

Publicado: 1995-06



Aproximación antropológica a tres casos de religiosidad marginal en la provincia de Granada

Anthropological approach to three cases of marginal religiosity in the province of Granada

Rafael Briones Gómez

Profesor Titular. Departamento de Antropología y Trabajo Social. Universidad de Granada.

RESUMEN

Con el trasfondo teórico de Émile Durkheim y del materialismo cultural de Marvin Harris se presentan tres casos de religiosidad en la provincia de Granada sobre los que vengo trabajando y sobre los que ya he publicado dos artículos. Estos tres casos me parecen representativos de otros muchos fenómenos de religiosidad católica en que se busca ante todo la solución a los problemas vitales de primera necesidad, con un funcionamiento eminentemente mágico-religioso y en el que el grupo de personas devotas presentan unas características socio-demográficas comunes y que consistirían en estar situadas en las capas más bajas o en los bordes o márgenes de las esferas económicas, sociales y racionales.

ABSTRACT

With the theoretical background of Émile Durkheim and the cultural materialism of Marvin Harris, I present three cases of religiosity in the province of Granada. I find these three cases representative of many other phenomena concerning Catholic religiosity, in which, above all, people search for the solution to their vital problems of primary need. Their operation is eminently magic-religious. This group of devoted people share some common social and demographical characteristics: they are located in the bottom, border, or margin of economic, social and rational spheres.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religión popular | Granada | estudios de caso | magia y religión | folk religion | case studies | magic and religion

Para Émile Durkheim la religión es una metáfora de la sociedad misma, o, para decirlo de forma más exacta, de las condiciones de la vida en sociedad. El ritual, en sí mismo, es una expresión sublimada de la interdependencia de los hombres que viven dentro de una sociedad. Los símbolos religiosos acompañan y estructuran los grupos sociales y los subgrupos; por eso, cuando se estudian los rituales, hay que preguntarse en qué formas el estatus global de determinadas personas o grupos se refleja en los roles rituales que se les asignan o en el mismo tipo de ritual que frecuentan como propio.

El presente trabajo se sitúa en la línea de esta teoría durkheimiana, que ha sido enriquecida y matizada por otras corrientes antropológicas posteriores, de las que también me he ayudado e inspirado para dar luz y significación a algunos fenómenos de religiosidad sobre los que he trabajado desde hace algunos años en la provincia de Granada. El materialismo marxista y el materialismo cultural nos dan unas bases teóricas para relacionar lo social con la infraestructura económica como la determinante en primera instancia del proceso sociocultural global en el que se inscribe el ritual. Según Marvin Harris las condiciones tecnoeconómicas y sociopolíticas (el «entorno práctico») presionan sobre las estructuras simbólicas, modificándolas como necesidad práctica. Adopto esta estrategia interpretativa global sin querer definir el momento en que se produce esta influencia modificativa: si en un primer momento o instancia o en un segundo tiempo. En este sentido va la corrección que aporta Pedro Gómez a Marvin Harris y que me parece convincente. Dice que «los universos simbólicos siguen su propia lógica, se reproducen y engendran sin cesar variaciones; y sólo en un segundo momento (al modo de la teoría biológica de la selección natural) entra en juego el entorno social, político, económico y tecnológico, seleccionando positivamente unas u otras variantes de creencias, valores y ritos, o bien negativamente eliminando algunas de ellas» (Gómez 1990: 37).

Con este trasfondo teórico voy a continuación a presentar tres casos de religiosidad en la provincia de Granada, sobre los que vengo trabajando y sobre los que ya he publicado dos artículos (Briones 1982:

25-33; y 1990: 75-83). Estos tres casos me parecen representativos de otros muchos fenómenos de religiosidad católica en que se busca ante todo la solución a los problemas vitales de primera necesidad, con un funcionamiento eminentemente mágico-religioso y en el que el grupo de personas devotas presentan unas características sociodemográficas comunes y que consistirían en estar situadas en las capas más bajas o en los bordes o márgenes de las esferas económicas, sociales y racionales. Se trataría de un perfil de personas desposeídas de las fuentes del poder económico, social y racional-tecnológico y religioso.

Con esto pretendo, pues, confirmar la existencia de una forma de *religiosidad* (en el sentido de formas concretas de mediaciones y en el objetivo de estilos de funcionamiento), de cierta importancia en la realidad granadina y yo diría que andaluza, considerada por la institución eclesiástica del catolicismo oficial y también por la institución civil como desfasada, marginal y propicia a la heterodoxia, y que, al mismo tiempo, configura, simboliza y aporta una solución a la realidad socioeconómica y cultural de un grupo de personas que se encuentran también relegados a los márgenes de la sociedad por no participar en las fuentes del poder (Gómez 1989: 443). El ritual marginal acompaña en paralelo una existencia social también marginal.

En una primera parte, voy a hacer una presentación de los tres casos, procurando seleccionar los datos más significativos. Seguidamente, intentaré hacer una comparación para detectar las características o rasgos de este tipo de religiosidad y para hacer ver lo bien fundado de la hipótesis que pretendo verificar.

El 'Señor' del cementerio de Granada

Este fue el primer estudio de casos que realicé, en el año 1980. Y he podido comprobar que continúa en vigor. Entre las numerosas tumbas y monumentos funerarios del cementerio de Granada, destaca uno de ellos, no por su fastuosidad sino por la continua presencia de flores y por la concurrencia de personas que van allí para rezar y realizar otra serie de ritos, sobre todo los viernes a las cinco de la tarde. Se le conoce por «el Señor del Cementerio». Se trata de una tumba pequeña, en el suelo, con una cruz de piedra blanca, en cuyo pie está grabada la siguiente inscripción: «Familia Rodríguez-Vita». Esto es común a otras muchas tumbas. Lo peculiar está en ver al pie de la cruz la estatua blanca de piedra de un hombre de talla normal, con melena y con los brazos caídos y la cabeza un poco inclinada en actitud de reverencia hacia la cruz. ¿A quién representa esta estatua: a un hombre determinado, a un anónimo o a Jesús de Nazaret? La imagen, por sí misma, no aclara si este «Señor» es Jesús o un santo varón. Tampoco lo aclaran las informaciones y las interpretaciones de la gente. En todo caso la ambigüedad del objeto central de culto da pie para hermenéuticas diferentes, cosa, por otra parte, no ajena al funcionamiento simbólico de los rituales. La cruz está siempre rodeada en su base de numerosos exvotos y de muchas flores. Se ve también una bandeja con monedas y con un letrero que dice: «Se ruega la voluntad para el que limpia Nuestro Señor Milagroso» (un señor llamado Manuel, que hace de sacristán de la tumba). He podido detectar en las entrevistas con los devotos informantes que hay varias versiones sobre si la estatua pertenecía o no desde el principio a la tumba o si fue puesta posteriormente. Igualmente se dan varias alternativas a la pregunta de quién está enterrado allí. Ninguna de ellas aporta pruebas empíricas. Pero en lo que sí coinciden todas, y es lo que me interesa subrayar, es que, tanto el hecho de la colocación de la estatua en la tumba como la persona que está enterrada, en la conciencia de la gente están teñidas de un halo legendario de santidad y de milagro.

