

Este es el primer libro de la colección Andalucía XXI (Antropología). Es un ensayo que estudia los errores y mitos en torno a la globalización actual, profundiza en ésta y analiza sus efectos sobre la identidad andaluza.

El autor sostiene que el Mercado es, hoy, el sacro central y, por ello, su lógica invade todos los territorios del planeta y todas las dimensiones de la vida social. Para oponerse a su dinámica destructora, la cultura andaluza posee potencialidades que pueden convertirla en importante eje de resistencia, siempre que los andaluces consigan reapropiarse de su memoria colectiva, activar la significación comunitaria de sus expresiones culturales y abrirse a la interculturalidad. En el epílogo se realizan algunas consideraciones sobre el movimiento anti-globalización que, sin duda, levantarán polémica.

ISBN 84-95118-59-9



9 788495 118592



LA GLOBALIZACIÓN Y ANDALUCÍA Entre el mercado y la identidad

ISIDORO MORENO

ANDALUCÍA XXI

# LA GLOBALIZACIÓN Y ANDALUCÍA. Entre el mercado y la identidad

ISIDORO MORENO

**MERCADLUM**  
EDICIÓN Y COMUNICACIÓN

ANDALUCÍA XXI

LA GLOBALIZACIÓN Y ANDALUCÍA  
ENTRE EL MERCADO Y LA IDENTIDAD

ISIDORO MORENO





Colección: ANDALUCÍA XXI

Series: Antropología - Director Isidoro Moreno  
Economía - Director Manuel Delgado  
Sociología - Directora Lina Gavira

Reservados todos los derechos. El contenido de esta publicación no puede ser reproducido, ni en todo ni en parte, ni transmitido, ni registrado por ningún sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sin el permiso previo, por escrito de MERGABLUM. Edición y Comunicación, S.L.

© Isidoro Moreno, 2002

© MERGABLUM. Edición y Comunicación, S.L., 2002  
Dr. Escobar Delmás, 1 Bajo  
Telf. 95 465 67 52. 41018 SEVILLA  
mergablum@minervasl.com

Imprime: MINERVA. Artes Gráficas  
Enramadilla, 23. 41018 SEVILLA

Depósito Legal: SE-2042-2002  
ISBN: 84-95118-59-9

A los hombres y mujeres que lucharon anónimamente contra todas las globalizaciones en cualquier tiempo y en cualquier país.

A los pueblos que convirtieron sus culturas en identidades-resistencia, y ahora luchan por transformarlas en identidades-proyecto.

A quienes mantienen la *tenue tradición*—como la definiría mi recordado maestro, José Alcina— de defensa de Andalucía como país y como pueblo, abierto y multicultural.

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	15
PARTE I. GLOBALIZACIÓN, MERCADO E IDENTIDAD ANDALUZA	
CAPÍTULO 1. REALIDADES Y MITOS SOBRE LA GLOBALIZACIÓN .....	23
Confusiones y errores sobre la globalización.....	23
Mundialización no equivale a globalización.....	26
Las ideologías de la Modernidad y su quiebra.....	27
Características y consecuencias de la lógica de la globalización..	36
Lógica del Mercado, exclusión social y pensamiento único.....	47
La imposible «excepción cultural» .....	51
CAPÍTULO 2. ANDALUCÍA EN LA ENCRUCIJADA DE EUROPA Y DEL MUNDO.....	55
Del entusiasmo autonómico al desencanto.....	55
Europa en la crisis civilizatoria.....	59
El papel adjudicado a Andalucía y las opciones de futuro.....	64
Cultura, desarrollo e identidad.....	67
La reapropiación de la identidad cultural.....	73



## PARTE II. MIXTIFICACIONES Y REAPROPIACIÓN DE LA IDENTIDAD HISTÓRICA

CAPÍTULO 3. ANDALUCÍA, EL NACIONALISMO ESPAÑOL Y AMÉRICA: LAS CELEBRACIONES DEL 92.....	81
1992: año de conmemoraciones y silencio.....	81
Andalucía en la «Reconquista» y el «Descubrimiento».....	83
La inexistencia de conmemoraciones durante la época colonial..	85
El IV Centenario, primera conmemoración. Sin imperio colonial y con crisis de estado.....	87
La Exposición Ibero-Americana de Sevilla de 1929.....	91
Franquismo e Hispanidad.....	96
El nuevo nacionalismo español, Andalucía y América: el V Centenario.....	99
CAPÍTULO 4. LA INVENCION DE LA TRADICIÓN: LAS FIESTAS CASTELLANAS.....	105
La Fiesta de «La Toma» en Granada.....	105
La supuesta tradición fernandina de Sevilla.....	108
La segunda <i>reconquista</i> de Granada.....	110
CAPÍTULO 5. LA HISTORIA SILENCIADA: LAS RAÍCES NEGRAS DE ANDALUCÍA.....	113
Los negros en la historia de Andalucía.....	113
La marca del cuerpo y la invención de la etnia negra.....	115
Esclavitud y proteccionismo caritativo.....	118
Racismo anti-negro en el <i>tablero de ajedrez</i> .....	122
De negros a «negritos».....	130
De «negritos» a delincuentes.....	133
Los nuevos negros andaluces.....	135

## PARTE III. LAS EXPRESIONES CULTURALES ENTRE EL VALOR DE USO IDENTITARIO Y EL VALOR DE MERCADO

CAPÍTULO 6. EL FLAMENCO, ¿DE MARCADOR DE IDENTIDAD MIXTIFICADO A CULTURA DE RESISTENCIA?.....	143
El «descubrimiento» del flamenco.....	143
Mixtificación y expolio.....	145
Los falsos problemas.....	146
¿Expresión específicamente andaluza o genéricamente española?..	156
La <i>glocalización</i> del flamenco.....	157
El flamenco como cultura de resistencia a la globalización.....	159

CAPÍTULO 7. LAS FIESTAS POPULARES ENTRE EL PODER, LA IDENTIDAD Y EL MERCADO.....	163
El estudio antropológico de las fiestas.....	163
Sobre la «tradición» y el auge de los rituales festivos.....	165
Modernidad, identidades colectivas y fiestas.....	167
El ámbito de la «religiosidad popular»: aceptación del poder y resistencia al poder.....	169
Poderes, ideologías e identidades colectivas.....	174
La globalización de las fiestas: mercantilización y desvertebración social.....	176
En la encrucijada.....	179

## PARTE IV. GLOCALIZACIÓN, MULTICULTURALISMO E IDENTIDAD ANDALUZA

CAPÍTULO 8. MULTICULTURALISMO, CIUDADANÍA, MIGRACIONES Y DERECHOS HUMANOS.....	183
Las definiciones occidentales de la «otredad» como instrumento de exclusión.....	183
El concepto de ciudadanía y la anulación de los derechos colectivos.....	186
Los movimientos de reafirmación etno-nacional.....	192
Migraciones, multiculturalismo y construcción de Europa.....	194
El horizonte de la interculturalidad.....	198
Los sucesos racistas de El Ejido y la ofensiva contra el multiculturalismo.....	201
CAPÍTULO 9. LA IDENTIDAD ANDALUZA EN LA GLOCALIZACIÓN.....	207
Globalización: la violencia sagrada del Mercado.....	207
Localización: el poder de las identidades.....	210
Globalismo, discurso de la modernización e identidad andaluza	215
La cultura andaluza como eje de identidad-resistencia.....	217
Cultura andaluza, multiculturalismo e interculturalidad: hacia una identidad-proyecto.....	225
EPÍLOGO	
LOS MOVIMIENTOS ANTI-GLOBALIZACIÓN (BRÚJULA NECESARIA PARA HACER POSIBLE OTROS MUNDOS).....	229
BIBLIOGRAFÍA.....	239

PRÓLOGO

---



La globalización, entendida como proyecto totalitario para imponer en todos los confines del planeta y en todas las dimensiones de la vida social un único modelo ideológico económico y político, presentado como *inevitable*, no es un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad. Con aspiración globalizadora ha habido, al menos, tres intentos anteriores; todos ellos procedentes de un mismo ámbito, Europa, y todos ellos dentro del proceso de mundialización —de interdependencia desigualitaria creciente— que ha caracterizado a los últimos quinientos años. Cada uno de estos intentos globalizadores ha tenido una lógica distinta; una lógica generada en una dimensión del sistema sociocultural, como resultado de la conversión en Absoluto Social, en *sacro*, de una idea-fuerza que ha desbordado su dimensión originaria para expandirse a todas las demás dimensiones, además de plantearse como *necesaria* para toda la humanidad.

Antes del comienzo de la *Edad Moderna* y del colonialismo europeo no hubo intentos de globalización ni medios para ello. Quienes consideran que lo fueron los Imperios antiguos se equivocan, porque no hubo en ellos la voluntad de homogeneizar en un modelo único —económico, social, político y cultural— a todos los territorios y pueblos dominados. Se buscó y, por más o menos tiempo, fue conseguido, controlar políticamente incluso muy amplios territorios, como en el caso del imperio romano, de algunos imperios orientales y, más recientemente, del imperio turco, pero

ello no significó aspirar a imponer un único sistema económico, una única religión, unas mismas costumbres y ni siquiera destruir las instituciones políticas de cada pueblo dominado en tanto no entraran en contradicción con la organización imperial. La heterogeneidad cultural fue la norma aunque, sin duda, la cultura y las instituciones de la sociedad dominante estuvieran en un lugar hegemónico. Pero nada más lejos de la realidad que el supuesto objetivo de extender un modelo cultural único.

La primera de las ofensivas globalizadoras tuvo como base la religión, concretamente las religiones monoteístas construidas sobre la idea de *revelación de la verdad* por parte de Dios —directamente o a través de sus intermediarios: profetas, evangelistas u otros. Cuando las instituciones religiosas estuvieron estrechamente imbricadas, o mejor fusionadas, con las instituciones políticas, y estas tuvieron intereses expansivos, desplegaron, apoyadas en el poder del estado, una intensa actividad misionera, por medios pacíficos, violentos o una combinación de ambos, con el objetivo de convertir a *la verdad revelada* a todos los hombres (y mujeres) de todos los rincones del mundo. En especial el cristianismo, en sus diversas versiones e iglesias, pero también el islamismo, adoptaron proyectos globalizadores en lo territorial y lo social: no sólo todos los pueblos del mundo debían ser convertidos a la única fe *verdadera*, sino también todas las esferas de la vida colectiva e individual debían responder a la lógica contenida en las respectivas religiones. Las doctrinas religiosas fueron interpretadas, o convertidas, en *pensamiento único* y su origen sobrenatural —la voluntad de Dios— constituía la prueba de su no cuestionabilidad. Quizá los mayores éxitos de globalización de la vida social, aunque no tanto de expansión territorial, sobre una base religiosa lo constituyan, por un lado, el calvinismo y, por otro, la aplicación de la *sharia*. En ambos casos, los preceptos divinos atraviesan todas las dimensiones de la vida colectiva e individual, que son orientadas conforme a la voluntad divina. Por ello, son estos los dos casos más evidentes de fundamentalismo expansivo con base religiosa.

El segundo intento de globalización lo fue desde la dimensión política. Consistió en la imposición a todo el planeta del modelo de estado-nación, con su discurso de la democracia liberal, como único modelo para ordenar la convivencia humana. Este intento de globalización, en contraste con el anterior, sí tuvo un *éxito* total: salvo la excepción, relativa, de la Antártida, no quedó centímetro

cuadrado en la tierra firme de nuestro mundo que no fuera incorporado a un estado-nación (o supuesto estado-nación). Las consecuencias y resultados de la materialización de este *pensamiento único* de la Modernidad, construido sobre el mito del *contrato social* y sobre la sacralización de la Razón, como más adelante expondremos, han sido una multitud de genocidios, etnocidios, opresiones y desigualdades, al implantarse sobre no importa qué realidades territoriales, étnicas, culturales y sociales.

La tercera ola globalizadora, actualmente en situación de resaca, provino del ámbito ideológico y estuvo —en parte sigue estando— representado por el socialismo. El nuevo pensamiento único se basó en la sacralización de la Historia, al ser esta considerada como teleología, es decir como un proceso finalista con sentido y leyes propias —en realidad extrasocietarias, aunque ello pocas veces se reconociera—, y también en la consideración reduccionista de la identidad de clase como identidad primigenia y única. No se contrapuso en la práctica a la doctrina triunfante del modelo de estado-nación, aunque en su discurso pretendió superar este a través de un confuso «internacionalismo proletario». Allí donde fue aplicado como régimen político, el socialismo, como coartada ideológica, impregnó todas las dimensiones de la existencia colectiva e individual. Más allá de sus plasmaciones concretas y de la discusión sobre sus contenidos «verdaderos» —una discusión que caracteriza a todas las escolásticas—, el socialismo, en sus diversas variantes, se presentó como alternativa única, necesaria y «científica» al capitalismo liberal, válida para todos los territorios y pueblos, más allá de las realidades culturales y sociales de estos. Por ello constituía una alternativa a la que debían *convertirse* obligatoriamente cuantos desearan el progreso de la humanidad, poniendo en ella su fe y capacidad de lucha.

