigüedad. El pájaro ha sido siempre una figura productora de niños y se ha usado con este propósito en la leyenda familiar de la cigüeña. El falo alado a modo de ave ha constituido uno de los amuletos más usados en el Imperio Romano. A nivel inconsciente, la capacidad de volar de los pájaros, la forma de su cabeza, la ausencia de órganos genitales externos, etc... ha constituido al pájaro con frecuencia como un símbolo de carácter predominantemente fálico[10]. De entre ellos, sin embargo, la paloma aparece tanto en la mitología como en los sueños, como el más femenino de los símbolos fálicos y como una negación de la diferenciación sexual. La paloma era un atributo de Astartes, de Semiaris y pájaro favorito de Afrodita.

Pero veamos ahora cómo la Virgen del Rocío ha llegado a eliminar esta ambigüedad psicosexual del Espíritu simbolizado en la paloma para convertirlo

(8) Así sucede también con el alma, que por contraposición a lo corporal, y representada igualmente bajo la forma de paloma, se presenta igualmente como algo sexualmente no definido.

(9) Cfr. R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale,* Nouvelle Revue Theologique 89 (1967) 26-42. y P. EVDOKIMOV: *La mujer y la salvación del mundo.* Salamanca, Sígueme, 1980.

(10) Cfr. E. JONES, *The Madonna's Conception through the Ear* En Ibid. págs. 266-356 y *A Psycho-Analytic Study of the Holy Ghost Concept,* Ibid. págs. 358-372. Cfr. Igualmente los análisis que este mismo sentido realiza S. FREUD, *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci,* O.C., II, págs. 1577-1619.

en un símbolo de ella misma. El Espíritu, en la Virgen del Rocío, se ha identificado con María mediante un proceso de desplazamiento y de condensación como en los sueños. María ha terminado apropiándose del nombre del Espíritu y de su representación simbólica. La Virgen del Rocío es la Blanca Paloma. María ha logrado sepultar de este modo y, en el mismo día de Pentecostés, al Dador del Rocío, la Paloma del Espíritu.

En su origen, después de la conquista de Alfonso X el Sabio en 1262, María era «Nuestra Señora de Rocinas», patrona de la comarca de las Rocinas y de Almonte a partir de su coronación el 29 de junio de 1653. En torno a esta fecha y aludiendo a la postcomunión de la Misa de Pentecostés se convierte en «Nuestra Señora del Rocío del Espíritu Santo»[11]. La fiesta queda establecida para el 17 de septiembre. Poco más tarde la fecha definitiva queda fijada en la Pascua de Pentecostés[12]. A partir de entonces, María va ocupando el primer lugar en esta Romería de Pentecostés a pesar de que la procesión de la imagen se realiza el lunes de la Pascua con el fin de preservar el carácter litúrgico del domingo centrado en la venida del Espíritu Santo. Sin embargo, el domingo queda absolutamente invadido por la figura de María. Ella es la Blanca Paloma sin que el gentío que así le grita y la denomina llegue a reconocer la huella del Espíritu[13].

Evidentemente la significación de la devoción andaluza a la Virgen del Rocío no puede reducirse a este proceso en el que María llega a detentar el nombre del Espíritu Santo. Ello no hace sino poner de relieve la preponderancia de lo materno en esta cultura y, al mismo tiempo, la divinización que se hace de la figura de María.

La Virgen del Rocío, al perder su significación de mediadora de los dones del Espíritu, se convierte ella misma en una figura de la divinidad. La Blanca Paloma es también en la tradición rociera una «*Divina Pastora*». Como tal se le viste en determinadas ocasiones en las que su rostro y cabellos quedan al aire y su corona de Reina se sustituye por un sombrero adornado de flores. La relación con la tierra resalta recordando a las antiguas diosas mediterráneas de la fecundidad. De hecho, el estudio de los documentos de la Hermandad, ponen de relieve cómo la falta de pastos, la enfermedad del ganado y el estado de miseria que de ellos se derivan, constituyen motivos de primer orden en el

(11) La oración dice así: «Oh, Señor, que la efusión del Espíritu Santo purifique nuestros corazones, y, penetrándolos hasta lo íntimo con su divino rocío, los haga fecundos». Hay que destacar el carácter eminentemente fecundador-masculino que se atribuye al Espíritu Santo en esta oración.

(12) Cfr. R. ÁLVAREZ GASTÓN, *Las raíces del Rocío*. Huelva, Talleres gráficos Alonso, 1981, páginas 41-142 y J. INFANTE-GALÁN, *Rocío, la devoción mariana de Andalucía*. Sevilla, Ed. Prensa Española, 1971, págs. 17-95.

(13) De tales huellas sólo tenemos la representación del Espíritu como paloma en el camarín de la imagen sobre su cabeza, en el techo del palio y en el centro del manto.

acrecentamiento de la devoción rociera y, más concretamente, para los traslados procesionales de la imagen[14]. La misma denominación de *Rocío,* una vez perdida la relación con el Espíritu Santo, adquiere una evidente resonancia agrícola. Como indica Infante-Galán, en las comarcas vinícolas de la Baja Andalucía, las «blandas» o rociadas de agosto y primeros de septiembre es un elemento de suma importancia para una perfecta madurez de la uva que debió jugar un papel en el cambio de nombre de Rocinas en Rocío[15].