Parece que todo empezó hace unos veinticinco años. También nos han dado varias versiones sobre el origen de esta devoción. Todas coincidirían en que ante esta tumba del «Señor» del cementerio y a partir de la devoción del culto a los muertos que se practica a primeros de noviembre y esporádicamente a lo largo del año, unas mujeres o --según otros-- una familia se sintieron atraídos por esta tumba y por esta estatua, rezaron, se encomendaron y pidieron favores que fueron concedidos. El hecho se difundió --me refiero a ese milagro o milagros funcionales o primeros que la gente me contó y que fueron varios sin poder verificarlos, lo cual me hace pensar en su dosis de leyenda-- y, a partir de entonces, comenzó a subir mucha gente y a extenderse la fama de que el «Señor» del cementerio era muy milagroso.

Otro dato a tener en cuenta en la todavía corta tradición de este fenómeno religioso es el día señalado para el ritual, que consiste fundamentalmente en el rezo del «rosario penitencial» dirigido por un seglar, Manuel el «Carnicero», un hombre de unos sesenta y cinco años y al que asisten un grupo de unas

treinta personas. El día es el viernes. Al principio fue sólo el primer viernes de cada mes, pero, más tarde, se extendió a todos los viernes del año. Las primeras personas que empezaron a subir fueron las mismas que iban a rezar los primeros viernes de mes al Cristo de los Favores, en el Campo del Príncipe.

Hay otros objetos importantes en el ritual, además del objeto principal que sería la estatua del «Señor» y de la que ya he hablado. Son las flores, las velas, los exvotos, el dinero, y, sobre todo, las promesas que hace la gente que son más difíciles de ver por ser un elemento inmaterial de la religiosidad que está en las cabezas y en los corazones de los devotos. Se dan y se ofrecen cosas al «Señor» del cementerio a condición y a cambio de recibir un favor o milagro. Entre las primeras cosas que la gente dice es que este «Señor» es muy milagroso. Aquí está la primera razón para asistir al ritual. No olvidemos señalar la importancia que en este ritual tienen las «oraciones» que se dicen en el ritual colectivo. Las oraciones serían monedas de gran valor en este comercio sagrado. Se pone especial interés en que la persona que diga esas oraciones las diga bien y sepa manejar bien y negociar con esas monedas. Se nos decía que «Manuel sabe rezar muy bien». Y en el ritual se irán acumulando eclécticamente oraciones sobre temas variados, sin ilazón lógica clara. Lo importante --según se puede deducir-- es que haya oraciones, muchas y bonitas y que sean bien dichas. Lo mismo habría que decir de los cantos, como elemento importante en el ritual porque sirven también para expresar aspectos importantes. El sabor dramático y penitencial reflejaría simbólicamente las tragedias físicas, psíquicas, económicas y sociales de las personas que frecuentan el ritual y la culpabilidad que quieren remediar.

El ritual combina objetos y oraciones con una serie de gestos de gran valor significativo: abrazar al «Señor», besarlo, pasar la mano por alguna parte de la estatua (cara, ojos, brazos) y, a continuación, pasar también la mano por las partes correspondientes del propio cuerpo. Esta misma operación la suelen repetir con una flor, preferentemente un clavel, que después se llevan a sus casas, como si se tratara de una reliquia.

La acción del ritual ocurre como sigue: todos los viernes, a las cinco de la tarde, se reúne un pequeño grupo de unas veinte personas que son los que intervienen más activamente en el acto. Se van sumando otras personas que estarán presentes durante toda la celebración. Finalmente, otros grupos llegan y, en plan privado, hacen sus oraciones, besan al «Señor» y se marchan, sin participar plenamente en el ritual. El celebrante, como he dicho, es un seglar. A lo largo de toda la celebración permanece de rodillas, dirigiendo el rosario, muy entonado y con mucha unción. Las demás personas van respondiendo. Se canta, se pide por los difuntos. Terminado el rosario se recitan una serie de oraciones, tras las cuales, el grupo de «dirigentes» hace su propaganda invitando a venir todos los viernes.

Digamos algo del perfil de los devotos del «Señor» del cementerio. Pude observar que se trata de personas de clase media baja, baja o muy baja. Gente sencilla, con poca instrucción o casi analfabeta y muy crédula. Son muy tradicionales y de ninguna manera bien integrados en el ambiente social, cultural y político de la época moderna. Su vida transcurre en el ámbito individual, familiar o, a lo sumo, vecinal. La mayoría están por encima de los cuarenta y cinco años y son en su mayoría mujeres. Los jóvenes nos decían que no iban porque les parecía una forma de religiosidad desfasada o tradicional, que no les decía nada, que lo veían propio de la gente mayor y que, además, eran incrédulos y escépticos en lo referente a los milagros.

Tienen un concepto del mundo pesimista y caótico. Para ellos el hombre está plagado y asediado de males de todo género, de los cuales no puede liberarse por sí mismo. Sólo puede hacerlo si cuenta con la fuerza de lo divino, presente en algunos objetos, lugares, tiempos y personas. La experiencia del dolor y del mal en sí mismos y en los demás que les rodean es fuerte y general. Están desilusionados de la vida. La vida es una tragedia. Son pesimistas y escépticos respecto a la política (como capacidad del hombre de influir y mejorar la historia y la sociedad) y respecto a las soluciones de la tecnología humana. Por eso se refugian en una religión, cuyo objetivo primero es el solucionar por el milagro o el favor estos males individuales y sociales, físicos y psíquicos, temporales y eternos. De aquí que las promesas y exvotos, que suponen un intercambio comercial con lo sagrado sean el rasgo más sobresaliente.

Hay que señalar también que esta experiencia se vive a un nivel individualista, incluso en el ritual colectivo de los viernes. Lo importante para los devotos es el intercambio de cada individuo con lo sagrado --la imagen-- cara a solucionar sus problemas. El estar juntos rezando se hace porque da eficacia para conseguir los favores. Pero la visita al «Señor» del cementerio no genera un sentido de pertenencia a un grupo ni una solidaridad con los otros, ni un compromiso histórico en la solución de los

problemas. Sólomente se agradece algo en tanto se ha obtenido una contrapartida o se espera obtener. Y si no se ha conseguido se da el enfado del fiel. He escuchado frases como ésta: «Me voy a pelear con el 'Señor'... con lo que he hecho y no me ha concedido el favor».

Digamos, para terminar esta presentación, que las relaciones de esta práctica religiosa con la iglesia oficial son de desconocimiento o de cierta desconfianza. Éstas son las conclusiones que he sacado de mi observación de la realidad o de las conversaciones con la gente o con el capellán del cementerio.