Actualmente, vivimos, desde hace unos veinte años, el intento de globalización más poderoso e inhumano de cuantos hasta ahora se han producido: la globalización del Mercado. Esta globalización, que, por serlo, rechaza a todas las anteriores o las subsume, debilitándolas, en su propia lógica, consiste en el intento de mercantilizar el mundo y la vida social. La lógica del Mercado es una lógica con base económica, nacida de la *racionalidad* capitalista: la conversión de cualquier bien, material o inmaterial, en mercancía para su venta en el mercado «libre», es decir, sin reglas ni fronteras, con el objetivo de conseguir el máximo beneficio inmediato no



importa a qué costos ni con qué consecuencias humanas, culturales, sociales y ecológicas. Todo debe funcionar como capital —y por ello se habla de *capital humano*, *capital político*, *capital simbólico*... —, y todas las formas de responder a las necesidades humanas, no sólo económicas sino de salud, cultura y cualquier otra, deben estar también en el mercado. El pensamiento único de la globalización actual, el neoliberalismo, afirma, como también hacían los correspondientes pensamientos únicos de todos los anteriores intentos globalizadores, que la globalización es no sólo positiva sino inevitable. «Es un hecho como el tiempo que hace», fue el comentario sobre ella que hizo recientemente el ex-presidente Felipe González (*El País*, 17-5-2002). Y sus *leyes*, por estar también supuestamente en un nivel extrasocietario, fuera de la voluntad de los seres humanos, también son inexorables y es preciso adoptarse a ellas aprovechando, a nivel individual y colectivo, «las oportunidades que deparan».

Es de esta globalización del Mercado, o globalización neoliberal como muchos la denominan, y de sus consecuencias para Andalucía y la identidad andaluza, de lo que trata este libro, aunque haya en él referencias y alusiones, siempre que se ha estimado necesario, a las anteriores globalizaciones y a otros territorios y realidades. El primer capítulo expone la intencionada confusión existente en torno a qué ha de entenderse por globalización y profundiza en la lógica y los contenidos centrales que definen la globalización actual del Mercado y su expansión. Se analizan los errores más extendidos, nunca inocentes, sobre el tema y se intenta construir una teoría sobre la globalización, considerándola no como una nueva «era» pero sí como una «fase» con características propias dentro del proceso de *mundialización* iniciado hace ya más de quinientos años, que avanza hacia una cada vez mayor acentuación de la *interdependencia desigualitaria* entre pueblos y entre colectivos sociales.

El segundo capítulo se centra en los efectos y consecuencias sobre Andalucía tanto de la lógica del Mercado como del nacionalismo de estado (español) como doctrina central de la globalización todavía actuante aunque hoy en declive del modelo de estado-nación. En los segundos capítulos de la segunda parte se pasa revista a algunos de los procedimientos con que ambas globalizaciones han pretendido, y en buena parte conseguido, desactivar la memoria colectiva andaluza: mixtificación de la historia —para cuyo análisis se escogen

las celebraciones de 1992—, invención de *hechos* y supuestas tradiciones históricas —con el ejemplo de las «fiestas castellanas»— e incluso silenciamiento de dimensiones muy importantes del pasado —como sucede con la esclavitud y las raíces negroafricanas de la etnicidad andaluza.

Partimos de la consideración de que la cultura andaluza, por los valores en que se basan sus estructuras profundas y la orientación de su lógica, constituye potencialmente una importante palanca para desarrollar una *identidad-resistencia* —en el sentido que da al concepto Manuel Castells (1998)— contra la globalización. Analizamos para argumentar esto, en la parte tercera del libro, dos de las expresiones culturales que, constituyendo importantes marcadores de la identidad andaluza, más en peligro se encuentran de ser sumidas, en muchos de sus aspectos, en la lógica mercantilista: el flamenco y las fiestas populares. Planteamos la encrucijada actual de profundizar en sus *valores de uso* identitarios o incorporarlos plenamente al mercado, como *recurso* turístico.

Los dos capítulos que integran la parte cuarta, y última, del libro vuelven a conectar estrechamente aspectos teóricos desarrollados en la primera parte y referentes empíricos de la realidad andaluza. El capítulo octavo trata de la construcción de la otredad, del concepto de ciudadanía como instrumento de exclusión, del multiculturalismo, la inmigración actual y la construcción de Europa, concluyendo con una referencia a la actual ofensiva contra el multiculturalismo surgida tras la condena de los sucesos racistas del El Ejido. En el capítulo nueve, se sitúa a Andalucía en las coordenadas de la globalización —de la oposición e imbricación entre la dinámica de la globalización y la dinámica de la reafirmación identitaria o localización— y se muestran las dos opciones de nuestro presente. La primera consiste en adaptarse a las políticas decididas por el FMI, el BC, la OMC, el BCE y las instituciones *comunitarias* (¿?) de Bruselas, a través de lo que el presidente de la Junta, Manuel Chaves, ha llamado «*la segunda modernización*» de Andalucía. Este camino conduce a acentuar la subalternidad económica y política de nuestra tierra y a la pérdida, a mayor o menor plazo, de su identidad cultural. La otra opción habrá que explorar pero que serán distintos a los obsoletos e irre recuperables de los partidos políticos y los sindicatos tradicionales. La conclusión es que sólo avanzando hacia este objetivo será posible también avanzar hacia una sociedad andaluza menos desigualitaria y más solidaria con otros pueblos, e ir

construyendo el escenario de la interculturalidad. Se añade un breve epílogo como «brújula para navegantes» sobre el movimiento antiglobalización y su características y problemas actuales.

Este libro es resultado de reflexiones, investigaciones y experiencias a lo largo de una década. Por ello, aunque los textos han sido en su totalidad reescritos o revisados, buena parte de las ideas contenidas en ellos han tenido plasmación previa en artículos publicados en distintos lugares —que figuran en la bibliografía—, en ponencias presentadas a congresos y simposios, en lecciones en mis clases de «Antropología Simbólica» y «Antropología de las Sociedades Contemporáneas» o en los seminarios de tercer ciclo y doctorado que he impartido en los últimos años en Sevilla y otras universidades europeas y latinoamericanas. La discusión con los estudiantes considero ha sido insustituible para tomar conciencia de la solidez o debilidad de muchos de mis argumentos y, siempre, para ejercer obligadamente la autocrítica. Y aún más útiles fueron, y deseo continúen siendo, los debates con mis colegas, profesores o doctorandos, integrantes del Grupo de Investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía), que coordinó en el Departamento de Antropología Social de la universidad sevillana. A todos ellos, mi profundo agradecimiento.

También quiero agradecer a otros colegas y amigos, cuya relación sería muy larga, los comentarios y críticas que ofrecieron a muchas de las ideas aquí expuestas durante estos años. Y a quienes comparten mi vida, las dos Elenas y Susana, porque gracia a ellas, a su incentivo y comprensión, he tenido el ambiente necesario para ordenar, lo más adecuadamente que he sido capaz, mis ideas.

Me resta subrayar que este no es un libro cerrado sino necesariamente abierto a la ampliación y a la modificación, cuando ello se muestre adecuado, de las ideas que en él se contienen. Por ello serán bienvenidos todos los comentarios y matizaciones, sobre todo si son críticos.

Andalucía, mayo de 2002,  
cuando las jacarandas están ya en flor.

PARTE I  
GLOBALIZACIÓN, MERCADO E IDENTIDAD  
ANDALUZA

---



## CAPÍTULO 1. REALIDADES Y MITOS DE LA GLOBALIZACIÓN.

### CONFUSIONES Y ERRORES EN TORNO A LA GLOBALIZACIÓN.

A pesar de que «globalización» es hoy una de las palabras más utilizadas no sólo en las ciencias sociales sino a nivel cotidiano de calle, o precisamente por ello, pocos términos son más confusos o, si se quiere, más polisémicos para la mayoría de los ciudadanos. Esa confusión no es el resultado de una práctica inocente sino que tiene como base un solapamiento entre realidades y mitos que ha convertido el concepto en *ideológico* aunque se presente como supuestamente descriptivo. Ante esta realidad, de la que no estamos automáticamente libres quienes nos situamos en las diversas disciplinas de las ciencias sociales, conviene partir, para evitar malentendidos, de una explicitación de qué entendemos cada uno de nosotros por globalización y cual es el papel que le asignamos en nuestro presente.

Por mi parte, señalo que existen dos tipos de errores muy extendidos en cuanto al carácter de la globalización; errores que no son puramente académicos sino que responden a posicionamientos ideológicos y políticos interesados. El primero consiste en entenderla como una «nueva era» que rompe con todo lo anterior, bien por ser resultado de la llamada «*revolución de las nuevas*

*tecnologías de la información*», bien por suponer una estrecha «interdependencia» entre todos los territorios y países del mundo. En el primer caso, se parte de que dichas tecnologías habrían abierto posibilidades radicalmente nuevas, potencialmente al alcance de todos, que habrían convertido ya nuestro mundo, o estarían a punto de hacerlo, en la «aldea global» que presagiara McLuhan, concretada en una única sociedad planetaria que se dirigiría hacia un único modelo económico, el del «Mercado libre», un único sistema político, la «democracia liberal», y un único sistema cultural, el de la «civilización moderna». Para quienes se adscriben a este planteamiento, cuanto se opondrá al avance, definido como inevitable y positivo, del proceso de globalización es retardatorio, conservador y opuesto a la marcha de la Historia. Definido o no explícitamente como *el fin* de esta –para utilizar la terminología de Fukuyama–, el objetivo sería globalizarlo todo, desde el mercado de productos materiales e intangibles y los mercados de trabajo hasta la cultura y los derechos humanos (en realidad una versión fuertemente eurocéntrica de estos). Para paliar los efectos negativos y *colaterales* que la globalización provoca, la solución que se plantea es profundizar de la propia globalización en todas las dimensiones, porque serían las tensiones obstaculizadoras de esta, o su insuficiente avance, lo que produciría los conflictos. Denomínese por sus adversarios neoliberalismo, pensamiento único o con cualquier otro nombre, es esta la posición hoy hegemónica en las instituciones económicas, políticas y la mayor parte de las académicas más influyentes del mundo. Una posición que constituye, como trataré luego de demostrar, una verdadera *ideología*, una construcción apriorística que no descansa sobre un análisis válido de la realidad.

Una segunda versión, aparentemente más objetiva, del primer tipo de errores parte de la definición de la globalización como la «era de la interdependencia». Como ha escrito en un reciente artículo William Clinton (2002), la bondad o negatividad de esta «*dependerá de que los que vivimos en las naciones ricas extendamos las ventajas y reduzcamos las cargas del mundo moderno y de que las naciones pobres pongan en práctica los cambios necesarios para hacer posible el progreso*». Estos cambios imprescindibles, que conducirían a esos países al desarrollo, giran en torno a «*la apertura de los mercados*» y al «*avance en la democracia, los derechos civiles y el buen gobierno*». El ex-presidente de EE.UU. enumera «*las*

*fuerzas con más posibilidades de moldear el comienzo del siglo XXI*», que son, según él –y en ello coincidirían la mayoría de los políticos autoconsiderados socialdemócratas y la mayor parte de los académicos–, «*la economía global (...), la explosión de tecnologías de la información (...), la extensión de la democracia y de la diversidad*». En un aparente ejercicio de objetividad, se señalan también algunas contrapartidas negativas de la globalización como la «*crisis medioambiental*» y la «*crisis sanitaria mundial*». «*Todas estas fuerzas –escribe–, positivas y negativas, son un sorprendente reflejo del grado de interdependencia más extraordinario de la historia de la humanidad*» y la solución de los problemas estriba, tras conseguir «*ganar la guerra contra el terrorismo*», en extender la globalización a todos los ámbitos: «*no podemos tener un comercio global* –que se destaca como el objetivo principal– *sin una política económica global, una política sanitaria global, una política educativa global, una política de medio ambiente global y una política de seguridad global*». Resumiendo: globalización equivaldría sólo a acentuación de la interdependencia y esta es potencialmente «buena» para todos. Se trataría de extender la globalización a todos los ámbitos, eliminando los obstáculos que se oponen a ello, para que se solucionen los problemas provocados hasta ahora. Como insistiremos más adelante, en este planteamiento no se señala que la «interdependencia» nunca se da en abstracto; ha de ser recíproca o desigualitaria, y la globalización actual es esto último, tiene una naturaleza fuertemente asimétrica. La globalización, como veremos, no puede extender realmente las posibilidades que proclama, ni puede ampliar la democracia, ni respetar la diversidad, sino que vacía aquella y destruye esta al estar basada en la lógica del Mercado sin reglas. Por ello, plantearse como objetivo «un buen gobierno de la globalización» o «globalizar la justicia y los derechos humanos», como hacen cada vez más frecuentemente los partidos que se autodenominan «de izquierda», sólo se explica por la intencionalidad de crear confusión, tratando de evitar que sea evidente su apoyo a la única globalización realmente existente, o porque no saben bien de qué están hablando. Porque universalizar los Derechos Humanos es precisamente la alternativa, y nunca puede ser el complemento, de la globalización mercantilista. Se trata, como iremos viendo, de dos lógicas incompatibles.