La Blanca Paloma en su paso de mediadora de la divinidad a figura de la misma y, en su íntima relación con la fecundidad de la tierra, tanto en su vertiente ganadera (Divina Pastora) como agrícola (Rocío), constituye quizás la máxima expresión andaluza en el intento de lograr una salvación por la vía materna.

La Romería del Rocío constituye la mayor manifestación de religiosidad popular de Andalucía y probablemente de toda España. Más de un millón de personas llegan a congregarse en una inmensa llanura apenas sin vegetación y en donde las incomodidades de caminos y estancia son numerosas. Son ya 59 Hermandades las que acuden de toda Andalucía e incluso de lugares tan alejados como Madrid, Barcelona o Gran Canaria[16]. En este fenómeno sociológico de tal magnitud sólo pretendemos destacar el papel que, a niveles inconscientes, juega el deseo de lograr una salvación bajo la figura de la madre. Por eso, de la multitud de factores que pueden jugar y que con facilidad desatan la polémica, queremos resaltar uno que expresa mejor que ningún otro la movilización de ocultos deseos inconscientes. Nos referimos al rapto de la imagen que tiene lugar tras la Misa del Alba como inicio de la procesión por la aldea de las Hermandades. Dicho rito supone una confirmación, a nivel de comportamiento, de las significaciones apuntadas en torno de las denominaciones de la imagen.

Esa talla velada casi en su totalidad y que sólo un grupo de escogidos tienen el privilegio de vestirla y desvestirla[17], es auténticamente raptada por un grupo más amplio de hijos, privilegiados también (los almonteños), para hacerle la fiesta procesional en un verdadero paroxismo de emociones. Durante la noche del

(14) Cfr. ÁLVAREZ GASTÓN, ibid. págs. 149-150.

(15) Cfr. J. INFANTE-GALÁN, ibid. págs. 81-82. Con iguales referencias a la tierra habría que señalar también la denominación tan frecuente de la Virgen del Rocío como Reina de las Marismas.

(16) Los medios de comunicación de masas se ocupan progresivamente del fenómeno. La prensa y la televisión española y extranjera le dedican amplios reportajes. Cfr. EL PAÍS, 7 y 9 de junio de 1981. La televisión alemana ofreció a sus tele-espectadores cuatro amplios programas sobre la Romería.

(17) Cada año existe una ceremonia revestida de carácter secreto en la que contadísimas personas pueden presenciar el rito de «vestir a la Virgen». Una de las escenas más hirientes para los rocieros del polémico y secuestrado film «El Rocío» es aquella en que se muestra la imagen despojada de sus vestiduras dejando a la vista la tosca estructura de madera que la soporta.

domingo al lunes, estos hijos privilegiados de Almonte van ocupando las primeras posiciones en el templo mariano. Tras la verja que separa al pueblo de la imagen y de su altar, se celebra la Eucaristía. Al final de ésta, a veces adelantándose a los últimos momentos, en una ceremonia ritual, los hombres de Almonte saltan la verja, con una rapidez y violencia increibles, para hacerse con la imagen y sacarla a la calle en una pasión rociera indescriptible. Todo un rito de ruptura con el orden establecido, en el que el espacio acotado del templo es invadido y en el que la celebración de la Misa podría simbolizar muy bien el rito opuesto del orden y de la institución. La Virgen del Rocío es arrebatada, ritualmente, a las autoridades (clero y hermandad) que durante el resto del año tienen el dominio y el control de la misma. Frente a la ley, suma expresión de lo paterno, la pasión desencadenada de los hijos que se hacen con la madre. Inevitablemente surge el paralelo con otro rapto, el de Nuestro Padre Jesús Nazareno, que analizaremos a continuación. Sólo una diferencia enormemente significativa. A nuestro Padre Jesús se le rapta para celebrar un ritual de violencia, a la madre Virgen del Rocío se le rapta para una fiesta de alegría desencadenada. Los ocultos atolladeros de la situación edípica saltan a la vista en estos dos fenómenos singulares.

3. EL PARRICIDIO EN EL VIERNES SANTO ANDALUZ

Un Dios impregnado de «moira» griego, de «fatum» romano y de «sumisión» islámica frente al que sólo cabe la sumisión impotente, crea necesariamente una intensa ambivalencia afectiva. La resignación y el amor no pueden ocultar totalmente el rechazo y la rebeldía. La blasfemia nace. Pero cuando la blasfemia, agresión consciente y descubierta, no surge porque no es posible romper el tenso equilibrio de la ambivalencia, del amor y del odio, surge el ritual obsesivo como una formación de compromiso entre las tendencias opuestas. Como un síntoma, este ritual estará expresando y ocultando a la vez, la dinámica de la rebelión y la culpa.