Fray Leopoldo

Fray Leopoldo, fraile capuchino nacido en Alpendeire (Málaga), el 4 de junio de 1864, murió en Granada el 9 de febrero de 1956, con fama de santidad, después de pasar más de medio siglo como limosnero de su convento de Granada, recogiendo dinero y todo tipo de cosas y repartiendo lo que recogía, por los pueblos y barrios de Granada, junto con sus oraciones, consejos y consuelo. Su muerte, según cuentan los que la presenciaron y que aún viven, constituyó un acontecimiento local. Hubo que reponerle el cordón y el hábito de franciscano varias veces porque la gente le cortaba el hábito a pedazos. Se enterró en el cementerio de Granada, pero dos años más tarde (1958) se trasladaron sus restos a la antigua iglesia del convento de los capuchinos, y, posteriormente, en 1969 a la cripta de la nueva iglesia donde descansan hoy en un mausoleo de mármol. Éste es el centro de peregrinación todos los días nueve de cada mes (fray Ángel de León).

Y ¿qué ocurre cada día nueve en la tumba de fray Leopoldo? Ya desde la seis de la mañana se observa en torno a la iglesia un movimiento de vendedores ambulantes que van instalándose en las inmediaciones. Sobre las siete y media de la mañana empieza a llegar la gente. A las ocho se celebra una misa en la cripta; prácticamente todas las personas que asisten echan dinero en el cesto en el momento de la colecta. Se acerca mucha gente a comulgar. La cripta estará ininterrumpidamente abierta al público hasta las ocho de la noche. Ésta será la única misa celebrada en la cripta. Sin embargo, arriba, en la iglesia, habrá misas a lo largo del día, así como una inmensa actividad de confesiones a las que acuden los devotos antes o después de pasar por la tumba.

El desfile ritual ante la tumba comienza inmediatamente después de la misa de ocho. No parará hasta las ocho de la tarde. Los momentos de mayor afluencia serán de las diez a las catorce horas, por la mañana, y de las seis a las ocho, por la tarde. Pero, incluso en los momentos de más calma, la tumba no se quedará sola ni un solo momento.

La afluencia es tan numerosa y masiva en algunos momentos que los padres capuchinos han decidido tener durante todo el día a dos agentes de seguridad, de la compañía SEVISE, que les cuestan por día 30.000 pesetas, y cuya función es controlar la entrada en la cripta, parando el paso de gente cuando ya hay un grupo suficiente abajo en la tumba y acelerando el paso de la gente por la tumba ya que tienden a quedarse inmóviles ante ella. Preguntados dichos agentes sobre el por qué de su presencia, nos daban dos razones: la aglomeración de gente que puede ser peligrosa y, además, el gran movimiento de dinero que hay, ya que, como veremos más adelante, la gente viene a pagar favores o promesas en alguno de los buzones o cepillos que, según mi observación y la opinión de los vendedores ambulantes de alrededor de la iglesia, «deben llenarse varias veces al día».

Entre los devotos que acuden hay una notable predominancia de mujeres que rondan los 50 años. La clase social que acude es la media baja y la baja, con un nivel de instrucción bajo también y un predominio de zonas rurales o urbanas de procedencia rural, ubicadas hoy en los barrios periféricos de Granada. Nos contaba un conductor de autobús de Las Gabias (pueblo a unos 5 kms de Granada capital) que se notaba muy bien cuando era el día 9 de cada mes por el incremento de personas que tomaban el autobús para venir a fray Leopoldo.

Cada día nueve se ven aparcados en los alrededores de los jardines del Triunfo, donde está ubicada la iglesia de los capuchinos, varios autobuses de «forasteros» venidos de Málaga, Córdoba, Jaén u otras provincias de Andalucía. Son gente, normalmente mayor y ya jubilados, que vienen en excursión para todo el día, aprovechando para hacer un poco de turismo. En Vélez Málaga, por ejemplo, hay una empresa de autobuses que todos los días 9 ofrece un viaje a Granada, a fray Leopoldo, con comida

incluida, por un precio económico. No faltan en la peregrinación a fray Leopoldo hombres, maduros y jóvenes, chicas jóvenes e incluso niños. Pero resaltan como contrapunto a la mayoría; da la impresión de que no son ellos los «devotos» adecuados, e incluso desentona el verlos allí, y se sospecha (o puedo deducirlo por las entrevistas) que la razón de su presencia es la curiosidad o el acompañar a sus familiares o amigos.

El itinerario ritual que la mayoría de los devotos siguen, una vez llegados a la iglesia, es el siguiente. Tras haberse proveído de flores en alguno de los múltiples comerciantes que se han instalado en los alrededores, si no las traían ya de sus casas, comienzan poniéndose en la cola para entrar en la cripta. Esta cola será más o menos larga según sea la hora del día. Mientras hacen cola irán pasando ante los mendigos y tullidos que se han colocado estratégicamente para ser vistos de cerca, mientras con la mano y/o con la palabra piden una limosna. Casi la mitad de la gente suele dar algo a estos mendigos y tullidos. Ya en las escaleras que bajan a la cripta se encuentran los guardias de seguridad que van dejando bajar a la gente a la cripta. Se inicia lentamente el descenso de la escalera y pronto se divisa el santuario, tras una reja con un cristal que tiene un agujero para poder pasar la mano y tocar el sepulcro. A ambos lados de la reja hay dos buzones que explican el destino del dinero: el de la derecha dice: «Fray Leopoldo. Favores y proceso»; y el de la izquierda: «Obras sociales y de caridad». Algunos, nada más bajar la escalera, se paran ya en la reja y meten la mano por el agujero del cristal para *tocar* ya por primera vez el mármol de la tumba que van a visitar enseguida. Casi la mitad de la gente que desfila se para a echar dinero en el buzón de los «favores y procesos». La parada siguiente es ante una hornacina donde hay una Inmaculada, exaltada en el cielo entre rayos, ángeles y flores. Esta hornacina tiene también un buzón con la recomendación de rezar tres avemarías que recuerdan el consejo y práctica del mismo fray Leopoldo, objetivo de la peregrinación. La gente, según recomienda el cartel de entrada «deposita las flores en unos recipientes de chapa, colocados en la baranda, para que la tumba de fray Leopoldo permanezca limpia y visible». Eso es lo que dice el cartel. El padre superior nos daba otra razón y era que, dado que fray Leopoldo no era todavía oficialmente santo ni beato declarado por la iglesia, no se le podía rendir culto, y el ofrecerle flores sería un signo de esto. Por esto, no se permite que haya flores sobre su tumba. Los frailes las recogen y las llevan al altar mayor donde está el sagrario.