El segundo tipo de errores sobre la globalización considera que esta es sólo un nombre que trata de esconder el continuismo del



sistema de dominación capitalista, sin cambios cualitativos. Estaríamos ante «más de lo mismo», ante una simple acentuación de las dinámicas, realidades y efectos ya existentes con anterioridad, sin novedades de especial relevancia, por lo que para su análisis, y en su caso para oponerse a sus consecuencias, serían válidos los instrumentos metodológicos, las estrategias políticas y los métodos organizativos «de siempre», con sólo cambios de detalle. Es esta la posición de quienes siguen *fieles* a construcciones político-ideológicas críticas con el capitalismo elaboradas hace ciento cincuenta años, perfiladas en sus diversas variantes hace ya casi un siglo y convertidas en doctrina. Es una posición que, a mi entender, no toma en cuenta las importantes novedades de nuestro presente y, por ello, se opone a este desde planteamientos obsoletos, sobre la base de análisis de realidades que ya no existen o se han transformado cualitativamente, y con instrumentos metodológicos que hoy son, e incluso algunos se demostraron en su día, insuficientes.

#### MUNDIALIZACIÓN NO EQUIVALE A GLOBALIZACIÓN.

En realidad, la globalización ni es un fenómeno radicalmente nuevo, sin apenas conexiones con tiempos anteriores, ni es una simple prolongación de lo previamente existente. Si fuera necesario presentar un símil, yo la definiría como un nuevo eslabón, con características diferenciadas, de una cadena que comenzó a existir hace aproximadamente quinientos años. Esta cadena es la que conviene denominar *mundialización* y consiste en una creciente interdependencia entre los diferentes territorios y pueblos del planeta. Esta interdependencia es un proceso real y sin vuelta atrás, salvo en caso de hecatombe planetaria por causas naturales o por la acción humana. Pero la interdependencia, desde su mismo comienzo, no es neutra, ni se basa en la reciprocidad y el equilibrio entre las partes sino que ha sido, y es, en todo momento, compulsiva, asimétrica y profundamente desigualitaria. Quiere esto decir que, en teoría, cabría hablar de varios modelos de mundialización, según fuera el tipo de interdependencia que cada uno desarrollara, pero en la realidad nos encontramos ante un único tipo: la mundialización desigualitaria, de la que es la globalización su fase actual. Desde la llamada “era de los descubrimientos geográficos”, que es un eufemismo para no hablar del comienzo del colonialismo moderno, y a medida que Europa iba sometiendo a sus intereses a los territorios, recursos y pueblos de otros continentes, los

iba haciendo «interdependientes» bajo un esquema de dominación. La división del mundo, y también de las propias sociedades de las metrópolis, en colonizadores/colonizados, dominantes/dominados, integrados/excluidos y ganadores/perdedores de la globalización ha sido el resultado de la profundización en la interdependencia. El sistema económico-social que rige desde sus comienzos el proceso de mundialización y explica su desarrollo es el capitalismo, siendo su ideología fundamental, cristalizada a finales del siglo XVIII, el liberalismo, con su discurso sobre la Modernidad. Cuando se habla de interdependencia, no se debe olvidar, por ejemplo, que los grandes propietarios de plantaciones y minas americanas y los esclavos negros conducidos salvajemente a trabajar en ellas fueron «interdependientes», como luego lo han sido capitalistas y obreros; por ello hablar de «interdependencia» en los discursos, sin especificar de qué tipo de interdependencia se trata, supone una artimaña para esconder la realidad de la dominación.

Durante los últimos cinco siglos, la mundialización desigualitaria ha provocado enormes movimientos de población de cientos de miles de africanos hacia Europa y América, la depauperación de grandes áreas del planeta y su conversión en regiones subdesarrolladas para hacer posible el crecimiento económico de las metrópolis, y múltiples etnocidios y genocidios para destruir las identidades culturales de los pueblos incorporados al proceso y a los pueblos mismos no integrables en este. Y se ha desarrollado en diversas fases o eslabones con características propias: las de capitalismo *mercantil-colonialista*, capitalismo *industrial-imperialista*, capitalismo *monopolista-financiero* y, actualmente, capitalismo *globalizado*. De acuerdo con esto, cada fase, por una parte, continúa la anterior, al estar ya germinalmente en ella, pero presenta también discontinuidades, al incorporar nuevos elementos y modificar los ámbitos y mecanismos de explotación-dominación-exclusión.

#### LAS IDEOLOGÍAS DE LA MODERNIDAD Y SU QUIEBRA.

No puede entenderse el proceso de mundialización real, ni, por tanto, su fase actual, la globalización, sin tener en cuenta las ideas-fuerza más importantes que, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XVIII, lo han sustentado ideológicamente, legitimando las realidades desigualitarias. Me refiero a lo que, en otro lugar (Moreno, 2000), he denominado los cuatro pilares de la Modernidad, los cuales han sido la base del pensamiento



hegemónico europeo, cristalizado en las dos grandes construcciones ideológico-políticas más influyentes no sólo en Europa sino en el mundo durante gran parte de los siglos XIX y XX: el liberalismo y el socialismo (este principalmente marxista). Aunque cada una de ellas ha sido alentada por intereses diferentes y han supuesto proyectos societarios contrapuestos, creo evidente —aunque a muchos les cueste aceptarlo— que pertenecen a una matriz común, siendo dos ramas de un mismo tronco ideológico: el de la Modernidad.

Sintetizando puede que en exceso, el pilar central de esta ideología es la creencia en que el avance de la ciencia y la tecnología puede producir un crecimiento económico indefinido; crecimiento de la riqueza que traería consigo un avance paralelo en los planos social y moral. Fue en esta creencia, convertida incluso en fe, en la que se basaron tanto la idea evolucionista de *progreso*, con su fe en *el Hombre* en cuanto dominador de la naturaleza, con el único límite del grado de conocimiento científico y de desarrollo tecnológico existentes en cada época, como el concepto marxista de *desarrollo de las fuerzas productivas*, que podrían crecer indefinidamente si se lograba romper el obstáculo representado, también en cada época, por las relaciones sociales de producción dominantes que serían su único freno estructural. Las diversas elaboraciones teóricas y sus correspondientes concreciones políticas, tanto en la tradición burguesa-liberal como en la socialista-marxista, se asientan en este pilar, que constituye un verdadero axioma no necesario, por tanto, supuestamente, de demostrar. La fe en el *progreso* —o en su equivalente, el *desarrollo de las fuerzas productivas*— desembocó en un optimismo desbordado o, mejor, en una prepotencia ciega respecto a las capacidades humanas para la explotación de la naturaleza sin otros límites que los representados, respectivamente, por el desconocimiento o las ideas inadecuadas a superar y por las estructuras sociales. Ninguna fuerza ni constricción, natural ni sobrenatural, exterior a lo humano (a su inteligencia y/o a las estructuras sociales construidas por las sociedades), podría impedir el avance indefinido de la explotación de la naturaleza al servicio «del hombre», mediante el avance de la ciencia y la tecnología. Que los beneficios del progreso estuvieran destinados a favorecer especialmente a una minoría social o fueran socializados en provecho de la mayoría señala la principal diferencia en el plano ético y político, al menos en el discurso, entre las dos ideologías,

pero ello no invalida el hecho de que los planteamientos de fondo de ambas proceden de una fuente común.

El segundo pilar de los modelos de la Modernidad lo constituye la creencia en que el avance de esta tenía que producir, irremisiblemente, una creciente *racionalización*, un «reinado de la razón» cada vez más libre de irracionalismos, de falsas percepciones de la realidad y de fantasmas metafísicos o religiosos. El *desencantamiento* del mundo, el ateísmo o, en cualquier caso, la profundización en el proceso de *secularización*, harían ineludiblemente de la sociedad moderna una realidad desacralizada, regida solamente por la lógica racional.

La homogeneización cultural sería el tercer pilar del proceso modernizador. De forma explícita y directa, o de modo menos explícito pero indudable, las distintas teorías e ideologías de la *modernidad* han afirmado como algo inexcusable y positivo el avance de la homogeneización cultural. Y ello, a pesar de las consecuencias negativas que este avance pudiera producir en contextos concretos. Fuese lograda por medio de «*presión civilizatoria*» o por «*aculturación*» —eufemismos que han enmascarado las situaciones de dominación colonialista y neocolonialista—, o a través de la creación revolucionaria del «*hombre nuevo*», la uniformización cultural sería parte esencial de la unificación del mundo y de la construcción de una única sociedad humana, que vendría a superar la maldición bíblica de Babel —explicación mítica pero profundamente interiorizada, y ahora racionalizada, de la pluralidad lingüística y la diversidad cultural entendidas como maldición y castigo.

El cuarto pilar común a las ideologías de la Modernidad ha consistido en la afirmación de la existencia de un único motor de la Historia y de los cambios sociales. En el modelo liberal, este sujeto histórico es el individuo —siempre entendido, implícitamente, como blanco, varón y burgués,— en continua lucha competitiva con los otros individuos —también varones, blancos y burgueses—, e incluso consigo mismo, por la superación. En el modelo marxista, este motor único lo es la lucha de clases, siendo una de ellas la que en cada época encarnaría «el sentido de la historia» frente a la clase antagónica. Bajo el modo de producción capitalista, esta clase era la obrera —por supuesto, también formada por varones blancos, aunque esto no se explicitara nunca abiertamente—. Así, el individuo, en un caso, y *la clase*, con su vanguardia *el partido*, en el



otro, han sido considerados, respectivamente, en nuestro mundo contemporáneo como los únicos sujetos sociales y, por ello, como los únicos titulares de derechos. La exaltación de los valores individualistas en el modelo liberal y la reducción de los individuos a su dimensión de clase, con la consiguiente reificación de esta y el no reconocimiento de los otros sistemas identitarios, en el marxista, fueron las consecuencias directas del axioma.

La quiebra evidente, aunque no reconocida por muchos, de las dos ideologías que han sido los modelos teóricos fundamentales que la civilización occidental ha construido para entender el mundo y tratar de perpetuarlo o de transformarlo, responde precisamente al hecho constatable de que la realidad actual no responde, en sus dimensiones y ámbitos fundamentales, a lo que sería esperable desde los análisis, afirmaciones y predicciones contenidos en aquellas. Ello ha reflejado la debilidad, e incluso el carácter ilusorio, de los pilares que constituían la base de los paradigmas de la modernidad y se consideraban tan sólidos que ni siquiera podían prestarse a discusión.

El primero y más central de dichos pilares se ha venido abajo ante la evidencia, hoy incontestable, de que existen límites objetivos para el crecimiento indefinido de la explotación de los recursos naturales, incluidos los energéticos, por los humanos. Límites y umbrales que son exteriores al grado de conocimiento que poseamos e independientes, también, de las estructuras sociales sobre las que la sociedad se halle organizada. Límites que tienen que ver con el hecho de que, lejos de ser *reyes de la creación* o *materia inteligente*, y de estar separados de todos los demás seres vivos, destinadas, por tanto, a dominar esta, los seres humanos formamos parte de ecosistemas que pueden romperse como resultado de nuestras acciones, poniendo en grave peligro la propia existencia humana y la vida en el planeta. Límites cuyo traspaso acarrea consecuencias irreversibles, cuyos primeros efectos estamos comenzando ya a sufrir: ampliación del agujero de ozono, aumento de la radioactividad, efecto invernadero, desertización, cambio climático... Aunque los poderes políticos de los estados, presionados por los intereses de las grandes corporaciones, apenas sean sensibles a esta realidad, y el modelo consumista continúe siendo el único contemplado por las grandes masas de población —mantenerlo e incluso intensificarlo en los países del Norte y acceder a él desde el Sur constituyen hoy los objetivos centrales de

la gran mayoría de los humanos—, no existe duda alguna de que no es posible que el Sur acceda a los estándares de vida predominantes actualmente en el Norte, no ya sólo por obstáculos sociopolíticos muy difíciles de salvar sino por imposibilidad ecológica. Como tampoco podrá, por mucho tiempo, mantenerse la dinámica del actual modo de vida de los países «desarrollados», que hemos interiorizado como una conquista irreversible del progreso y que tiene como base un despilfarro de recursos que no es posible acrecentar aún más sin poner en serio riesgo el equilibrio ecológico. Dicho con otras palabras, el modelo no responde a unos mínimos de sostenibilidad no ya en el plano social sino también en el ecológico.