Ya hemos indicado cómo la temática de la protección se engarza con esta otra más culta de la ambivalencia frente a Dios que origina una alternancia de sumisión-rebelión, agresión-culpa, necesidad de reconciliación y el nuevo surgir de la ambivalencia. Para comprender los fenómenos a este nivel de modo correcto hay que hacerlo como se afronta la interpretación de un sueño o de un síntoma neurótico. La realidad externa ha quedado deformada, disfrazada en un compromiso de fuerzas opuestas que no muestran su sentido a la primera ni a las claras. Tanto el sueño como el síntoma aparecen como algo extraño, chocante, incoherente e incomprensible. Se hace necesario aplicar un nuevo orden, una nueva lógica para que el fenómeno nos devuelva su sentido oculto y latente. Sólo así la aparente incoherencia se deshace, lo manifiesto del sueño o del síntoma cobra sentido por sus significaciones latentes.

Lo que aparece en las manifestaciones religiosas andaluzas a lo largo de la Semana Santa está cargado de elementos extraños, incomprensibles, muchas veces, incoherentes. Todos sabemos que, para el que no está familiarizado con ella, produce desconcierto, asombro y, para algunos, rechazo. Esta dramaturgia de la muerte que nace a partir del barroco provoca con frecuencia la polémica. Los entusiastas ensayan interpretaciones legitimadoras. Por citar uno de los ejemplos más conocidos, la obra de R. Cué«cómo llora Sevilla» intenta justificar el jolgorio sevillano de la Semana Santa afirmando que se es el modo, peculiar y único, en el que la población sevillana llora con Jesús y María sufrientes. Prescindiendo de valoraciones poéticas, la obra nos deja enfrentados a la cuestión tal como estaba: ¿cómo se puede llorar, en una sana lógica, riendo? Sólo en un sueño es posible tal cosa.

Efectivamente, sólo en el sueño o en el síntoma es posible llorar riendo porque sólo en ellos los afectos no van ligados a sus representaciones; es decir, la idea, la imagen o el recuerdo no suscita su afecto correspondiente sino que produce otro que, de hecho, debería ir ligado a otra representación. Es un fenómeno bien explicado a partir de *La interpretación de los sueños* de S. Freud. A nivel inconsciente, la energía psíquica está libre, es decir, no ligada a las representaciones como sucede a nivel consciente, los afectos pueden pasar de una representación a otra según los mecanismos de desplazamiento y de condensación. Todos tenemos experiencia de ello si recordamos nuestros sueños. Una escena terrible puede producir indiferencia o incluso alegría, una situación o una persona pueden provocar a la vez afectos que se derivan a dos o más personas o situaciones. De todo ello resulta que los esquemas espacio-temporales quedan alterados, estamos aquí y allí a la vez, o en una sucesión de momentos sin orden ni concierto. Es el sueño.

Nuestra propuesta, ahora, es la de acercarnos a la Semana Santa andaluza como si de un sueño se tratase. Quizás con este modelo interpretativo podamos comprender por qué Andalucía ante una representación de muerte hace una fiesta; es decir, por qué se han separado las representaciones de los afectos. Quizás podamos comprender por qué ese fenómeno tan peculiar en el país andaluz, que ya hemos indicado anteriormente[18], por el que Jesús, presentado al pueblo como Hermano se convierte a la hora de morir en «Nuestro Padre Jesús»; es decir, por qué tal desplazamiento. Se podrá entender mejor por qué esa Virgen Macarena llora y sonríe a la vez; es decir, por qué tales condensaciones. Por qué tales alteraciones temporales en las que la muerte en la cruz precede a la última cena; por qué esos disfraces de nazarenos que con el rostro oculto asustan a los niños y recuerdan a un verdugo o a un personaje del K.K.K.

(18) C. DOMÍNGUEZ, ibid., pág. 63

a los mayores. Todo parece un sueño, quizás interpretándolo como tal algo se nos ilumine.

Antes de iniciar la interpretación tenemos que insistir una vez más[19] en que ésta debe articularse, si es posible, con otras claves de lecturas; que tanto en las interpretaciones realizadas en torno al Rocío como en las que prosiguen no se pretende ningún tipo de reduccionismo ni entrar en conflicto (quizás sólo en mutua interrogación) con las cuestiones teológicas también implicadas. Nos centramos en el análisis de los mecanismos inconscientes que subyacen a estas creaciones religiosas en un deseo de esclarecerlas y no de negarlas.

Desde la psicología caben diversos accesos o niveles de interpretación. A un nivel psicosociológico cabe aproximarse a la Semana Santa andaluza viendo en ella la respuesta a una necesidad de identificación colectiva. De hecho, a partir de la toma de conciencia de lo andaluz operada en los últimos años se ha sucedido un incremento en el entusiasmo por estas celebraciones que en años anteriores parecían languidecer[20]. Igualmente se podría pensar que la celebración de la Semana Santa, como otras parecidas, responden a una idealización de la propia colectividad[21]. Así mismo, la identificación de un pueblo que sufre con el Jesús que fue perseguido y condenado como él, puede proponerse también como una interpretación no carente de base y de significado.

Sin embargo, estas aproximaciones que poseen una coherencia y que merecerían ser ahondadas, dejarían sin explicar todavía muchas cosas, justo las más chocantes e incomprensibles, justo esas que motivan el cante, la danza y el aplauso a un Jesús que cada primavera aparece, en expresión de A. Machado, «siempre con sangre en las manos, siempre por desenclavar».