El paso por la tumba se lleva a cabo con una flor en la mano; se va pasando lentamente, lo más lentamente posible, hasta el punto de que el guardián de seguridad o el hermano capuchino está allí para pedir a la gente que no se queden parados y que circulen. Mientras pasan la flor por la tumba, las personas van sumidas en actitud de concentración y de oración, musitando palabras en su interior. Siempre se ven algunas que no se contentan con el mero pasar y que buscan un contacto más prolongado, quedándose en uno de los extremos de la tumba, con la cabeza bien pegada al mármol, de pie o de rodillas, en actitud de oración.

Tras esta estación central, el rito ofrece otra parada a la salida de la cripta, todavía en la parte baja de la iglesia, ante un crucifijo colgado en la pared (que por cierto no tuvo nada que ver con la vida de fray Leopoldo). Los devotos se paran, lo miran en silencio mientras rezan, lo tocan con las manos, a veces obsesivamente, o le pasan algún objeto (generalmente un pañuelo o una flor) por los pies, piernas, cara o costado. Algunos devotos, tras tocar al Cristo, se pasan ese objeto por alguna parte de su cuerpo. En los pies del Cristo hay un lucernario donde la gente va dejando velas encendidas y una limosna en el buzón de «obras sociales». Tras esto, suben la escalera pausadamente para salir al porche de la iglesia. Gran parte de los devotos/peregrinos entran en ella, antes o después de la visita a la cripta para oír misa o confesar. Y tras esto, ya en la calle, viene el momento de comprar algún recuerdo de fray Leopoldo para ellos mismos o para regalar a otros. Esto lo hacen en alguno de los vendedores ambulantes que rodean la iglesia o en la tienda oficial llevada por los padres capuchinos que recientemente ha sido remodelada e incorporada a la cripta. Se puede terminar el itinerario ritual saliendo tras la visita al sepulcro hacia una ampliación que se ha hecho de la misma donde se ha instalado un pequeño museo recuerdo de fray Leopoldo (reconstrucción de su celda, exposición de algunos de los objetos que utilizó en su vida). En este salón donde están instaladas las vitrinas del museo están también las dependencias de la tienda con libros y recuerdos de fray Leopoldo.

La devoción a fray Leopoldo se concentra en el ritual de esta romería que acabo de describir, pero no se reduce a ella. Fray Leopoldo estará presente en las casas y en la vida de sus devotos, por las reliquias y estampas que la gente se lleva para sí y para otros y que, cuando llega la ocasión (generalmente en los apuros y necesidades de todo tipo) el recuerdo o la reliquia estará presente.

He venido observando este ritual y esta devoción a lo largo de quince años, desde 1980 hasta la actualidad. Puede decirse que se trata de una devoción que, lejos de extinguirse, sigue funcionando de la misma forma, con un incremento cuantitativo de los devotos y del aparato externo en su celebración. Los mecanismos de divulgación persisten: el testimonio personal de los devotos que pregonan los favores y atestiguan «lo milagroso que es fray Leopoldo», los *souvenirs* y reliquias y, sobre todo, el *Boletín de Favores* que lleva ya treinta y siete años publicándose en el convento de capuchinos de Granada, desde un año después de la muerte de fray Leopoldo. Consta de once páginas, dos de ellas para contar brevemente algunos favores, seis para dar los nombres de personas que «agradecen favores, que cumplen promesas o que imploran la intercesión del siervo de Dios» y tres para reseñar los nombres y apellidos de las personas que ayudan al Hogar Fray Leopoldo (donde se recogen actualmente 110 ancianos) y a las obras sociales (residencia para madres solteras y parroquia de Haza Grande).

De la lectura de los boletines y de las entrevistas que he hecho se puede concluir que en «este mercado de lo religioso» se intenta adquirir todo aquello que la existencia humana individual y social no puede obtener, dadas sus limitaciones, a nivel de salud, laboral, familiar y social. Todo lo que he dicho de los devotos del «Señor» del cementerio y de sus motivaciones habría que repetirlo aquí. De hecho, muchos de los entrevistados para el «Señor» del cementerio me contaron que eran también devotos de fray Leopoldo. Igualmente, serían aplicables aquí las categorías del intercambio contractual con lo sagrado.

El Cristo del Paño de Moclín

La tercera realidad religiosa que quiero presentar se sitúa en Moclín, un pueblecito de los Montes Occidentales de Granada, a 33 km de la capital. Moclín es centro administrativo de una serie de anejos (Tiena la Baja, Olivares, Puerto Lope, Tózar, Limones) que reúnen una población de 5.285 habitantes (en 1985). De origen musulmán, Moclín (Hisn-al-Moclín) significa «lugar de distrito». La primera vez que se hace alusión en la historia es entre 1280 y 1283. Se puede suponer que fue fundada hacia 1250, con el fin de defender el Reino de Granada de las tropas castellanas que se encontraban ya muy cerca de Alcalá la Real (Jaén). Es fácil imaginar por qué se escogió este lugar, ya que su situación es privilegiada y desde los escarpados montes de su accidentado terreno se domina un vasto y extenso territorio de las provincias de Granada y Jaén; todo ello hizo de Moclín, con su castillo, una fortaleza casi inexpugnable, lo que le valió el sobrenombre de «escudo del Reino de Granada», dado por los musulmanes a Moclín, según Antonio de Nebrija, cronista de los Reyes Católicos (Gálvez Parras y Salobreña García 1988). El 26 de junio de 1486, tras un asedio, Moclín se entrega a los Reyes Católicos. Hasta la toma de Granada continuará siendo una plaza de vital importancia, custodiándose los más valiosos rehenes al amparo de sus murallas; en el período comprendido entre 1486 y 1492 los Reyes Católicos, junto con la Corte de España, pasarían largas temporadas en este castillo.

La romería del «Cristo del Paño» se celebra en Moclín, el 5 de octubre, fecha que coincide con la feria y fiestas patronales del pueblo. Históricamente la romería está documentada desde el siglo XVIII. Hay que suponer su existencia, pues, antes del siglo XVIII, aunque no desde el tiempo de los Reyes Católicos. No nos podemos remontar mucho tiempo atrás, porque los libros que podían documentarnos desaparecieron, se quemaron o fueron robados.