Dada esta evidencia, el empeño por mantener invariables en el siglo XXI unas concepciones y objetivos nacidos en el pensamiento europeo del XVIII, no sólo constituye una aberración histórica sino que es una verdadera agresión contra las generaciones futuras, que habrán de sufrir las consecuencias de una fiebre destructora —presentada perversamente como productiva— que en la actual fase de la globalización ha llegado a sus más altas cotas. En cualquier caso, y aunque no sean tenidos en cuenta los efectos a medio plazo, ni incluso a corto, de la destrucción compulsiva de gran parte de los recursos del planeta, incluidos los medioambientales, es hoy ya una evidencia que no puede mantenerse de forma indefinida la aceleración del proceso porque esto, lejos de acrecentar el bienestar, nos acerca a la barbarie social y a la catástrofe ecológica y humana. Lo que significa, o debería significar, que no son ya defendibles las construcciones ideológicas y los proyectos políticos basados en la creencia en la posibilidad de crecimiento indefinido de la riqueza como resultado de la explotación crecientemente intensiva de la naturaleza. Y hace indispensable revisar los conceptos de bienestar y de desarrollo, que no pueden continuar siendo definidos casi exclusivamente con parámetros económicos, la mayoría de las veces, además, monetarios. Lo que lleva a una necesaria revisión del conjunto de valores sobre los que se asienta la civilización occidental.

Respecto al que constituía el segundo de los pilares de la ideología de la modernidad, —la creencia en que habría de producirse, con el avance del conocimiento científico, un proceso de racionalización y de secularización cada vez más acelerado—, la realidad actual refleja que, lejos de existir hoy un mundo secularizado y libre de sacralizaciones, lo que ha ocurrido es que, junto a un proceso de parcial laicismo —hoy confrontado por la



ofensiva de los varios fundamentalismos religiosos—, se han desarrollado procesos de sacralización de ideas y valores laicos que han sustituido, sobre todo en el mundo occidental, a la Religión en la centralidad de los Absolutos Sociales (Moreno, 1998a). Ya en el siglo XVIII, la mayoría de los enciclopedistas e ilustrados, a la vez que promovieron intelectualmente el laicismo, provocaron también, aunque no fueran conscientes de ello, la sacralización de la *razón*, de la lógica cartesiana elevada a única lógica *racional* posible. De igual modo, un siglo después, la gran mayoría de los marxistas sacralizaron la *historia*, al dar a esta una significación teleológica. En ambas ideologías, respectivamente, la *Racionalidad* (burguesa) y la *Historia* (con la lucha de clases como único motor), sustituyeron a Dios en el lugar central del ámbito de lo sagrado. Lo *racional-científico* y lo *histórico-societario* se convirtieron, en el pensamiento liberal y en el marxista, en los ejes legitimadores de la reproducción del orden social y de la dominación del Estado, sustituyendo en esta función a la Religión, que la había realizado durante siglos e incluso milenios. Y se constituyeron en las nuevas formas de trascendencia, en los nuevos Absolutos Sociales.

Sobre estas nuevas formas de sacralidad se apoyaron, respectivamente, los estados basados en la ideología liberal-burguesa y en la marxista-socialista. A la íntima imbricación que existió durante milenios entre Estado y Religión —los dos Absolutos tradicionales—, sucedió, tras la caída del *Ancien Régime* y con el triunfo de las ideas de la Ilustración europea, la estrecha imbricación entre Estado y *Racionalidad*, en las sociedades de democracia liberal, y luego entre Estado e *Historia*, en los países del socialismo (ir)real. A la alianza, e incluso a veces fusión, entre el trono y el altar, encarnados uno y otro en reyes y sacerdotes, sucedió la fusión entre estado burgués y lógica racionalista, encarnada en políticos, burócratas, juristas, economistas, tecnócratas y científicos, y entre estado socialista, o supuestamente socialista, y sentido de la Historia, es decir entre el estado y la clase que encarnaba dicho «sentido», o más exactamente entre el estado y el partido autodefinido como representante de esta, a través de sus ideólogos y funcionarios constituidos en una *nomenclatura* o nueva clase.

Y ya en las dos últimas décadas del siglo XX, sobre todo una vez que se produjo el derrumbamiento del «bloque del Este», es el *Mercado* el sacro central dominante, con sus (supuestas) *leyes* incontrovertibles, sacralizadas, que asumen el mismo papel,

también incontrovertible y sagrado, que tuvieron —y aún tienen parcialmente para sus seguidores— las *leyes* de los otros sacros: la *ley de Dios*, las *razones* de Estado, las *leyes de la Razón* y las *leyes de la Historia*. Y que posee también, al igual que aquellos, sus propios mitos y ritos legitimadores, sus espacios sagrados y sus pontífices y funcionarios (a quienes se aplican denominaciones modernas y laicas, como la de *expertos*, pero que no por ello dejan de ser servidores de la sacralidad y mediadores entre esta y el común de los humanos). Esto es real, aunque la generalizada confusión que hace equivaler lo sagrado y lo religioso, por una parte, y lo secular y lo laico, por otra, dificulte la visión. Una brillante frase al respecto del escritor andaluz Antonio Gala podría expresar, en lenguaje literario, buena parte de nuestro razonamiento: «*los hombres nunca han dejado de adorar: antes adoraban al becerro de oro y hoy adoran el oro del becerro*». Y durante un tiempo —añadiría por mi parte— también *adoraron*, y algunos aún *adoran*, a la *Patria* o al *Partido*, según fuera la sacralidad dominante.

En cualquier caso, ni gobierno exclusivo de la *racionalidad* sobre los comportamientos e ideas, ni sociedad secularizada, es lo que caracteriza a nuestro mundo actual, sino fragmentación del ámbito de lo sagrado con el Mercado y sus *leyes* ocupando el lugar hegemónico e imponiendo, por ello, su lógica a los demás sacros. Que en esto consiste, en gran parte, la globalización, como veremos más adelante.

El proceso de homogeneización cultural era el tercero de los ejes o pilares sobre los cuales avanzaría, obligatoriamente, la modernidad. Es obvio que el colonialismo cultural, la acción de los grandes medios de propaganda (en la mayoría de los casos, mal denominados medios *de comunicación*) y los avances de la tecnología han hecho posible que en casi cualquier lugar del mundo, siempre que se posea la capacidad necesaria, puedan consumirse unos mismos productos, garantizarse un mismo confort en las viviendas, vestir unos mismos pantalones de marca, escuchar la misma canción o tomar la misma bebida *on the rocks*. Y también es cierto que unos mismos espectáculos, musicales o deportivos, y un tipo de *fast food*, gozan del favor de millones de personas, sobre todo jóvenes, con muy diferentes raíces culturales. Para no hablar de los programas que se repiten en las televisiones de los más diferentes países, o de la consagración del inglés como lengua obligatoria en los foros internacionales o en la recepción de



los hoteles. Todo ello es real, pero constituye sólo una parte de la realidad. Porque, además de esta dinámica, indudablemente uniformizadora —que nada, o bien poco, tiene que ver con la interculturalidad y sí, mucho, con el imperialismo cultural y con los intereses de las grandes corporaciones de producción simbólica—, estamos asistiendo también al creciente protagonismo de la dinámica contraria: cada día son más valoradas y utilizadas por sus hablantes las lenguas minoritarias, hay más participación activa en los rituales y fiestas de reproducción de las identidades culturales específicas, resurge la música y la alimentación «étnicas», se crean televisiones, radios y prensa locales, y adquieren una fuerte carga simbólica viejos o nuevos símbolos de identidad y referentes de identificación de los pueblos y etnonaciones sin Estado y de los colectivos que se autodefinen a través del género, de la opción sexual, de la edad o de la religión (Moreno, 1991). Y es que, junto al proceso de uniformización cultural basado en la imposición del *american way of life* a las masas globalizadas de la mayor parte del mundo, que constituye hoy, sin duda, la dinámica hegemónica, se desarrolla también el proceso contrario de reafirmación de las culturas de los grupos de identidad etnonacionales, de género y otros, que se definen, cada vez más, a través de ellas. Así, la uniformización, lejos de ser hoy la única tendencia sobre la que se sitúa la evolución de los modos de vida y las expresiones culturales de las diferentes sociedades y grupos humanos, no es sino una de las dimensiones, contradictorias, de nuestra realidad actual.

El cuarto y último de los pilares o ejes de la modernidad también se ha mostrado inconsistente, por insuficientemente explicativo y porque, en ninguna de sus dos variantes, ha conducido a una sociedad más feliz o al menos más igualitaria y justa. En el interior de las sociedades basadas en el individualismo y la competitividad, ni todas las personas gozan realmente de los derechos que han sido definidos universalmente como Derechos Humanos —sobre todo de los sociales y culturales, los denominados derechos de segunda y tercera generación—, a pesar de que, al menos los políticos, se hallen recogidos formalmente en las constituciones «democráticas», ni los individuos pueden participar realmente en las decisiones aunque sean definidos como ciudadanos «libres», entre otras razones por la permanente presión de la ideología dominante y de la publicidad y por los déficits educativos de todo tipo. A su vez, los movimientos sociopolíticos de los sectores sociales *minorizados* (movimientos

étnicos, nacionalistas, feministas, de minorías sexuales, religiosos, etc.) cobran fuerza creciente y exigen se reconozca la existencia no sólo de derechos individuales sino también de derechos colectivos. Dichas «*minorías*» plantean con fuerza su carácter de sujetos colectivos y no de simples *problemas* a resolver o a ignorar. Y, por su parte, en las sociedades *socialistas* (supuestamente socialistas), como sólo *la clase* fue considerada como sujeto de derechos, no fueron respetados los derechos individuales, al ser contempladas las personas como simples partículas de las clases sociales, sin apenas significación en sí mismas; como tampoco fueron reconocidos, más allá de vacías declaraciones retóricas, los derechos de los pueblos-naciones existentes en el interior de cada estado o «unión de repúblicas»; ni los derechos de las mujeres como colectivo, ni de los homosexuales, ni de los grupos religiosos...

Las previsiones de ambas ideologías en el campo de la estructura y la jerarquización sociales tampoco se han cumplido: no se han atenuado las líneas de fractura social mediante la pregonada movilidad social ascendente de «los mejores», como afirmaban las teorías liberales, ni el conjunto de cada sociedad se ha polarizado en dos bloques nítidos, capitalistas *versus* proletarios, como señalaban las corrientes marxistas. Más bien, las sociedades occidentales se están consolidando crecientemente, en su funcionamiento, como estructuras tripartitas, como compuestas por tres bloques que no corresponden a otras tantas clases sociales sino que están definidos por su posición estructural no respecto a los medios de producción sino al acceso a los mercados y a la participación social, incluido el aprovechamiento de los bienes y servicios sociales. El primero de estos bloques es el de los *integrados*: aquellos que están incorporados al sistema, a «la sociedad», más allá de la clase social a la que objetiva o subjetivamente pertenezcan. En este bloque se incluyen colectivos e individuos de diferentes clases y estratos, incluyendo las denominadas «clases medias» y la cada vez más menguada «clase obrera tradicional» (la caracterizada por tener un empleo fijo y acceso a los servicios conquistados por una lucha de más de un siglo). El segundo bloque es el de los *precarios*, que están en crecimiento constante debido al funcionamiento cada día más «libre», es decir con menos limitaciones, de las *leyes* del mercado y al deterioro consiguiente del llamado Estado del Bienestar. Componen este también heterogéneo bloque los trabajadores con empleos-basura, temporales o discontinuos, los jóvenes que no han podido



incorporarse al mercado de trabajo y dependen aún de sus familias, los prejubilados, los desempleados subsidiados, la mayoría de los pensionistas, así como la mayor parte de los «autoempleados»; todos ellos con graves problemas de inserción social y para acceder a todos los beneficios del Estado del Bienestar. El tercer bloque, también cada vez más amplio, es el de los *excluidos* o *marginalizados*, el de quienes han sido puestos en situación «asocial» y sufren la marginación en prácticamente todos los aspectos de la vida económica, social, política y cultural. Pertenecen a él sectores de población que cayeron, primero, en la precarización para luego verse abocados a la exclusión, junto con los desempleados de larga duración sin subsidios, los mayores sin pensiones o con pensiones miserables, los estigmatizados socialmente a causa de la drogadicción, por practicar la prostitución o por padecer determinadas enfermedades, los habitantes de núcleos de chabolismo y otros ghettos, los *sintecho*, los sectores más vulnerables de algunas minorías étnicas, nacionales o religiosas, y un contingente cada vez mayor de inmigrantes procedentes de países del *Sur* a muchos de los cuales incluso se les niega el derecho a tener derechos, al no reconocerles existencia legal.