Desde una aproximación psicoanalítica, podríamos afirmar que la ambivalencia afectiva frente a lo paterno que conduce a una violencia y, desde ahí, a una culpabilidad y a una necesidad de reconciliación, constituye la motivación más

(19) C. DOMÍNGUEZ, ibid., *Cuestiones metodológicas,* págs. 51-53.

(20) En este encontrarse a sí nisma la conciencia andaluza, estas celebraciones religiosas tan peculiares y suyas ofrecen un elemento importante de autoidentificación. A un nivel más local, la Macarena es un signo de identificación de Sevilla como la Esperanza Trianera lo es de Triana. Por los mismos motivos, surgen en los barrios de la periferia de la ciudad, nuevas hermandades como signos de una necesaria identificación para estas nuevas zonas sin tradición ni historia. A veces encuentran fuertes resistencias en las autoridades religiosas como ha ocurrido en los últimos años en la ciudad de Huelva.

(21) Dicen que la gente de Sevilla se grita a sí nisma cuando al paso de la Macarena exclama «guapa, guapa, guapa»; o que el público se aplaude a sí nismo cuando un paso es alzado con fuerza y precisión extrema por los costaleros o cuando es bailado al son de la música de campanilleros. Actores y público se identifican y se aplauden en esta dramaturgia anual.

profunda, a un nivel psicológico, de la celebración de la Semana Santa en Andalucía. De algún modo, la dramaturgia de la muerte en la Semana Santa es una representación imaginaria y ritual del parricidio. Un padre que tiene mucho de fatum greco-romano, de sumisión islámica, de causante de la miseria que padece este pueblo en especial durante el siglo XVII en el que nace esta inmensa pieza de teatro. Un padre que, por todas estas razones psico-históricas, se constituye en una magnífica representación para suscitar esa fantasía inconsciente de primer orden que el psicoanálisis ha puesto de manifiesto en su experiencia clínica y que anida en el corazón de todo sujeto en los momentos claves de constituirse como tal: la fantasía del asesinato del padre[22].

Veamos de cerca cómo sucede esa representación dramática del parricidio a través de una procesión de la Semana Santa andaluza. Para ello hemos elegido a la cofradía de «Nuestro Padre Jesús Nazareno» de Priego (Córdoba) en su desfile procesional en la mañana del Viernes Santo. Nos ha movido a esta elección el disponer de una importante fuente de documentos en la magnífica investigación realizada por Rafael Briones sobre la Semana Santa de Priego[23]. Por otra parte, tal desfile procesional posee una serie de elementos que ponen especialmente de relieve, en escena, las dimensiones afectivas más importantes que creemos recorren de modo fundamental toda la celebración andaluza de la Semana Santa[24].

Partimos, como elementos claves para la interpretación, del modo en que Jesús Nazareno es concebido y vivido por el pueblo durante el desfile procesional. En primer lugar, Jesús Nazareno es Padre; en segundo lugar, Jesús Nazareno con su cruz a cuestas sufre la violencia subiendo al Calvario; por último, Jesús Nazareno es salvífico y Redentor. Estas tres dimensiones de la

(22) Cfr. G. ROSOLATO, *Ensayos sobre lo simbólico.* Barcelona, Anagrama, 1974. En especial *El padre,* págs. 39-65 y *Tres generaciones de hombres en el mito religioso y la genealogía,* páginas 66-108. En ambos ensayos se ponen de relieve las funciones que la fantasía del asesinato del padre desempeña a nivel individual y a nivel colectivo en las tradiciones religiosas del judaismo, el cristianismo y el islam. Los mitos religiosos, afirma el autor, al no dejar sitio para el incesto, sitúan en un primer plano el asesinato de Dios (pág. 55).

(23) R. BRIONES, *La Semaine Sainte de Priego de Córdoba: Langage, fonctions psychosociologiques, et dimensions chretienne d'un rituel populaire.* Tesis presentada para la obtención del doctorado en Ciencias de las Religiones en la Universidad de París-Sorbonne. 1979.

(24) Si bien se dan diferencias notables en esta representación dramática de Priego de Córdoba que la distinguen de otras celebraciones procesionales de Andalucía, creemos que los elementos más importantes son coincidentes. Se podría afirmar que el argumento es el mismo pero que cambia la puesta en escena. Habría que estudiar, de todos modos, las diferencias más importantes y sus posibles significaciones. Todo un campo inmenso de estudio está abierto en el terreno de la religiosidad andaluza. Cfr. P. GÓMEZ, *Para una antropología de la religión tradicional andaluza.* Comunicación tenida en el I Congreso de Antropología Andaluza, Jerez de la Frontera, 6-7 de marzo de 1982. El autor señala importantes cuestiones metodológicas a tener en cuenta para una generalización teórica de la religiosidad andaluza.

cristología de Priego tienen su expresión escenográfica en la mañana del Viernes Santo. En un primer momento, lo paterno es negado; en un segundo acto, lo paterno es objeto de violencia y destrucción; en el acto final, se opera la reconciliación con el padre en un gesto simbólico de bendición. Como para interpretar un sueño nos serviremos de los comentarios que hace el pueblo sobre su celebración. Estos comentarios nos guiarán, a modo de «asociaciones», hacia el descubrimiento de los significados latentes.