Según una nota histórica impresa en el año 1761 y reimpresa en el 1900, el cuadro del Cristo que es el centro de la romería (de dimensiones de 2,64 m de alto por 2,21 m de ancho) fue utilizado como estandarte de guerra, debido a que resultaba cómodo de enrollar. Una vez conquistado Moclín, en 1486, fue regalado al pueblo por los Reyes Católicos. El lienzo representa al Nazareno con la cruz al hombro en ademán de caída, viéndose en el trasfondo el pueblo y el castillo de Moclín. La imagen del Cristo lleva siendo venerada en la iglesia de Moclín desde su construcción en los primeros años del siglo XVI; su culto, sin embargo, no llegaría a hacerse verdaderamente popular, ni ser objeto de la visita de numerosos forasteros como en la actualidad hasta bien entrado el siglo XVII; según la tradición más antigua, que se conserva y se transmite de padres a hijos, «hallándose esta imagen sin todo el culto que era debido, con ocasión de haberla sacado para limpiarla, habiéndola lavado con agua y un lienzo, la pusieron a que se enjugase al sol; el sacristán de la iglesia, de cuyo nombre no ha quedado memoria, que se hallaba con la vista tan empañada de nubes (cataratas) que casi estaba ciego, llevado de un extraordinario fervor de devoción e interior impulso, llegó a besar el pie de la Sagrada Imagen, y, sin pensarlo, se halló de repente

sano del 'pañó' y con la vista clara y perfecta» (Gálvez y Salobreña 1988: 167). De aquí viene, pues, el nombre dado al Cristo, debido a esta enfermedad a la que vulgarmente se le denominaba «pañó». Después vendría la mitificación y la devoción popular que ha implantado la creencia de que el cuadro, con sólo tocarlo proporciona la salud. La gente pasa un paño por el cuadro, como el sacristán que lo limpió, y el cuadro adquiere --según la convicción de la gente-- propiedades curativas. En 1695 se constituye la Santa Hermandad del Santo Cristo del Paño, que es reconocida por el arzobispo de Granada, y, desde entonces, la imagen es honrada cada año en el mes de octubre, el día 5, con una misa y solemne procesión que baja desde lo alto de la iglesia hasta las calles del pueblo.

A partir del primer milagro atribuido al Cristo del Paño, surgió entre los vecinos de los alrededores la costumbre de la romería. Los romeros procedían en su mayor parte de las provincias de Jaén, Córdoba y Granada. El día 4, víspera de la fiesta, iban llegando las carretas y esta llegada era esperada por la población. Ante la incapacidad de albergarse todos en el pueblo, la mayoría de los romeros pasaba la noche en el campo, mientras duraba su estancia allí. Las eras y alrededores de Moclín eran poblados por multitud de personas acampadas; se podían ver, asimismo, muchos tenderetes de vendedores de variados productos propios de la estación, como melones, castañas, etc. Se producía durante estos días la feria de ganado, siendo la de Moclín una de las de mayor importancia de la zona; en ella se intercambiaban, compraban o vendían toda clase de animales, dándose cita en estos días ganaderos, agricultores y tratantes de ganado de la comarca y alrededores.

Según sigue contando la tradición, la procesión empezaba con la salida del cuadro del santuario, que se halla en la cima de la colina; a lo largo del recorrido no faltaban los tullidos y mendigos, que obtenían interesantes beneficios gracias a los fervorosos devotos; durante todo el trayecto iba girándose el cuadro --según dicen-- para que pudiese ser visto por todo el mundo allí concentrado. No faltaba en las conversaciones el relatar los milagros y favores recibidos. Gran parte de los peregrinos venían a cumplir promesas de forma variada. Los había que subían la empinada cuesta hacia el santuario de rodillas, descalzos, brazos en cruz, de rodillas con algún pequeño en brazos, etc. En la guerra civil, el cuadro es trasladado a la capital con objeto de defenderlo de los posibles destrozos. Allí se restauró y se devolvió, en 1939, de nuevo a Moclín. El cuadro fue recibido por el pueblo con un exceso de fervor ya que se empeñaron en desliar el cuadro recientemente retocado y llevarlo en procesión a pesar de la lluvia hasta el santuario. El cuadro se deterioró. Tras la guerra civil se celebraron las primeras fiestas en honor del Cristo del Paño el 5 de octubre. Asistieron todas las autoridades granadinas y una gran afluencia de peregrinos.

Sobre Moclín y su romería se ha escrito bastante, tanto a favor como en contra, siendo dos principalmente los temas más debatidos en su leyenda negra: la cuestión del desenfreno sexual y el negocio que se monta en torno a la romería. Sobre el primer punto la tradición referente a los milagros del Cristo privilegió el de que el Cristo era la panacea y remedio para la esterilidad femenina. A esto se añadía el que la romería era punto de cita de las prostitutas y una ocasión de desenfado sexual propia de las romerías y que buscaba amparo en la acampada nocturna. Quizá quien más contribuyó a divulgar esta forma de proporcionar fecundidad a las mujeres fue Federico García Lorca, el cual no cabe duda de que fue en esta romería donde se inspiró para escribir varias escenas de su tragedia rural andaluza *Yerma*, una de las piezas más relevantes de su producción teatral.

Si vienes a la romería
a pedir que tu vientre se abra
no te pongas un velo de luto
sino dulce camisa de Holanda.
Vete sola detrás de los muros
donde están las higueras cerradas
y soporta mi cuerpo de tierra
blanco hasta el gemido del habla»
(F. García Lorca, *Yerma*)

Otro autor granadino, Martín Recuerda, también se inspiró en esta romería para su obra dramática *El Cristo*. Su representación estuvo prohibida y todavía hoy causa la irritación de los habitantes de Moclín, al hacer una crítica dura de sus tradiciones.

También conviene recordar otro dato histórico que matiza la realidad actual de la romería. Por los años

1950, el lienzo sufrió los daños de un sacerdote de la parroquia, José López Vallecillo, quien lo rajó una noche, arrojándole además un cubo de cal dando como razón los abusos y los negocios fraudulentos que los forasteros cometían el día del Santo Cristo. Estas polémicas llevaron al arzobispo de Granada a prohibir la procesión durante casi catorce años (desde 1957 a 1971). En 1971, el pueblo de Moclín, desobedeciendo la prohibición arzobispal de la salida del Santo Cristo, celebró el 5 de octubre la procesión, en contra de la voluntad del párroco y sin que éste asistiera a ella. Los actos transcurrieron en orden; se paseó el cuadro en procesión por el recorrido tradicional, y, al final, fue devuelto y colocado en su lugar ordinario. Desde entonces, cada 5 de octubre se ha vuelto a seguir celebrando la romería sin interrupción. Los modernos medios de comunicación han cambiado un poco la fisonomía de la romería. Ya no se acampa mayoritariamente durante uno o dos días. La gente llega en coches o autobuses y no en carretas como antes. Pasan el día y se van al atardecer. Aunque se celebran las fiestas patronales, la feria de ganado no se celebra por haber cambiado las circunstancias tecnoeconómicas. Sin embargo el número de visitantes forasteros ha aumentado. Estuve en Moclín en 1974 y he vuelto en 1989, para participar y observar la fiesta. El aumento de visitantes ha sido muy considerable. Es impresionante el constatar cómo en un día laborable (era un jueves), en un pequeño poblado perdido en los Montes Occidentales, pueden aparcarse más de doscientos autobuses y casi mil coches, con una muchedumbre inmensa de personas conviviendo en un espacio reducido.