#### CARACTERÍSTICAS Y CONSECUENCIAS DE LA LÓGICA DE LA GLOBALIZACIÓN.

La globalización se inscribe plenamente en el marco ideológico de la Modernidad en su versión liberal, o si se quiere *neo* o *ultra* liberal, y en una época histórica en que, lejos de haberse materializado el modelo contenido en esa ideología, han quebrado los pilares sobre los que se sustentaba. A partir de esta constatación ¿cuáles son las características que dotan de existencia diferenciada a la globalización como fase del desarrollo del capitalismo en un tiempo que es, a la vez, de aparente éxito total de este y de profunda crisis por su no sostenibilidad y por las consecuencias destructoras que provoca su *éxito*? De acuerdo con lo que expusimos al principio, el elemento definidor central no son las «nuevas tecnologías», como insistentemente se plantea incluso por algunos pseudocríticos de la globalización, ni tampoco el hecho de la «interdependencia». Las nuevas tecnologías son importantes pero son sólo un instrumento, no la base del proceso. Tampoco lo es la interdependencia asimétrica, porque, como también vimos, esta se inicia hace más de quinientos años y en modo alguno es exclusiva de las últimas décadas aunque en

estas se haya profundizado, precisamente como consecuencia de las innovaciones tecnológicas. A todo lo largo de las diferentes fases o eslabones del proceso de mundialización, los avances tecnológicos favorecieron siempre el aumento de la interdependencia, al comprimir el tiempo y el espacio: desde la vela y el carro a los motores de combustión y los aviones, desde el telégrafo a los satélites artificiales e internet, se han sucedido múltiples innovaciones que redujeron el tiempo necesario para la comunicación y los desplazamientos. Cada avance en la tecnología posibilita, sin duda, la aceleración del proceso pero no supone cambios en lo fundamental de este: en su lógica, en su sistema de valores, en sus objetivos. Al tratarse de una lógica mercantilista, esquilmadora y desigualitaria, mientras más importantes han sido los avances tecnológicos, mayor mercantilismo, destrucción y desigualdades territoriales y sociales se han producido, entre otras cosas porque las posibilidades de utilización y aprovechamiento de dichas tecnologías están muy desigualmente repartidas.

Pero si la tecnología, hoy como en cualquier otro momento de la Historia, es un instrumento resultado de opciones políticas y no algo que evoluciona de forma espontánea, y aún menos explica, en última instancia, la sociedad —como pretendían los tecno-materialistas de diverso tipo que situaban una «revolución tecnológica» en la base de cada «revolución social», haciendo a esta mecánicamente dependiente de aquella— ¿cómo podemos caracterizar esta fase en el desarrollo del capitalismo y de la ideología de la Modernidad que ha sido denominada globalización?

Como ha quedado dibujado en el tratamiento de la quiebra de los pilares de la Modernidad, la característica central de la globalización es el intento de imponer un único modelo social, gobernado por la lógica y los valores del «libre» Mercado, a todos los territorios del planeta, sin tener en cuenta la diversidad cultural sino eliminándola, y a todas las dimensiones de la vida, individual y colectiva, por tanto no sólo en el ámbito económico sino también en el político, en el de las relaciones interpersonales, en el simbólico y en el de las producciones culturales.

Las supuestas *leyes* extrasociales del Mercado, dirigidas a la obtención del mayor beneficio inmediato mediante un «cálculo *racional*» en el que no son tenidos en cuenta una serie de costes muy importantes —ecológicos, psicológicos, sanitarios, de cohesión social, culturales, identitarios... —, deben extenderse, con el avance de



la globalización, a todos los tipos de relaciones y comportamientos, al pensamiento —convirtiendo este en *pensamiento único*, o «pensamiento cero» como lo denomina Enmanuel Todd (1999)— y hasta regir los sentimientos. La lógica del Mercado, aunque tenga sus raíces en la dimensión económica, impregna y engloba hoy —o, mejor diríamos, pretende englobar cada vez más— con sus valores y normas, a todos los ámbitos, territoriales y sociales, al haberse convertido en una lógica cultural sacralizada y, por ello, globalizadora; al igual que en épocas anteriores lo fueron las lógicas, también sacralizadas y globalizadoras, de las Religiones «universales» y del modelo de «Estado-Nación».

Como lógica sacralizada, la del Mercado se autolegitima a sí misma, presentándose como inevitable, como autorregulada e independiente de la voluntad humana y de la acción política, que sólo deben facilitar su despliegue y no confrontarla ni intentar controlarla. Pero, como señala Touraine (1996), «*constatar el aumento de los intercambios mundiales, el papel de las nuevas tecnologías y la multipolarización del sistema de producción es una cosa; decir que constituye un sistema mundial autorregulado y, por tanto, que la economía escapa y debe escapar a los controles políticos, es otra muy distinta*».

Comprender que se trata de una lógica sacralizada, y por ello no sólo restringida ni restringible a lo económico sino que es globalmente cultural, es clave para no recaer en estériles reduccionismos, que siguen activos a pesar de su carácter obsoleto, ni alimentar objetivos y discursos ilusorios como el de la posibilidad de aceptar e impulsar la lógica del «libre Mercado» en lo económico planteando que no rija, también, en lo social, lo político y lo cultural. Vana pretensión y hueco discurso con el que intentan maquillar sus posiciones liberales partidos en otro tiempo de izquierda. El funcionamiento, en las diversas dimensiones de la vida social, de esta lógica del Mercado dibuja las características específicas de la actual globalización.

#### *Globalización y segmentación en la dimensión económica*

En el plano económico, todo lo anterior ha significado ya la concentración y, aún más, la *fusión* de la mayor parte del volumen del capital en complejas redes de corporaciones y su reproducción mediante operaciones especulativas en los mercados financieros —gracias a la creación de grandes *containers* de información

posibilitados por las nuevas tecnologías que permiten obtener y cruzar múltiples datos y tomar decisiones en tiempo real—, de manera desligada a la producción de bienes y servicios y, por ello, de la explotación directa de trabajadores. Es un dato objetivo que 9/10 partes del capital mundial circulante se reproducen hoy fuera de lo que tradicionalmente se entiende como producción y comercialización de riqueza. Ello tiene como resultado que la explotación o sobreexplotación directa de miles de millones de seres humanos ha dejado de ser la base fundamental para la multiplicación de dichos capitales. La lógica del Mercado hace que lo más rentable para estos, en términos de beneficios, sea orientarse en la gigantesca proporción señalada hacia los mercados financieros, hacia la denominada «nueva economía», en lugar de invertirse en las actividades definidas como *productivas* por la «economía tradicional». Una de las consecuencias directas de ello es la crisis estructural de los mercados de trabajo, que se contraen espectacularmente, se segmentan y se precarizan, con la consiguiente exclusión de los mismos de la mayor parte de la fuerza de trabajo potencialmente existente en el mundo.

Conviene tener claro que, a pesar del empeoramiento de las condiciones de empleo, de la vuelta a unas condiciones de contratación que parecían sólo posibles en el siglo XIX, e incluso de formas de relación «semiesclavistas» en muchos países y para muchos emigrantes, regiones enteras del planeta han sido excluidas de los mercados porque sus recursos naturales y humanos —miles de millones de personas— no interesan para ser explotados. Y como esos miles de millones de personas tampoco poseen capacidad, o esta es mínima, para participar en los mercados como consumidores, la lógica del Mercado, los borra del mapa sin matización alguna, es decir, los excluye no sólo económica sino también social, política y culturalmente.

Para facilitar el avance de la lógica del «libre» Mercado, se requiere la destrucción, o al menos el debilitamiento creciente, de todas las normas y valores que constituyan un obstáculo. Por ello, se desregularizan los mercados de capitales y de mercancías a escala mundial, bajo el estrecho control de la OMC (Organización Mundial del Comercio), y se trata de convertir en mercancías, principalmente mediante privatizaciones y patentes, ámbitos como la salud, la educación y las producciones culturales. Los mercados de trabajo se «flexibilizan» y son privatizados, total o parcialmente,



servicios y actividades que eran considerados hasta ahora como indiscutiblemente públicos por referir a necesidades básicas, vivienda, educación, agua, transporte, energía, destrucción de residuos o seguridad. La argumentación se plantea sobre la premisa de que una «gestión empresarial»—mejor sería decir gestión privada— de los mismos, es más eficaz que una gestión pública, que no se sabe por qué no podría ser igualmente empresarial y no necesariamente burocrática. Pero de lo que se trata, según la lógica del Mercado, es de garantizar la «productividad» y la «competitividad», los dos valores con un más alto grado de sacralización, obteniendo el mejor resultado *contable*, mediante el truco de excluir de la contabilidad todos los costes definidos como «externalidades»: ecológicos, sociales y psicológicos, que no se cuantifican ni son tenidos en cuenta.

No todo lo que se encuentra en el mercado, sin embargo, responde al principio de libre circulación a escala mundial. Un factor económico tan central como es la fuerza de trabajo no sólo queda fuera del proceso de globalización sino que está inscrita en un proceso inverso, de creciente segmentación interna y de multiplicación de barreras a su circulación. Basta considerar las crecientes trabas que la Unión Europea, Estados Unidos o Japón levantan frente a los inmigrantes del *Sur* para constatar el fenómeno. Así, mientras que el mercado de capital y sus flujos son cada día más abiertos y se acrecientan los intercambios mundiales de productos —aunque, hay que insistir, este «intercambio» es claramente desigual—, los mercados de trabajo se cierran y fracturan por líneas de segmentación étnicas, de género y de edad de forma creciente. El mercado de capitales y el de la mayor parte de las mercancías sí están ya globalizados, en el sentido de constituir un único mercado a escala planetaria, o estar cerca de constituirlo, pero no así el mercado de trabajo. La segmentación de este se explica por la propia lógica del Mercado: se obtienen mayores beneficios si un sector importante de trabajadores está obligado a aceptar condiciones laborales y sociales casi inhumanas y se halla desprovisto de todo tipo de derechos. Por ello, la gran mayoría de los inmigrantes, y no sólo los ilegalizados, son convertidos, sin más, en simples mercancías que incluso tienen la «obligación» de hacerse invisibles fuera de la jornada laboral porque entonces pueden tener el «atrevimiento» de comportarse como personas.

Sólo es adecuado, pues, hablar de mundialización pero no de globalización total de la economía. Quienes afirman esto último realizan dos reduccionismos inaceptables: el de la economía al mercado y el del mercado al mercado de capitales y productos. En realidad, ante lo que realmente estamos es ante una acentuación del proceso de mundialización económica, que provoca tanto fenómenos de globalización como fenómenos de segmentación, según convenga a los intereses dominantes. Nada parecido, pues, a una globalización de la economía que significara interdependencia recíproca, intercambios igualitarios, libre circulación de todos los factores de la producción en todas las direcciones y autorregulación de los desequilibrios.

Como la lógica del Mercado tiende a convertir todo lo que impregna en mercancía, y tiende a impregnarlo todo, también ataca a los valores culturales y las conductas sociales que se inscriben en una línea distinta a la mercantilización, o se oponen a ella por responder a las lógicas de las sacralidades en declive —Religión y Estado-Nación—, y aún más a los que responden a una lógica humanista: solidaridad, capacidad de sacrificio, reciprocidad generalizada, amistad desinteresada, fidelidad, sociabilidad sin objetivos «productivos», relaciones y gastos ceremoniales, relación no esquiladora con la naturaleza, contemplación gratuita de lo bello... Así, a la desregulación de las relaciones económicas y a la multiplicación de las exclusiones sociales se une la descalificación, ridiculización o incluso criminalización de cuantos valores e ideas contribuyen a mantener identidades culturales e identificaciones colectivas que puedan suponer un obstáculo para el «libre despliegue» del Mercado.