Primer acto: negación de la autoridad

Tenemos en el primer acto un rito de negación de la autoridad y la ley, máximos exponentes simbólicos de lo paterno. Se lucha contra la autoridad competente y se ocupa ilegalmente su lugar. Corresponde al momento de salida de la cofradía. Desde horas antes comienza una tensión ritual, obligada, entre los jóvenes que se autodenominan «el pueblo» y los dirigentes de la Hermandad a los que se le arrebata el control legítimo de la imagen. Ese día, se repite, «Jesús Nazareno es el pueblo», «puedes hacer con la imagen lo que quieras», «no valen curas, ni autoridad, ni cofrades». El ambiente de lucha es progresivo, ritual y, en cierto modo, imaginario (se alude a situaciones que nadie recuerda en las que «el pueblo» llegó a romper las puertas de la Iglesia ante la negativa a que la imagen saliese a causa de la lluvia). Como primer paso tenemos, pues, a los hermanos unidos (sólo hombres como en el rapto de la Virgen del Rocío) en una lucha ritual frente a la autoridad y la ley, es decir, frente a lo paterno. Se podría hablar muy bien de rebelión frente al padre en este arrebatar al «Padre Jesús» «para hacer con él lo que quieras».

Segundo acto: la violencia

Una vez el desfile en la calle se inicia el momento central: la subida al monte Calvario. Se trata de recordar, más aún, de representar, podríamos decir, de repetir la violencia contra Jesús Padre. Los instrumentos del sacrificio son llevados de modo ritual: los clavos, la corona de espina, la caña y el hisopo, etc... El pueblo comenta que «todo tiene que ser como aquella mañana de Jerusalén», «se trata de repetir lo que allí sucedió». Sin embargo, en este intento de que todo sea como aquella mañana de Jerusalén, se comete un olvido, un acto fallido sumamente revelador: María, la madre será excluida del Calvario, ella no asistirá al ritual de la violencia contra «nuestro Padre Jesús». La imagen de María se queda abajo en el pueblo sin asistir al Vía Crucis.

«La salvajada sublime» comienza. Con un grito ritual («paso redoblado igual que el año pasado») del sujeto que porta un tambor, y, al ritmo enloquecido del mismo, se desencadena bruscamente la destrucción y la violencia. La multitud es presa de una intensa emoción. Todo el desfile se desorganiza en una carrera

monte arriba en la que la imagen del Padre Jesús se pone en peligro, peligro ritual puesto que todos saben que no ocurrirá nada. Se trata, sin embargo, de endurecer al máximo la subida. Los jóvenes forman «cadenas» (otro término de referencias violentas) alrededor del paso: círculos que avanzan monte arriba danzando y, sobre todo, obstaculizando y haciendo más difícil y violenta la subida de la imagen. Alguien comenta que en el fondo están convencidos de que en ese momento Jesús está sufriendo. Otros comparan la escena con una corrida de toros en las que las situaciones de peligro suscitan en las mujeres los mismos sentimientos y gritos: «Ay, Padre mío, que te van a tirar por tierra». Hay quien dice que es como en los Sanfermines: aquí se corre delante de un Cristo en lugar de correr delante de un toro (en un sueño diríamos fácilmente que delante del padre en ambos casos). Como indica R. Briones, se trata de una veneración-profanación de la imagen («on va tuer celui qui fera l'unité du groupe»)[25]. La ambivalencia afectiva se hace patente: «Es algo que hace llorar sin saber por qué, pero, para mí, es un día de fiesta». La polaridad tristeza-alegría, Fiesta-Calvario, llorar-divertirse, recorre este Viernes Santo andaluz. A la rebelión contra el padre del primer acto sucede esta violencia y destrucción contra el padre en la que el pueblo, representando la muerte de Jesús, ocupa el lugar de sus asesinos, juega «el papel del malo» haciendo funcionar, como en el sueño o en el teatro, una indudable realización de deseos.

Tercer acto: la reconciliación

Llegados a la cumbre remite la violencia, en un nuevo orden la imagen del Padre Jesús es situada a la vista de todos. El pueblo entonces, presenta con las manos alzadas los «hornazos» que se han elaborado para este momento. «Nuestro Padre», por medio de un artilugio de la imagen, en un movimiento de brazo da la bendición a todos los hijos, como un padre de familia bendiciendo la comida que se le presenta. Es el signo de la reconciliación y el perdón por la inevitable culpa suscitada en esa profanación violenta ejercida contra él. Después de la destrucción, los «VIVAS» al Jesús Nazareno se suceden sin interrupción. Abajo, en el pueblo la imagen materna de María espera la llegada de «Nuestro Padre Jesús».

Este drama en tres actos, en el que se ocupa el lugar del padre (acto primero), se le somete a una violencia destructora (acto segundo) y se obtiene su bendición y reconciliación (acto tercero), inevitablemente nos remite a lo que constituye el núcleo de las tesis freudianas sobre la religión. «Cristo, afirma Freud, es el heredero de una fantasía desiderativa jamás realizada»[26], fantasía, en nuestro caso, que anida en ella toda la ambivalencia que rige la relación con lo paterno.