Durante toda una mañana y una tarde van moviéndose todos, entre chiringuitos, puestos de recordatorios del Cristo del Paño, de otros curanderos y santos (Virgen de las Angustias de Granada, Virgen de la Cabeza de Andújar, fray Leopoldo, *santo* Custodio y *santo* Manuel), y la procesión del inmenso cuadro del Cristo del Paño que baja del castillo y se pasea por el pueblo, entre un espeso olor a cera y sudor humano. Lo demás de la tradición se sigue realizando de manera parecida a lo descrito anteriormente. Siguen presentes los mendigos, tullidos y niños en la miseria y abandono. Se siguen viendo las promesas que se cumplen: gente descalza que viene andando de lejos o que acompaña durante todo el recorrido de la procesión, personas que suben de rodillas la cuesta que va a la iglesia. Hay que resaltar que hay muchas velas y flores que se ofrecen. Para las velas, dado que es imposible quemarlas en el interior de la iglesia, se ha instalado en los alrededores de la ermita un crematorio donde se echan las velas originando un inmenso fuego y humareda. También aquí es claro que la gente viene buscando la solución a una serie de necesidades en un contacto con lo sagrado bajo forma de contrato interesado. El contacto con lo sagrado por el tacto es algo importante. Se ven a muchas personas que quieren tocar el cuadro, o que suben a los niños para que lo toquen o pasan por él prendas de vestir o pañuelos. Pude observar cómo se dedicaban a esta tarea algunos de los que se encontraban más cerca del cuadro recibiendo los niños o los objetos de la gente.

En la actualidad hay un momento, que tiene lugar en la plaza del pueblo, que es esperado por todos y que es temido por el sacerdote, ya que se presta a la histeria colectiva. Se trata de lo siguiente: empiezan a girar el cuadro --lo mismo que cuenta la tradición que se hacía lo largo de la procesión «para que todos lo pudieran ver»-- de una manera frenética. Observando desde dentro el hecho tuve la sensación de que en la conciencia de los participantes éste era un momento de concentración del poder sagrado en que podría ocurrir el milagro. Este rito de las vueltas desenfrenadas lo repitieron también en la salida del pueblo. Parece ser que, efectivamente, estaba muy arraigado en la tradición y que se prestaba a los abusos y desenfrenos, porque en la actualidad ha quedado reducido a lo mínimo, pero se realiza y se vive con gran énfasis e intensidad.

La procesión va precedida de una misa de campaña en que el sacerdote, en este caso los sacerdotes, ya que hubo una concelebración de tres sacerdotes, colocados entre el cuadro y un altar en el porche de la iglesia, celebró una misa solemne ante toda una muchedumbre de romeros que aparentemente «soportaban» la liturgia oficial y esperaban que empezara la procesión. La homilía y alocuciones del sacerdote que presidía --el párroco del pueblo-- así como los avisos de algunos seglares que ayudaban al párroco en la organización de la procesión estaban llenas de prevenciones para que no se celebrara la procesión de forma inadecuada y para que no se diera pie a que los periodistas airearan la leyenda negra sobre el Cristo del Paño que --según ellos-- no es, al menos en la actualidad, una realidad.

Perfil de la religiosidad marginal

La comparación de los tres casos estudiados y presentados en resumen, con un deseo de buscar

parecidos y puntos de contacto, por encima de sus peculiaridades y diferencias, pienso que nos puede ayudar a aclarar cuáles serían los rasgos de esta forma de *religiosidad* que llamaré *marginal* y que podría agrupar en sí otros muchos fenómenos de la llamada religiosidad popular. Veamos estos rasgos que nos han llevado a tratar los tres fenómenos como pertenecientes a un tipo común.

1. Están unidos, ante todo y desde una perspectiva *emic*, por la relación que los mismos devotos establecen entre los tres casos presentados. En el «Señor» del cementerio, cuando entrevistaba a la gente, nos hacían ver que ellos eran también devotos de otros «santos», y nos citaban expresamente a fray Leopoldo, el Cristo de Moclín y otras devociones por el estilo. También en nuestras conversaciones con participantes en la romería del Cristo de Moclín pudimos constatar, a nivel *emic* y *etic*, la real conexión entre una serie de fenómenos religiosos que para estos devotos responderían de forma parecida a sus aspiraciones. Unos están refrendados y legitimados por la iglesia católica oficial, otros no (como es el caso de los *santos* Custodio y Manuel, por citar a los curanderos ya fallecidos de más devoción en esta zona).

2. En este sentido, llama la atención cómo en esta especie de *panteón* de esta forma de religiosidad, junto a la Virgen de las Angustias, la Virgen de la Cabeza de Andújar, el Cristo del Paño --que se encuentran dentro de las imágenes plenamente reconocidas y ortodoxas para la iglesia oficial-- entran también a formar parte de dicho panteón, con pleno derecho, personas que la iglesia católica los acoge como suyos y fomenta su conocimiento, aunque todavía no son santos canonizados, como sería el caso de fray Leopoldo; además, incluyen es este panteón, sin que esto les cause el menor problema, otras personas con carisma para las curaciones, no combativos de la fe cristiana e incluso inspirados en la religiosidad cristiana; por ello les llaman «santos» (Custodio y Manuel). La iglesia oficial ignorará a estos últimos o los considerará fuera de dicho panteón. Respecto a fray Leopoldo podríamos decir que lo considerará en los «márgenes», a las puertas del panteón. Sin embargo, para los devotos a los que me estoy refiriendo todas estas personas son santos, porque son muy milagrosos. He aquí el criterio primero de santidad que a ellos les vale. Se les denomina santos y se les considera con pleno derecho formando parte de su panteón. Creen que participan de lo sagrado y por ello acuden a ellos. El que la iglesia oficial no los tenga en cuenta o no los incluya en el panteón no les preocupa. Ellos seguirán con su panteón que, está claro, será heterodoxo y marginal.

3. Otro de los puntos de contacto viene de las motivaciones que mueven a los devotos. En los tres casos estudiados, la motivación primera es la búsqueda de solución a los problemas individuales y sociales. Se buscan los milagros y favores, y se cree que se pueden encontrar porque --según repiten incesantemente en los casos estudiados los devotos-- «son muy milagrosos». Se espera engrosar la lista de los muchos que se dice y se cuenta han recibido esos favores.

Además de las declaraciones de los participantes, desde una observación externa, los rasgos que más llaman la atención son la predominancia y abundancia de la miseria, limitaciones humanas. La que llevan dentro los devotos, que en muchas ocasiones son también portadores de las necesidades de familiares y amigos. Y, por fuera, las puertas de fray Leopoldo y las cuevas que suben al castillo de Moclín están llenas de tullidos, pobres y mendigos que piden ayuda material al grupo de peregrinos. Piden a los que quieren recibir, seguros de que recibirán, acudiendo a la religión y utilizando inconscientemente el chantaje de que para recibir hay que dar, según aclaró ya Marcel Mauss en su ensayo sobre el don (Mauss 1979:155,258).