*Vaciamiento de las instituciones políticas y fragmentación de la «soberanía nacional»*

La principal consecuencia de la globalización en la dimensión política (Moreno, 1999a, 1999b) ha sido el vaciamiento de la mayor parte de los contenidos y funciones de las instituciones definidas tradicionalmente como políticas. Ello no podía ser de otra manera porque si avanza la lógica del Mercado, liberándose de cualquier traba, ha de retroceder, consiguientemente, la constricción de este en el marco de los estados-nación (de los estados real o, casi siempre, supuestamente *nacionales*) y de las relaciones internacionales. La acción reguladora y, en mayor o menor grado, redistribuidora del



Estado, de cualquier Estado y sobre todo de aquellos que respondían al *pacto keynesiano*, no es compatible, o lo es sólo provisionalmente, con la lógica del Mercado «libre», no sólo hegemónica sino sacralizada, que no atiende a especificidades territoriales ni identitarias, salvo cuando ello le sea productivo, ni respeta fronteras, ni acepta proteccionismos, ni tolera frenos ni regulaciones, por más que estos puedan ser el intento de garantizar la no destrucción a corto plazo del tejido económico, de la cohesión social y de la identidad cultural de un pueblo. Por ello, para facilitar el avance de la conversión en mercancía de todo cuanto pueda ser susceptible de ser apropiado como tal, es por lo que se ha desmontado, total o parcialmente, allí donde alguna vez existió, el *Estado del Bienestar* y se califica de «injerencia» cualquier intervención de los poderes públicos que signifique alguna traba para el funcionamiento «libre» —podríamos mejor decir salvaje— del Mercado.

Refiriéndonos a los países europeos, el que esto haya llegado a ser así es responsabilidad de quienes integran el *sistema político*, es decir, de los partidos —defínanse estos de «derecha», de «izquierdas» o de «centro»— definidos en las democracias parlamentarias del modelo de estado-nación como los medios de participación política. Desde dentro del sistema, y por prácticamente todos los partidos con posibilidades de formar gobierno o de participar en él, y con la aceptación de los grandes sindicatos, se ha rehusado conscientemente a ejercer las competencias y capacidades principales sobre el núcleo mismo de la política, al rehusar a la posibilidad de plantear proyectos referidos a modelos de sociedad distintos al vigente, e incluso a gobernar realmente la sociedad dentro de este modelo pero con variantes de cierta significación. Por decirlo con otras palabras, hoy ningún gobierno elegido para gobernar cumple dicha tarea, sino sólo la de facilitar, con mayores o menores modulaciones coyunturales, el avance de la lógica del Mercado en todos los ámbitos de la vida y la puesta en práctica de las decisiones de las grandes instancias económicas supraestatales carentes de control democrático alguno: FMI, Banco Mundial, OMC, Banco Central Europeo.

Que los gobiernos sean «conservadores» o «socialistas» (?) no aporta diferencias cualitativas sino, todo lo más, pequeños matices. Los gobiernos supuestamente «progresistas», o son los que inician el camino de las *reformas estructurales* (despido fácil, restricción de gastos sociales, respeto reverencial a las instituciones antes

citadas...), como ocurrió en España durante la época de Felipe González, o acentúan y extienden dichas reformas, caso de Toni Blair en Gran Bretaña. Y lo mismo podríamos ejemplificar para América Latina y otros lugares del mundo, incluidos los Estados Unidos, con las supuestas diferencias entre los «progresistas» demócratas y los «conservadores» republicanos; una falsedad que ha sido una vez más puesta al descubierto, hace pocas semanas, cuando el Congreso y el Senado norteamericano, aquel por 352 votos contra 21 y este por 94 contra 2, volvieron a acordar el más completo respaldo a la política genocida de Israel contra el pueblo palestino y el apoyo a su lucha contra el «terrorismo».

Respecto a la política económica, los gobiernos, de cualquier denominación supuestamente ideológica, tienen hoy como prácticamente única tarea la de aprobar leyes desreguladoras del mercado de trabajo, privatizadoras de las empresas públicas, restrictivas de los gastos en servicios sociales y represivas contra determinados síntomas de la gravísima desvertebración social que la propia globalización está provocando: delincuencia, crimen organizado, incremento de la inseguridad y de la violencia... Ello ocurre con el consenso de todos los componentes del sistema de partidos, estén en el «gobierno» o en la «oposición» (?), porque sólo aceptando la hegemonía del Mercado sobre la Política —más allá de verbalismos puramente retóricos— es permitido participar en dicho sistema. Los grupos minoritarios que no aceptan explícitamente esta condición, que es hoy la regla principal de la *democracia*, están completamente excluidos y estigmatizados como de «extrema derecha», «extrema izquierda» o son definidos como «nacionalistas» que practican o justifican el terrorismo. El *pensamiento cero* es aquí, como no podía ser menos, la condición *sine qua non* para la integración en el sistema. Un sistema que se ha autodeslegitimado al aceptar dejar de ser realmente político para convertirse en ámbito de gestión administrativa de las decisiones tomadas en las instancias económicas de la globalización, que son hoy las verdaderamente *políticas*, sin que los ciudadanos puedan ejercer control o censura alguna sobre ellas y ni siquiera puedan hacerlo los propios gobiernos, que, todo lo más, influirán en alguna medida sobre ellas, dependiendo de que sean estados más o menos poderosos, pero sin la capacidad de decidir.

Todo lo anterior está en la base de la actual crisis de la democracia, que no es de un país u otro, sino general —aquí sí podríamos hablar



de *crisis global*—, porque cada vez más ciudadanos, en cada vez mayor número de países, perciben, aunque la mayoría de ellos no sean capaces de analizarlo adecuadamente, que el problema no es qué partido gobierne, y si gobierna la «derecha» o la supuesta «izquierda» —una izquierda *verdadera* no tiene cabida dentro del sistema—, sino los límites que se han autoimpuesto en su actuación de gobierno o de «oposición» todos los partidos, denominense como se denominen y tengan la historia que tengan. Ello les ha hecho convertirse en simples máquinas electorales burocratizadas, en corporaciones de intereses endogámicos y en un *modus vivendi* para quienes deciden hacer de la «política» su carrera profesional. El objetivo es conseguir un lugar, central o subalterno según el poder de publicidad y las posibilidades en el mercado del capital simbólico que cada partido posea, en la «sana alternancia de gobierno» que se presenta como ideal *democrático*, para gestionar, en lugar de otros o conjuntamente con otros, las decisiones de las grandes instancias «extrapolíticas» y supraestatales antes señaladas, de las que ellos son simples gestores y, cuando más, también mensajeros para plantear ante ellas los intereses de algunas grandes corporaciones teñidas todavía de connotaciones «nacionales».

El problema principal de los partidos no es, pues, de corrupción, aunque esta exista, ni de modelo organizativo, aunque este sea obsoleto, sino de contenido y funciones. De lo que se trata es de que siguen siendo partidos —facciones— pero ya no son realmente *políticos* —dinamizadores de la acción para la defensa de distintos modelos de sociedad o de distintas «formas de hacer»—. Al igual que su publicidad electoral es, en gran medida, intercambiable tanto en sus formas como en sus contenidos y está dirigida por especialistas en marketing, o sea en técnicas de venta, así también son intercambiables, con diferencias sólo de detalle, en los que continúan llamándose, inadecuadamente, gobiernos. Todo esto es lo que está produciendo el actual alejamiento de amplios sectores, especialmente de jóvenes, respecto de lo que les es presentado, sin serlo, como política: pugna, casi siempre con un muy bajo nivel intelectual, por imponerse en el mercado de los votos y acceder a las posiciones que tienen como función gerenciar el sistema. Habiendo sustituido esta función a la realmente política, las elecciones dejan de tener sentido efectivo como forma de apoyar o de censurar proyectos políticos diferenciados y actuaciones políticas concretas, para convertirse en rituales de legitimación de lo que ya no existe:

un sistema *político*, y no sólo de gestión, democráticamente controlado. Lo que explica el crecimiento del voto en blanco y la abstención consciente, de los votos de protesta —como ocurrió en la primera vuelta de las recientes presidenciales francesas—, de la abstención por indiferencia al entender, no sin razón, muchos electores que los resultados no les afectan, del rechazo ruidoso y frontal al propio sistema de partidos —como está sucediendo actualmente en Argentina— y de la opción por intervenir políticamente a través de asociaciones no partidistas, como ONGs, asociaciones de Derechos Humanos, grupos de solidaridad, organizaciones feministas, étnicas o incluso religiosas, y otras vías al margen de los partidos.

No obstante esta pérdida voluntaria del principal territorio de la política y su creciente deslegitimación, los Estados, y el «sistema *democrático* de partidos» están lejos de haber quedado vacíos de sentido, como algunos afirman. Apenas sin competencias realmente políticas, conservan, junto a las funciones gerenciales ya señaladas, las de represión y la muy importante función ideológica de convencer a los ciudadanos de que sigue existiendo un ámbito político de toma de decisiones que puede ser controlado por la «soberanía popular». Es esta, actualmente, su función ideológica principal, que no debe minimizarse.

A este fenómeno de vaciamiento político «hacia afuera», hacia las instituciones económicas supraestatales, se une la nueva distribución de las competencias políticas, no fundamentales, que aún subsisten en las instituciones *políticas*, y de sus capacidades administrativas, hacia otros dos niveles: «hacia arriba», a las instancias supraestatales con cierta capacidad de decisión, como es el caso de la Unión Europea, y «hacia abajo», a los niveles subestatales —nacionalitarios o regionales— representados principalmente por los pueblos sin estado, no reconocidos como tales o ignorados hasta muy recientemente, que pugnan y se movilizan por conseguir voz propia en el marco estatal y ya también en el supraestatal, los cuales han logrado ya, en muchos estados-nación, ciertos grados de autogobierno. Es a esto a lo que refiere la tan repetida frase de que *el marco de los actuales estados es demasiado pequeño para enfrentarse con determinados problemas y demasiado grande para resolver otros*.

Debido a este vaciamiento en las tres direcciones indicadas, el concepto central en el discurso legitimador del modelo de estado-nación, la «soberanía nacional», ha perdido todo su



significado; por una parte, ya no existe en su núcleo central; por otra, se halla fragmentado en los contenidos que aún persisten. Esta constatación cuestiona hoy la vigencia de las reivindicaciones nacionalistas tradicionales, porque si de lo que se trata es de ejercer el derecho a la autodeterminación política —que es, sin duda, un derecho fundamental de todos los pueblos—, cuya equivalencia es el logro de la soberanía nacional, construir nuevos estados-nación del tipo de los hoy existentes equivale a perseguir a una sombra, ya que no se puede alcanzar lo que no existe. La autodeterminación política, incluso si se conquista formalmente, se convierte en nada si el ámbito de la política está prácticamente vacío en sus contenidos más importantes. Podrán, entonces, oficializarse los símbolos de la soberanía: bandera e himno nacionales, instituciones, un lugar en la Asamblea General de la ONU y varios otros, pero el nuevo estado funcionará de la misma manera que los demás: como gestor de la globalización y en contra de los intereses mayoritarios. A menos que la reivindicación de autodeterminación forme parte de un proyecto nacional que tenga como factor central la reconquista del ámbito de la política. Ello supondría también reivindicar la «soberanía alimentaria» —como hacen hoy las organizaciones de *Vía Campesina*—, el derecho a gravar los movimientos de capital y a establecer medidas de protección frente a la invasión de mercancías materiales y culturales, el derecho a desarrollar la cultura propia, y la obligación de crear cauces de participación política a los ciudadanos que sean diferentes al irrecuperable sistema de partidos. Con estas premisas y para estos objetivos, enfrentados a la lógica de la globalización, los movimientos nacionalistas cobrarían verdadero sentido transformador, porque es precisamente en los ámbitos nacionalitarios en los que puede ser más posible emprender esa tarea de reconquista de lo político. Fuera de estas claves, se reducirían a ser instrumentos en manos de élites locales aspirantes a participar en la co-gestión de las decisiones que toman las instancias que rigen la globalización.