(25) R. BRIONES, Ibid. pág. 361.
(26) S. FREUD, *Moisés y la religión monoteista*, O.C., III, pág. 3.292.

En Andalucía se ha hecho verdad la afirmación freudiana de que el cristianismo, religión del Hijo, se convierte en la religión del Padre[27]. Y frente a él se vive toda una ambivalencia afectiva de amor y de destrucción. Ambivalencia que, como en un sueño o en un síntoma, se distorsiona dando lugar a contradicciones e incoherencias en los niveles conscientes. La muerte se rodea de fiesta, las lágrimas brotan con alegría; a la Madre, en contradicción con lo que se dice (repetir el drama de Jeús) se le aparta del Calvario; las «cadenas» danzan alrededor de un Padre sufriente, en el rostro ensagrentado de Jesús se perciben sonrisas y las mujeres son generalmente excluidas sin razón aparente de este parricidio ritual, en el que los nazarenos, con largos y puntiagudos capirotes y rostros ocultos, se presentan como verdugos que muestran su omnipotencia y ocultan sus nombres. Todo en un rito, que como síntoma, representa una formación de compromiso, una afirmación de los opuestos. Como en un sueño, en el que el deseo se disimula y se disfraza por una sutil actuación de la censura.

Pero inevitablemente, la violencia contra el padre produce culpa, porque el padre es también un modelo amado y admirado. Se hace necesario el gesto de la reconciliación y el perdón. La reconciliación con el padre maltratado cobra una necesidad perentoria. Se hace urgente saber que el padre sigue estando con nosotros y nos perdona, que bendice nuestros panes, que se le ha matado pero que sigue estando vivo. Por eso se le resucita, se le hace vivir de nuevo con el ininterrumpido ¡«VIVA Nuestro Padre»! que sigue a la acción violenta contra él ejercida. Hasta el año que viene, en que de nuevo, por una especie de «retorno de lo reprimido» se vuelva a repetir este parricidio ritual. La Virgen, aquí como en otros tantos lugares de Andalucía, se sitúa detrás de Nuestro Padre Jesús moribundo, llora entre flores, incienso y oro. Tan rodeado su llanto por el cante, el baile y el piropo, que parece que nadie desea recordar por qué llora esa Madre. Sólo Juan, el hijo varón, como un representante del pueblo y de sus deseos, se introduce a veces en esa habitación dorada que es el paso con palio de las Vírgenes andaluzas.

4. VALORACION CRITICA

Si aventurada ha sido la interpretación de la religiosidad tradicional andaluza desde una perspectiva psicoanalítica, más aventurado y difícil puede resultar el intento de valorarla críticamente. De todos modos, esta valoración se hace ineludible aunque sólo sea por evitar la impresión de que se pretende eludir un tema tan polémico, o por evitar posibles valoraciones no pretendidas que se pudieran deducir equívocamente de la interpretación realizada.

---

(2) Cfr. S. FREUD, *Totem y tabú*, O.C., II, pág. 1.346.

Si en la primera parte[28] hemos llevado a cabo un esbozo de psico-historia de la religiosidad andaluza, ha sido con el intento de comprender mejor esta religiosidad sin reducirnos a la materialidad de sus expresiones actuales. Un sueño o un síntoma no es posible valorarlo sin conocer la psicobiografía del sujeto o del paciente. De toda esta psico-historia andaluza hay que resaltar su dimensión fatalista de la existencia como el factor más importante que dinamiza su religiosidad tradicional. Andalucía es un pueblo que, en grandes sectores de su población, vive apegado a lo materno en una situación regresiva en la que la caricia de la madre protege de un padre concebido como una voluntad arbitraria que determina de modo inexorable su destino. Frente a este padre surge la ambivalencia y, a partir de ella, una repetición constante de su muerte. De la falta de sentido histórico y de futuro brota el susto ante la muerte y su continua representación imaginaria como un intento de elaborarla. Ante un futuro que no existe y que se constituye en una amenaza de muerte surge el apego al presente como si todo estuviese en él y surge la madre como vía de protección y consuelo. Cuando el padre sólo es objeto de muerte-culpa-reconciliación y vuelta de la muerte una vez más, no existe la historia, no es posible constituirse como sujeto que se construye a sí mismo. Todo es el continuo estallar de una oculta rebeldía no asumida ni superada y que, por ello, sólo puede caer sobre sí misma de modo estéril, como en tantas letras del flamenco.

Pero si el fatalismo crea esos modos infantiles de religiosidad con tantas resonancias edípicas, esa misma religiosidad se convierte también en reforzadora del fatalismo[29]. El síntoma expresa, pero también refuerza. Toda una dimensión de resignación fatalista ha sido alimentada desde los contenidos religiosos.