4. El perfil socioeconómico y cultural de las personas es también coincidente en los tres casos. Lo califico de «marginal» porque se encuentra en los bordes o márgenes de un «centro» donde estarían los poderes, y que estaría compuesto por aquellos grupos sociales que tienen la riqueza de medios de producción, la información intelectual y técnica, el poder político y el prestigio social. A todos estos devotos les une, pues, el estar excluidos de estas fuentes de poder, por su sexo, su edad y sus condiciones socioeconómicas y de instrucción.

Efectivamente, la comparación nos lleva a ver que hay una predominancia de *mujeres*, que rondan como término medio los *cincuenta años*. Los devotos de esta religiosidad proceden de los cortijos, los pueblos pequeños o de los barrios --los cuales, en una gran parte, vivían en cortijos o en pueblos antes de la emigración a la ciudad--. El nivel de instrucción en muchos casos es muy bajo, cuando no es de analfabetismo. Diríamos que una característica común es el que se sitúan en un ámbito de marginalidad respecto a la racionalidad científico-técnica de la sociedad industrial y urbana. Intentan buscar soluciones

en el terreno de la magia y de la religión, sin creer demasiado en las soluciones que el progreso científico-técnico, concretamente las ciencias de la salud (medicina científica y psicología), o la política y el sindicalismo van ofreciendo. Y es que no es ése su mundo habitual sociocultural. Habría que hablar, pues, de un grupo situado religiosa, social y culturalmente en la marginalidad respecto a una cultura global dominante en la sociedad andaluza.

5. Dando un paso más, habría que resaltar --y éste es uno de los objetivos de este artículo-- el paralelismo existente entre la marginalidad socioeconómica y cultural y la misma marginalidad de estas formas religiosas. Se trata de personas no plenamente participantes en la sociedad, sin un cierto nivel de instrucción y sin una situación económica representativa y, por tanto, desprovistas de poder. La religiosidad reviste también una forma acorde con su situación sociocultural y tiene como finalidad el solucionar sus problemas, adaptándose así a la sociedad desde esta situación de marginalidad. Sus relaciones y su participación en la institución eclesiástica oficial --como hemos ido viendo en la presentación de cada caso-- es también desde el borde, desde el margen.

6. Si consideramos también el ritual mismo de estas formas de religiosidad, tanto desde lo que los participantes consideran importante como desde lo que se observa desde fuera, veremos que se trata de un ritual basado en un *contrato-intercambio con lo sagrado*. Esto es, desde una situación de necesidad (en la salud, estudios, trabajo, accidentes y todo tipo de problemas psicológicos, familiares y sociales) se acude al santo, prometiendo hacer o dar algo *si se consigue el milagro o el favor*. Ésta es la promesa que se cumple, normalmente, como pago de una deuda. También suele funcionar una forma de captar la benevolencia del santo «encomendándole» sus necesidades y las de su familia, poniéndolo de su parte o ganándose lo con la *ofrenda y el sacrificio*. *Las promesas y las ofrendas* son los elementos más llamativos en estos tres casos y en este tipo de religiosidad. Las velas y las flores invaden los recintos sagrados. En Moclín, tienen delimitado ese día un «espacio crematorio» donde la cera arde, no vela a vela sino en una hoguera gigante, donde se echan las velas en montón. En fray Leopoldo, llega un momento en que las flores no caben en los recipientes preparados para el particular y cada cierto tiempo, un fraile capuchino las va retirando. En los tres casos también corre el dinero. Hay cepos o bandejas para echarlo. Los que lo recogen son, normalmente, los cuidadores del santo (la iglesia oficial y Manuel, el que hace de sacristán del cementerio). El dinero también circula dándolo a los mendigos.

Llaman también la atención, como dato externo del ritual, al que los devotos dan mucha importancia, los sacrificios que la gente ofrece. Se ve mucha gente descalza que sube por las cuestas del castillo de Moclín y que viene incluso de lejos. Alguna vez he observado el que hay gente que sube la cuesta de rodillas. Durante la procesión también se ve gente descalza o con algún niño en brazos durante todo el recorrido. Los devotos han llegado a tipificar de alguna manera estos *sacrificios corporales* que se suelen ofrecer en las promesas. Hay muchas otras prácticas religiosas en que afloran estos elementos rituales que voy analizando como característicos de esta religiosidad: por ejemplo, en las procesiones de los patronos de los pueblos de la provincia de Granada, se pueden ver estos mismos elementos (flores, velas, dinero y descalcez son monedas de cambio con lo sagrado). Se espera recibir la solución a los problemas, solución que la gente llama «milagro» o «favor».

El contrato tiene lugar en el *espacio* del ritual (cementerio, tumba de fray Leopoldo y castillo de Moclín), que es vivido como espacio sagrado, cargado de poder, ese poder que no se tiene fuera de estos recintos, en la experiencia social cotidiana. En este espacio extraordinario se busca este poder. Igualmente el contrato se establece en un *tiempo* extraordinario, que tendría también valencias sagradas. El ritmo temporal de los tres casos analizados es diferente: semanal («Señor» del cementerio), mensual (fray Leopoldo) y anual (Moclín). A menor frecuencia de celebración mayor es la intensidad de concentración individual y social. Por eso, en el Cristo de Moclín la intensidad es la máxima de los fenómenos presentados. Para estos devotos el día del Santo Cristo se paralizan todas las actividades ordinarias. El día 5 de octubre hay que estar en Moclín porque hay transacciones de las que dependen para esta gente asuntos decisivos en la vida, la salud, el trabajo y el bienestar general.

Por último, en ese espacio y tiempo sagrados, tiene lugar un ritual en el que propiamente toma valor este contrato. El ritual es variado en cada caso: la procesión que baja el Cristo del Paño desde el santuario del castillo hasta el pueblo, las oraciones ante la tumba del «Señor» del cementerio, o el desfile ante la tumba de fray Leopoldo. La mera presencia en el ritual daría firmeza al contrato. Pero, con frecuencia, los devotos confirman individualmente este contrato, realizado en el grupo, con un contacto personal con lo sagrado. Se toca el cuadro del Cristo, la tumba del fray Leopoldo o la estatua del «Señor» del cementerio

o con la mano o con un objeto que después se llevará consigo a casa o se regalará a personas que no pudieron venir. Con frecuencia, ese contacto se localiza en partes del cuerpo que están enfermas o débiles, por el intermedio de objetos que han tocado lo sagrado (pañuelos o flores con las que se tocan ojos, brazos, espalda, pecho, etc.).

7. Quiero insistir en otro rasgo que perfila a estos devotos y que consiste en su marginalidad respecto a la institución eclesial clerical. Me baso en lo observado y escuchado en entrevistas con ellos y con representantes de los clérigos presentes en el cementerio (capellán), en fray Leopoldo (superior y frailes capuchinos) y párroco de Moclín.