#### *Globalización de los valores y reafirmación de las identidades culturales*

Lo anterior se halla estrechamente conectado con otra de las características de la globalización, resultado directo del mantenimiento de la ideología de la Modernidad: la creciente imposición de un único y, por tanto, uniformizador sistema cultural, es decir, de un único patrón de modo de vida, de comportamiento, de

pensamiento, de aspiraciones y hasta de ocio, mediante la extensión por múltiples medios —utilizando especialmente el poder de las nuevas tecnologías: publicidad, cine, radio, televisión, internet...— de una única forma de percibir, categorizar e interpretar el mundo, de vivir la vida, pensar esta, relacionarnos con la naturaleza y con nuestros semejantes, y expresar nuestras vivencias, emociones y anhelos. La desaparición o vaciamiento de significados de cuantos valores y expresiones culturales, tanto en las sociedades occidentales como en las culturas de los «otros», no sean fácilmente subsumibles en la lógica del Mercado y, por tanto, convertibles en mercancías, es uno de los aspectos fundamentales de la dinámica de la globalización. Por ello, es muy importante, para entender esta, analizar la extensión de determinados iconos, símbolos, pautas y modelos culturales, a través de los diversos medios de *comunicación* (?) de masas, para su imposición en sociedades con identidad cultural diferenciada. Como también es preciso atender a la significación del mantenimiento de aquellos elementos culturales que sí son subsumibles en la lógica hegemónica.

Conviene tener claro que no se trata en modo alguno de interculturalidad, de diálogo entre culturas en un plano de igualdad y libre relación entre ellas, y ni siquiera de una homogeneización o «mestizaje» a partir de diversas culturas, algunos de cuyos elementos se amalgamen más o menos coherentemente, sino de la imposición de una cultura particular, la que responde fundamentalmente a la lógica del Mercado, es decir la cultura occidental, y aún más concretamente la norteamericana, que pretende convertirse en global, en cultura única en todo el planeta, admitiendo sólo muy limitados elementos de otras culturas con función de adorno pintoresquita o para activar beneficios en el ámbito económico a través, sobre todo, del turismo. Hay que insistir en que no se trata de «síntesis cultural» alguna sino de la invasión, por múltiples canales, de los valores mercantilistas y de los modelos de actuación y de pensamiento en que estos valores se concretan. Para no caer en la trampa de considerar la interdependencia que realmente existe, también en esta dimensión de los valores y expresiones culturales, como intercambio recíproco o como comunicación de doble sentido, deberíamos recordar el significado perverso de viejos pseudoconceptos como el de *aculturación*, que hace décadas sirvió para intentar oscurecer la realidad de la dominación de una cultura sobre otra en contextos de colonialismo, construyendo imaginarios



en los que, presuntamente, se daba un intercambio equilibrado de elementos culturales hasta el punto de que todas las culturas en contacto resultaban estructuralmente transformadas.

De cualquier forma, y como ya señalamos al tratar del tercer pilar de la ideología de la Modernidad, es inexacto que el avance de la homogeneización cultural —de lo que se ha llamado la *macdonalización* del mundo (Ritzer, 1996)— sea total y no tenga contradicciones. Su propia avance ha tenido, entre otras, dos importantes consecuencias: el surgimiento de la conciencia de que el modelo cultural euronorteamericano no es la culminación de un proceso teleológico al que deben necesariamente incorporarse todos los pueblos, sino una entre las múltiples formas culturales que ha desplegado la humanidad, y la aparición de la conciencia de que el multiculturalismo es precisamente la característica central de la especie humana. Me refiero, al subrayar esto último, no sólo a su constatación cada vez más obvia en todas las sociedades sino a su creciente reconocimiento, aunque no sin dificultades, como imperativo antropológico. Para los globalistas, constituye una incómoda paradoja tener que admitir que, junto a fenómenos que parecerían apuntar hacia una única «cultura mundial» y una única «identidad planetaria», vivimos también una época de reafirmación, a veces espectacular, de los referentes culturales de las identidades colectivas diferenciadas, que se cargan de valor simbólico quizá como nunca anteriormente.

Hay que precisar, por otra parte, que los procesos de reafirmación cultural e identitaria no están reñidos con el uso instrumental de elementos que sí pueden estar globalizados. Lo importante es analizar en qué lógicas son subsumidos, porque pueden serlo en lógicas confrontadas a la del Mercado, como instrumentos para extender la resistencia frente a esta desde la perspectiva de la defensa de intereses y modelos «locales», comunitarios. Son buenas pruebas de ello la utilización de internet por parte del movimiento chiapaneco, para darse a conocer y conseguir respaldos, de los colectivos anti-globalización para coordinar sus debates y acciones, y de la OIT por muchos movimientos indígenas para defender sus derechos.

#### LÓGICA DEL MERCADO, EXCLUSIÓN SOCIAL Y PENSAMIENTO ÚNICO

Las características y tendencias presentadas hasta aquí, generadas por el despliegue de la lógica del Mercado, central en la dinámica de la actual globalización, son los principales componentes del modelo que se pretende imponer a escala mundial desde la afirmación de un gigantesco y simplista sofisma, presentado como verdad evidente e incontrovertible: como vivimos ya en un único mundo —y ello es cierto, tanto en la realidad de la estrecha interdependencia asimétrica y desigualitaria entre territorios y poblaciones como en la conciencia de la gran mayoría de los seres humanos—, ese mundo *debería* constituir una única sociedad con un único sistema económico, un único sistema político y un único modelo cultural. Es este sofisma la base del «pensamiento único» que actualmente tiende a imponerse a escala planetaria, el cual consiste en la interiorización de la inevitabilidad de que todos los territorios, recursos y relaciones sociales funcionen como elementos de un Mercado «libre»; de que en todas partes funcione la «democracia liberal», legitimada ritualmente en elecciones políticas «libres», y de que los modos de vida, los valores y las expresiones simbólicas («culturales») sean también básicamente uniformes en el mundo, salvo en aquellos aspectos secundarios que puedan tener valor de mercado. Los mecanismos para imponer y lograr que sea interiorizado este modelo son múltiples y ya las hemos señalado anteriormente: van desde el poder coactivo del FMI, el BM o la Organización Mundial del Comercio para imponer sanciones a aquellos países que no respeten la regla de que no existan reglas que controlen la invasión de capitales y mercancías de todo tipo, y su capacidad de asfixiar económicamente y de sumir en el caos a aquellos a los que no concedan nuevos préstamos o con los que no se renegocie la deuda externa —el caso de Argentina es paradigmático—, hasta la definición como democrático de cualquier sistema en que cíclicamente haya urnas con varias «opciones», independientemente de que exista o no capacidad real de intervención de los ciudadanos en los asuntos públicos, pasando por el monopolio y filtraje de las «informaciones» por unas pocas agencias y por el dominio de la producción simbólica por muy concretas corporaciones con capacidad de penetración en todos los rincones del planeta.

Lo que caracteriza a la globalización actual es que se basa en el intento de convertir la lógica del Mercado «libre», no sujeto a regulación alguna, en la única lógica cultural que gobierne la vida social (no sólo económica) a lo largo y ancho del mundo. Esta lógica



es presentada, a la vez, como la única «razonable», es decir, ajustada a la Razón, y como lógica *sacralizada*, o sea, no susceptible de ser discutida ni cuestionada porque se autolegitima a sí misma. Por ello, el Mercado constituye hoy el referente central para la inclusión/exclusión de territorios, países, colectivos sociales y personas. Aquellos de estos y aquellos ámbitos de la realidad que no tengan un lugar en él están desvalorizados, no reconocidos, criminalizados o, simplemente, negada su existencia. Unos cuantos ejemplos lo reflejan perfectamente. Así, no se consideran como *trabajo* todos aquellos que se realizan fuera del mercado de trabajo: los domésticos, los que hacemos para nosotros mismos, los que se basan en la reciprocidad o los voluntarios no remunerados. Y necesitan apellido aquellos otros no sujetos a la relación salarial: trabajos «sumergidos», trabajos «informales», «autotrabajo»... Así, también, están desvalorizados en su propia dignidad y autoestima quienes no pueden entrar, han sido expulsados, o ya salieron de los mercados de trabajo: jóvenes sin empleo, desempleados de larga duración, prejubilados forzosos, pensionistas... Sólo teniendo en cuenta la hegemonía del Mercado como lógica cultural, y no sólo como elemento económico, se entiende el desprestigio y la creciente estigmatización de quienes no tienen trabajo y han de conformarse con cobrar modestos subsidios estatales de desempleo, allí donde estos existen. Actualmente, se asiste a verdaderas campañas que los culpabilizan de su situación, atribuyéndola a su «indolencia» o «falta de espíritu emprendedor» e incluso sugiriendo conexiones con la delincuencia.

Es el predominio totalitario de la lógica del Mercado como lógica cultural lo que explica también la creciente marginación de los «viejos», no sólo por la razón anterior sino porque la gran mayoría de ellos han sido excluidos, o han aceptado excluirse, también de otros mercados: el mercado de lo que se define como belleza —que está muy relacionado con valores que se atribuyen a «lo joven», aunque, a la vez, se excluya a la mayoría de los jóvenes del mismo, por su escasa capacidad económica—, el mercado del prestigio, el mercado del sexo... Los «viejos» no excluidos son aquellos que han podido continuar dentro de alguno o algunos de dichos mercados, por desarrollar profesiones liberales o intelectuales en las que no existe jubilación, o porque su actividad continúe más allá de la jubilación formal: escritores, artistas, investigadores, políticos, banqueros, grandes propietarios...

Igualmente, aquellos usos sociales, costumbres, expresiones y producciones culturales menos susceptibles de ser mercantilizados, es decir, de producir beneficios, materiales o simbólicos, mediante su introducción en los circuitos de los diferentes mercados, son definidos como arcaicos y contrarios al progreso, y se los desprestigia presionando para que sean abandonados como un lastre, o se mixtifican para conseguir su incorporación a aquellos. Hablo de formas constructivas, de relaciones ceremoniales, de rituales festivos, de músicas, de danzas, de gastronomía, de artesanías... Su *valor de uso*, incluyendo en este su significado como referentes y reproductores de identidades específicas, se desvaloriza o desprecia en relación con su potencial *valor de mercado*. Y es este el que explica la pervivencia, o incluso auge, de algunas de estas «manifestaciones tradicionales», que realmente no lo son porque han perdido o han desactivado muchos de sus elementos y casi toda su carga significativa. Han sido descontextualizadas, resignificadas, refuncionalizadas y convertidas casi siempre en productos *lights* para una más fácil aceptación en los mercados, sobre todo turísticos y comunicacionales.

#### LA IMPOSIBLE «EXCEPCIÓN CULTURAL».

El hecho de que la lógica del Mercado no sea sólo económica y, por tanto, impregne y contamine todos los ámbitos de la vida social colectiva, interpersonal e individual hace baldío cualquier intento de «excepción cultural» si no se inscribe en una confrontación general con dicha lógica. Como es sabido, actualmente existe, sobre todo en lugares como Francia, un significativo movimiento a favor de que la OMC no controle, es decir desregule, las producciones intelectuales y artísticas tratándolas como simples mercancías. El planteamiento es correcto pero sus objetivos son ilusorios si no se sitúan en un marco de rechazo a que la salud, la educación, la vivienda, la producción de alimentos y bienes básicos, la información, el medioambiente, el desarrollo y el ejercicio efectivo de los derechos humanos sean considerados mercancías en el mercado, ámbitos en los que obtener el máximo beneficio. Las expresiones «culturales» —los libros, el cine, los discos, las «bellas artes»— son hoy producidas, principalmente, por industrias, empresas y corporaciones que tienen como objetivo el logro de beneficios monetarios. Y si bien es cierto que es positivo apoyar que sus contenidos no sean uniformes y respondan sólo al *american way*



*of life* y a los valores del mercado, puro y duro, y que el sector no se «liberalice» totalmente, porque ello facilitaría un mayor dominio de las producciones norteamericanas, la defensa de esta posición no puede hacerse, porque no sería ni ética ni efectiva, desde la consideración de que pueden subsistir la diversidad, el pluralismo de pensamiento y las garantías sólo para la producción cultural.