Para una correcta valoración de la religiosidad tradicional andaluza se hace imprescindible reconocer sus dimensiones patológicas e infantiles, evitando determinados tipos de idealizaciones antropológicas o forzados bautizos de progresistas o conservadores. Lo que no se reconoce no se cambia, se repite una y otra vez. De nada sirve ampararse en determinados valores de esa religiosidad para sin más justificarla globalmente. De este modo estaríamos idealizando elementos patológicos e infantiles que detienen el desarrollo y la madurez de un pueblo. De nada sirve tampoco el llevar a cabo unos forzados bautizos en los que se desea ver la fe de un pueblo devoto de María y amante de Jesús moribundo. Ni querer ver lo que realmente es muy difícil ver: el grito de liberación de un pueblo que, porque no se queda en la muerte y la opresión, canta y baila alrededor de ella.

---

(28) C. DOMÍNGUEZ, ibid., págs. 51-63.

(29) Alguien ha podido decir que la Virgen de las Angustias, con su hijo muerto entre los brazos, está transmitiendo a los granadinos un mensaje que se podría expresar como «no hay nada que hacer».

Y sin embargo, se hace necesario también no caer en la ingenuidad de pensar que eliminando determinados modos de expresión religiosa se acaba con las raíces patológicas que ésta posea. No se trata de negar los síntomas sino de transformar sus raíces. La ingenuidad de muchos curas «tiratapias» que durante unos años eliminaron imágines, prohibieron procesiones y romerías, etc... parece que ya se ha revelado como tal, como una ingenuidad. Y sin duda, también como una falta de respeto y una agresión injustificable. El síntoma y la neurosis, no hay que olvidarlo, constituyen una solución a los conflictos, la mejor solución que el sujeto encuentra para elaborar sus dificultades y poder sobrevivir. Arrancar un síntoma, y mucho más, sin la autorización de quien lo posee, es aparte de una ingenuidad, una agresión insostenible.

Es cuestión, por tanto, de no idealizar los síntomas ni de arrancarlos de cuajo. Sólo una transformación lenta, difícil y dolorosa de las raíces últimas, puede producir el cambio de actitud ante lo religioso. Sólo, por tanto, a partir de la superación del fatalismo que anida en los sectores religiosos tradicionales, es posible una transformación de sus comportamientos infantiles o patológicos[30].

Puesto que la cuestión que nos preocupa es de índole religiosa, tenemos que interrogarnos sobre el papel que la Iglesia puede desempeñar en su transformación. Habría mucho que decir sobre la lejanía del pueblo andaluz respecto a la Iglesia oficial[31]. Muchas razones de orden histórico, político, económico y social se encuentran implicadas. Ahora sólo nos interesa analizar la actitud que la Iglesia oficial ha mantenido en relación con la religiosidad tradicional. El recelo ha sido frecuente. Existía y existe una conciencia de que es algo que se le escapa de las manos, algo que se desearía conquistar para bautizarlo, pero que se resiste fatalmente. Bautizar o controlar y prohibir. Pero como dice Antonio Gala: «no creo que sea la Iglesia Católica quien pueda tirar, sobre el asunto de nuestras procesiones, la primera piedra. Porque, cuando ella llegó, la médula de lo que aquí se celebra y el modo de celebrarlo estaban ya ahí. Y porque, si la Contrareforma se despendoló abarrotando de santos los retablos y los calendarios, sería dar demasiada marcha atrás ahora querer desarraigar de un pueblo su pasión por la carita de una Virgen o por el desfallecido perfil de un crucifijo»[32].

---

(30) Habría que preguntarse si situaciones como las vividas en Andalucía en torno al polémico referendum de autonomía del 28 de febrero de 1980, constituyen signos de transformación de un pueblo que toma conciencia de su opresión y marginación y se pone ante los ojos un futuro que puede ser distinto. Estamos todavía demasiado cerca de este resurgir de la conciencia andaluza como para poder evaluar objetivamente tales acontecimientos, para ver si se trata de un inicio en la superación de su fatalismo o si todo no era sino una cuestión meramente coyuntural. Lo mismo se podría afirmar en relación al nuevo cante flamenco llamado «crítico».

(31) Cfr. P. CASTÓN, *Notas para la comprensión de la religiosidad tradicional en Andalucía. Una aproximación sociológica.* Ponencia tenida en la I Semana Andaluza de Vida Religiosa de próxima publicación.

(32) A. GALA, *Las Procesiones,* en *Charlas con Troylo.* Madrid, Espasa Calpe, 1981, pág. 182.

Evidentemente no se trata tampoco de querer convertir a las cofradías de Semana Santa en grupos apostólicos o benéficos. En el dudoso caso de que esto se lograse, la cosa no pasaría de ser un disfraz para quien desee tranquilizarse. No se trata de transformar las hermandades convirtiéndolas en otra cosa. Ellas poseen una entidad que merecen todo respeto. Se trata más bien de crear una conciencia crítica e histórica en este pueblo oprimido y fatalista, crear conciencia de futuro, de lucha, de logro; en definitiva, de ayudarle a superar un miedo a la castración que le enreda en una obsesión con la muerte. La imagen del Dios fatalista y arbitrario cierra el futuro como posibilidad de conquistarlo. Y, a su vez, encierra en un presente en el que la regresión a la caricia materna se convierte en una tentación. Sólo cuando Dios deje de ser un reflejo del padre que prohibe y amenaza constantemente con la castración, se podrá mirar al futuro sin asustarse ante la muerte. Sólo entonces el tiempo y la historia se pueden abrir como posibilidad más allá de un presente apurado hasta el final.