Este tipo de religiosidad está considerado por los clérigos como complejo ya que --según ellos-- posee una gran carga de alienaciones. Se tiene prevención y desconfianza y hay un intento continuo de tirar de esa religiosidad desde la marginalidad hacia el centro de la ortodoxia (formas oficiales de religiosidad). El capellán del cementerio dice que él los viernes está en el cementerio y celebra una misa para darles la oportunidad de que acudan a la misa que, para él, sí sería una forma aceptable de religiosidad. De hecho, muchos devotos compaginan *su* forma de religiosidad con la oficial. Igual pasa en los otros dos casos estudiados. Lo que ocurre es que lo aceptan como cierta imposición y como una negociación con la jerarquía eclesial, ya que necesitan de su legitimación. También ocurre que participan en la religiosidad oficial «a su estilo», dándose en muchos casos un auténtico sincretismo. Pero el capellán nos dice que él nunca se acerca por la tumba del «Señor»: «Con mi actitud de indiferencia hago ver a la gente que eso no es tan importante (se refiere a su devoción al «Señor») y que hay cosas mucho más importantes. Que vean que el sacerdote nunca se acerca por allí». En el caso de fray Leopoldo o del Cristo del Paño, también es clara esta postura de consideración de práctica católica marginada, desviada o, por lo menos, peligrosa de desvío. La jerarquía los acoge como rituales sancionados y presididos por ella, pero su legitimación lleva siempre consigo una continua reserva y prevención. De hecho, el Cristo de Moclín estuvo sin salir a la calle catorce años, como ya he dicho. Hoy en día, se procura insistir en que «no se viva como un rito pagano», que no se pueda criticar por los medios de comunicación como una práctica supersticiosa. Pude observar cómo el cura controló el desarrollo de la procesión desde la salida hasta la entrada, ayudado intensamente por algunos seglares de la hermandad, que se veían entre dos fuegos: las exigencias del cura de control y los deseos de los devotos de dar rienda suelta al fervor en los momentos cumbres de las vueltas. Se temía --y esto había sido criticado por periodistas de la prensa provincial-- el que se desbocara la gente en el momento en que en la plaza del pueblo y en una especie de éxtasis y compulsión colectiva le dan vueltas al Cristo y también al final de la procesión, cuando se lanzan todos a la vez, violenta y desordenadamente, a quitarle al cuadro las flores que ha llevado en la procesión. En el caso de fray Leopoldo, también se parte de la marginalidad, porque la gente considera a fray Leopoldo como santo o como el que hace el milagro directamente. Y, tanto el *Boletín de Favores* como las homilias de las misas y el discurso de los frailes cuando los he entrevistado tratan constantemente sobre la ortodoxia: la gente --dicen-- tiene que comprender que fray Leopoldo todavía no ha sido declarado santo; por eso no se permite que se le pongan velas ni flores sobre su misma tumba y el fraile guardián se las va llevando continuamente al sagrario; se repite hasta la saciedad que no es fray Leopoldo quien hace el milagro o concede el favor sino que «intercede» y es Dios quien actúa.

En este tipo de religiosidad que estoy intentando caracterizar coexisten, pues, dos formas de religiosidad propias de dos grupos diferentes: un grupo desprovisto de poder social y religioso, y otro detentador del poder religioso y en alianza o relación con los poderes sociales, al menos como interlocutor. Esta coexistencia de formas religiosas toma forma de amalgama en donde se pueden distinguir claramente la procedencia. Aunque estas formas están dominadas por el grupo de los sin poder, sin embargo el poder clerical no pierde sus pretensiones de dominio. Pero hay que hacer notar que también en el desarrollo de rituales religiosos oficiales a los que asiste este grupo de marginales (por ejemplo, alguno de los sacramentos ligados al ciclo vital) se da esta amalgama o sincretismo, en que los significantes (objetos, palabras, personas, lugares, etc.) religiosos son interpretados y utilizados de forma diferente a la que sería el deseo de los responsables del culto oficial. Estos devotos que estoy llamando «marginales», cuando intervienen en actos religiosos organizados y dirigidos por la iglesia oficial, logran introducir sus mecanismos de «contrato interesado con lo sagrado». El sincretismo o camuflaje ritual es la defensa que tienen los desprovistos de poder religioso para poder llevar adelante sus intereses y los rituales que los propician. Bajo capa de participar en una religiosidad racional e ilustrada de los clérigos, se vive en realidad un funcionamiento mágico-religioso. Una simple visita a una iglesia, observando las imágenes y la decoración, o la asistencia a un ritual oficial nos confirmaría lo dicho. Se pueden constatar dos tipos de

realidades y acciones: unas explícitas y en primer plano y otras escondidas y en segundo plano. Pero lo curioso es que el uso que estos devotos hacen de la religiosidad oficial es de tal forma que el centro de atención no está en el altar mayor, allí donde los clérigos ponen lo importante (el Cristo crucificado o el sagrario) sino, probablemente, en una capilla lateral escondida, que la vemos llena de flores, de velas y de exvotos. En fray Leopoldo, el centro de atención es la cripta, aunque se pretende llevar a la gente a las misas de la iglesia principal. Igualmente, en el ritual que se celebra, lo importante es ese intercambio contractual que se fragua en las conciencias de la gente que busca solución y ofrece algo a cambio (promesas). El sincretismo en este caso como en el de las colonizaciones o conquistas desde la guerra o el poder es el mecanismo de defensa de los grupos dominados para mantener su cultura encubiertamente. Ante una agresión sociocultural y religiosa se establecen estas soluciones compensatorias, para no anular la propia realidad. En este sentido se llevaría a cabo un contrapoder para dar salida a búsquedas religiosas más de tipo mágico-mesiánico. Reinterpretan y toman de lo oficial lo que les interesa. Practican los sacramentos de la iglesia no como sacramentos de identidad cristiana eclesiástica sino como ritos de paso en las crisis vitales, que afirman una identidad cultural.

Bibliografía citada

Briones Gómez, Rafael

1982 «El 'Señor' del cementerio de Granada», *Gazeta de Antropología*, nº 1: 25-33.

1990 «La romería de los favores: el día nueve en fray Leopoldo», *Gazeta de Antropología*, nº 7: 75-83.

Gálvez Parras, M. Enriqueta (y J. Salobreña García)

1988 *Montes Occidentales de Granada*. Granada, Diputación Provincial de Granada.

Gómez García, Pedro

1989 «Avatares del mesianismo en la religión popular andaluza», en Álvarez Santaló (y otros): *La religiosidad popular. I: Antropología e historia*. Barcelona, Anthropos.

1990 «Mutaciones simbólicas y entorno práctico», *Gazeta de Antropología*, nº 7: 31-41.

León, fray Ángel de

1986 *Mendigo por Dios. Vida de fray Leopoldo de Alpandeire*. Granada, Vicepostulación de Fray Leopoldo.

Mauss, Marcel

1979 *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos: 155-258.