Habría que predicarle a este pueblo que de modo tan ambivalente celebra la muerte de Jesús, que esa muerte no fue resultado de «un decreto inmutable de la Trinidad» como canta la saeta, sino el resultado de una libertad subversiva, de una lucha por la transformación de la realidad, del enfrentamiento o un sistema de injusticia y opresión que se oponía y se opone al establecimiento del Reino de Dios. Habría que indicarle que el Jesús del madero tuvo miedo ante la muerte, pero que ese miedo no le acogotó ni le paralizó para seguir ganando el futuro. Este es el mensaje que el andaluz obsesionado con la muerte y refugiado en lo materno necesita para crecer, no que intenten quitarle sus procesiones o romerías o que quieran bautizárselas con un disfraz de asociación benéfica o de grupo apostólico.

Si los contenidos cambian no hay por qué pensar en eliminar las manifestaciones de la religiosidad tradicional andaluza. Se trataría de una transformación por la que el fantasma, expresión de unos deseos infantiles que atan al pasado, se conviertan en juego, acción lúcida por la que el sujeto elabora y canaliza su dimensión irracional. El fantasma no conoce el tiempo ni la historia, es la negación de la realidad. El juego se sitúa en el espacio y en el tiempo como una expresión de la libertad[33], como un cauce necesario para que lo irracional se canalice sin que lo devore todo, sin apartarnos del espacio y del tiempo que vivimos, de sus urgencias, de sus llamadas y posibilidades[34].

---

(33) Cfr. G. BALLY, *El juego como expresión de la libertad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

(34) Pier Paolo Pasolini, en un film titulado «Apuntes para una Orestiada africana» nos proporciona una magnífica ilustración de lo que queremos decir. Orestes, en la versión de Esquilo, es aplastado por las «Furias» después del matricidio. En todo el resto de la tragedia griega no se le concede otra alternativa sino la de una continua destrucción por la culpabilidad que significan las «Furias». Lo irracional es su fatum. Pero en la versión de Esquilo, Orestes es conducido a Atenas

Es un hecho que cristianos progresistas andaluces, con una conciencia de futuro que supera el fatalismo, con una imagen de Jesús, por tanto, que les remite a la historia y no a la sempiterna repetición de la muerte, se visten de nazarenos delante del crucificado, piropean a la Virgen del Rocío o participan activamente en la celebración de las cruces de mayo. Están jugando, están participando en una especie de psicodrama que no encierra en el fantasma sino que abre a la dimensión festiva y lúdica de la vida. Como en un psicodrama, pueden introducirse de lleno en la emocionalidad de la experiencia, pero, al mismo tiempo, no han perdido la conciencia de «como si...», del juego, de la imaginación creativa. Ante el Cristo que chorrea sangre, pueden incluso estar expresando una fe que les compromete, como a ese Jesús, en la transformación radical de la sociedad en Reino de Dios. Todo un proyecto para una auténtica teología de la liberación desde Andalucía podría surgir desde aquí.

De este modo, los indudables valores de esta religiosidad tradicional, fruto y expresión de la historia de un pueblo, se podrían conservar y enriquecer desempeñando importantes funciones psicológicas. La dimensión festiva, por ejemplo, que la sociedad tecnocrática está a punto de disolver en tantos lugares, quedaría firmemente resguardada[35]; los indudables valores estéticos que el pueblo andaluz ha creado tan profusamente y, que en cada una de sus fiestas los revive y actualiza, seguirían proporcionando unos cauces de satisfacciones psíquicas muy importantes; por último, frente a una sociedad uniformista y masificadora, la religiosidad tradicional supondría un modo de defender la identidad de este pueblo que posee una idiosincracia tan profunda, tan peculiar y tan rica.

Si todo ello fuese así, el andaluz podría y debería continuar acrecentando la belleza de sus ritos y fiestas, bailando y piropeando a sus Vírgenes, llorando y cantando a sus Cristos.

Carlos Domínguez

---

y allí es sometido al primer juicio de la historia. En él, Ateneas, diosa de la razón, absuelve a Orestes. Las «Furias» protestan por ello; desean proseguir su misión destructora. Ateneas, entonces, convierte a las «Furias» impersonales en «Benevolencias» que, a partir de ese momento, quedan como diosas de la irracionalidad. De este modo, lo irracional deja de ser un fatum destructivo de lo humano, pero, al mismo tiempo, lo irracional no es negado por la diosa de la razón, se le concede un status, un lugar, un cauce. Pasolini aplica la historia a la situación cambiante del Africa de nuestros días. Del mismo modo podría aplicarse a la cuestión que nos ocupa de la religiosidad andaluza. No se trata de negar sus dimensiones irracionales, sino de concederles un lugar y unas funciones; convertir en sueño en imaginación creadora, transformar el síntoma neurótico en juego psicodramático.

(35) Sobre la necesidad de desarrollar en nuestros días la capacidad festiva y sobre sus dimensiones teológicas, Cfr. H. COX, *La fiesta de los locos. Para una Teología feliz.* Madrid, Taurus, 1972.