La reciente *Conferencia sobre la colaboración en el sector cinematográfico y audiovisual en la Unión Europea y terceros países*, celebrada en Madrid a mediados de abril, de 2002 acordó que la Unión Europea no aprobará en la próxima ronda de negociación de la OMC «ninguna medida que pueda reducir sus capacidades de acción en la promoción de la cultura». Como afirmó Jean Michel Baer, director de Política Audiovisual de Cultura y Deportes de la Comisión Europea, «si por error nos decidimos a liberalizar más nuestro sector audiovisual en la OMC, esto beneficiará sobre todo a quienes ya dominan nuestros mercados hasta el 70% y el 80% en algunos casos, y será mucho más difícil que ahora para otros países acceder a nuestros circuitos... esta apertura teórica sería en la práctica un cierre real. Por ello, deberíamos encontrar otras soluciones que supongan la apertura real a la diversidad cultural». Contra el dominio de los «productos mundiales» —es decir, contra las producciones globalizadas—, Baer defendió el «acceso a una diversidad de contenidos extranjeros que reflejen la riqueza de otras culturas del mundo contra ese monopolio». Para ello, se planteó un afianzamiento del diálogo y las relaciones entre la UE, América Latina y los países del Mediterráneo Sur y una profundización en la colaboración. Como señaló en actividades paralelas a dicha Conferencia el realizador Gillo Pontecorvo, fundador reciente del Instituto Internacional para el Cine y Audiovisuales de los Países Latinos, «es necesario fomentar la producción, difusión y promoción del cine y las obras audiovisuales en los países del área cultural latina. Las expresiones del cine y el audiovisual reflejan los valores y tradiciones de cada país, en definitiva, su propia cultura, y por ello cada Estado debe apoyarlas» (*El País*, 19-4-2002). Esta defensa de la diversidad cultural y la negativa a facilitar la invasión de los productos globalizados es correcta pero no debe restringirse al ámbito de la industria audiovisual europea sino extenderse a los demás ámbitos de la cultura y del planeta: desde la alimentación a la salud y desde

Europa hasta cualquier confín de nuestro mundo. Con otras palabras: las producciones «culturales» no son sino una de las dimensiones de la cultura. La lucha por su defensa es, o debería ser, inseparable de la lucha por la soberanía alimentaria, por el derecho a la autodeterminación de los pueblos y por la reconquista de la política. A la lógica cultural globalizadora, uniformista y totalitaria del Mercado no puede oponerse una lógica humanista y comunitaria sólo en un único ámbito, por importante que este pueda ser, sino que la confrontación ha de realizarse en todas las dimensiones y ámbitos de la vida social. Y no sólo por razones éticas sino de coherencia y efectividad.



## CAPÍTULO 2. ANDALUCÍA EN LA ENCRUCIJADA DE EUROPA Y DEL MUNDO.

### DEL ENTUSIASMO AUTONÓMICO AL DESENCANTO.

Han transcurrido ya más de veinte años desde aquel 28 de Febrero de 1980 en que los andaluces, de forma increíble para casi todos, consiguieron –conseguimos– como pueblo, una victoria histórica al lograr una Autonomía equiparable a la que había reconocido la Constitución Española del 78 a las excluyentemente consideradas *nacionalidades*. En el corto periodo transcurrido entre las masivas manifestaciones del 4 de Diciembre de 1977 en las grandes ciudades de Andalucía y en Barcelona –capital de la «novena» provincia andaluza–, que significaron, básicamente, la reafirmación pública y cargada de ilusiones de la existencia de Andalucía como país que reivindicaba ser tratado como tal, hasta el referéndum de iniciativa autonómica del 28 de Febrero del 80, había tenido lugar un proceso de acentuación espectacular del sentimiento andaluz y una muy significativa, aunque sólo parcial, emergencia de conciencia política nacional. En cualquier caso, los andaluces estábamos reconociéndonos como pueblo específico, afirmábamos la existencia, no sólo en lo cultural sino también en lo político, de Andalucía y reivindicábamos la Autonomía como medio para el autogobierno y la solución de nuestros gravísimos problemas económicos, sociales y culturales.

Superando todos los obstáculos y todos los escepticismos, incluido el llamamiento del gobierno central de la UCD a la abstención —es preciso recordar el slogan publicitario repetido continuamente por las emisoras de radio, «andaluz: este no es tu referéndum»—, Andalucía consiguió introducirse por una vía contemplada en la Constitución que ninguno de sus autores había previsto fuera utilizada nunca, y menos con unas mínimas posibilidades de éxito: la del que se haría famoso artículo 151. Ello suponía la posibilidad de conseguir el mismo grado de autonomía que constitucionalmente estaba reservada a Cataluña, el País Vasco y Galicia, nacionalidad esta última que había sido agregada a las otras dos como coartada de una presunta razón «objetiva» para este reconocimiento: el que en los tres territorios se habían plebiscitado estatutos autonómicos bajo la legalidad republicana, aunque el único que estuvo vigente antes del comienzo de la guerra civil fue el catalán. En realidad, la razón de este reconocimiento fue el éxito de los partidos nacionalistas catalanes y vascos en las elecciones generales de junio del 77, que les permitió formar grupo parlamentario propio e intervenir en la elaboración de la Constitución, pero no deja de ser paradójico quizá esperpéntico, que cuando la legalidad anterior a 1936 no se tuvo en cuenta para decidir la forma del nuevo régimen político, Monarquía o República, ni para ninguna otra cuestión, sí fuese la referencia para la concesión automática de autonomías de primer grado.

De hecho, Andalucía rompió el 28 de Febrero de 1980 la organización territorial del Estado prevista por la Constitución, poniendo en crisis el título VIII de esta, tan trabajosa y frágilmente consensuado, y abriendo la puerta para que otras Comunidades, ya sin necesidad de recorrer el mismo casi impracticable camino que aquí habíamos superado, pudieran plantear la reivindicación de instituciones y competencias que estaban, de hecho, reservadas solamente para las tres ya indicadas (Moreno, 1993b; 1999c).

El éxito en el referéndum del 28 de Febrero —recuérdese que era preciso obtener más del 50% de síes sobre el total no de los votos sino del censo electoral, y no en el conjunto de Andalucía sino en cada una de las ocho provincias separadamente, lo que se consiguió en todas menos en Almería— fue resultado de una intensa movilización de voluntades que desbordó a los partidos políticos y se desarrolló fundamentalmente en la sociedad civil. En mi análisis

como antropólogo, debo señalar que lo que se activó a nivel popular, en aquellos años, no fueron tanto unas consideraciones y una conciencia de carácter estrictamente políticas —que sin duda también las hubo en cierto grado— sino una de las características fundamentales de la cultura andaluza, ya apuntadas hace más de un siglo por el primer antropólogo andaluz, Antonio Machado Núñez: la negativa a aceptar ser tratados como inferiores; el rechazo a la subalternidad voluntariamente aceptada (Moreno, 1971; 1981a; 1993a; Machado Núñez, 1989; Aguilar, 1990).

El replanteamiento del modelo territorial del Estado a que obligatoriamente dio lugar el 28 de febrero, con la renovada aparición de los fantasmas separatistas, incluyendo la posibilidad de que Andalucía se convirtiese en «problema de estado» no sólo en lo social sino también en lo político, fue, sin duda, junto con el terrorismo de las ETAs (militar y político-militar) y el talante antidemocrático del ejército y de las fuerzas de orden público —que seguían siendo básicamente franquista— una de las bases del golpe militar del 23 de Febrero del 81: ocupación del Parlamento y secuestro de los parlamentarios por el coronel Tejero y sus fuerzas de la Guardia Civil, levantamiento del capitán general de Valencia y silencio, durante varias interminables horas, de la más alta jerarquía del estado. En el momento del golpe, el Estatuto de Autonomía andaluz estaba siendo elaborado y ello supuso —aunque nunca haya sido reconocido— un significativo recorte de su alcance y contenidos. Debe recordarse que el Estatuto que se presentó para su aprobación en un nuevo referéndum, esta vez con mucho menos entusiasmo que el anterior, el 20 de octubre de 1981, fue un Estatuto *loapizado*, es decir, al que le fue aplicado el contenido restrictivo de la LOAPA (Ley Orgánica de «Armonización» del Proceso Autonómico), consensuada por UCD y PSOE con la aquiescencia del PCE. Desde entonces, y salvo los dos primeros años de gobierno autonómico, los presididos por Rafael Escuredo, que fueron incluso de un cierto nacionalismo populista —tolerado por el Partido Socialista porque así convenía a sus intereses para desalojar a la UCD del gobierno central—, a lo que hemos asistido durante los ya veinte años de funcionamiento de la Autonomía es a un proceso de desactivación organizada, desde la propia Junta de Andalucía, de la conciencia política e incluso cultural andaluza y de bloqueo sistemático de cuanto pudiera generar la conversión del sentimiento andaluz en conciencia de pueblo y de país (Moreno, 1985a).



Respecto a la actuación de los sucesivos gobiernos autonómicos, todos ellos monopolizados o claramente hegemonizados por el PSOE, baste señalar, como indicó en su día el profesor Porras Nadas (1993), que se pasó rápidamente de un momento inicial de proyectos con una cierta vocación transformadora —lo que produjo tensiones con el gobierno estatal, que se saldarían con la dimisión, forzada por su propio partido, del presidente Escuredo— a una mera adaptación, primero activa y luego simplemente pasiva, a la realidad existente y al contexto europeo. Durante todo el tiempo en que el gobierno central fue ocupado por el PSOE, la actitud de la Junta respondió a un mero sucursalismo respecto a aquel y a procurar la más domesticada adaptación a las políticas dictadas desde Madrid y Bruselas, sin plantear nunca la posibilidad de políticas más autocentradas y ni siquiera confrontarse mínimamente en busca de algunas contrapartidas. Solamente interesó la gestión de subvenciones tipo FEDER y el dar respuestas coyunturales, sin apenas futuro, a las demandas y presiones de sectores sociales andaluces en crisis en ocasiones puntuales de grave tensión social. Y cuando, desde 1996, fue el PP el que pasó a ocupar el gobierno de Madrid, la Junta fue utilizada también en un sentido netamente partidista, de confrontación con el partido adversario, sin apenas tenerse en cuenta, tampoco en esta fase, los intereses generales andaluces. Nunca se ha planteado, con una mínima seriedad, un debate sobre Andalucía como proyecto, ni desde el gobierno autónomo se ha presentado proyecto político alguno para Andalucía. La Junta fue, primero, una delegación del gobierno del Estado y pasó a ser, luego, una trincherera para confrontarse con la política elaborada desde el Estado. Pero ni en un caso ni en otro han primado los intereses andaluces sino los del partido hegemónico en Andalucía.

Este desinterés gravísimo no sólo ha caracterizado al PSOE sino también a los otros partidos, tanto a los que siempre han estado en la oposición, PP y PCE (luego IU), como al que hubiera podido esperarse, a priori, que estuviera centrado en los problemas del país, el PA (antes PSA). Los primeros sólo han realizado en Andalucía la política dictada por sus respectivas direcciones centrales, con una estrategia estrictamente estatal y sin asumir que Andalucía posee una identidad diferenciada reconocida incluso en el Estatuto. No han diferido, pues, en esto del PSOE. Por su parte, el partido «andalucista», durante todo el periodo autonómico, no ha sido sino

una caricatura de partido, unas veces autodefinido como regionalista y otras como nacionalista, siempre ocupado en disputas internas personales y, sobre todo, sólo atento a conseguir pequeñas parcelas de poder sin tener política propia y ofreciéndose al mejor postor. Su exclusivo objetivo electoral le otorga unos votos que tal como llegan se pierden, porque nadie sabe para qué se piden y para qué pueden servir. Esto ocurrió ya en las primeras elecciones municipales democráticas del año 79, en que cambiaron, como si fueran cromos, las alcaldías de Granada y Huelva por la de Sevilla; se reflejó en el voto a favor de la UCD para que el presidente Suárez les concediese un grupo parlamentario —que no tuvo significación alguna—; y se ha ratificado más recientemente en las dos últimas legislaturas de la Junta, en que han sido el apoyo permanente del PSOE a cambio de unos pocos puestos para sus profesionales de la política. Por no hablar del cambio de alianza en el Ayuntamiento de Sevilla —de socio del PP a socio del PSOE— como forma de continuar controlando el principal ámbito de poder municipal: la concejalía de Urbanismo.

Este panorama de lo ocurrido durante las décadas de los ochenta y noventa —que es preciso conectar con el proceso de vaciamiento del sistema político que analizamos en el capítulo anterior— explican el actual desencanto y escepticismo de la gran mayoría de los andaluces respecto a la Autonomía, cuando, realmente, aunque sus competencias sean insuficientes, se halla, en la mayoría de sus vertientes y posibilidades, aún sin estrenar.

#### EUROPA EN LA CRISIS CIVILIZATORIA.

¿Cómo se inserta Andalucía en el panorama actual del mundo? ¿Cuál es nuestra particular encrucijada dentro de un mundo que se halla, todo él, en la encrucijada de una profunda crisis, debido a la quiebra de las premisas sobre las que se construyeron los modelos y valores societarios, a la insuficiencia de los instrumentos metodológicos de análisis de dicha quiebra y al empecinamiento en no reconocerla por parte de las grandes corporaciones e instituciones económicas del capital globalizado y por los Estados que continúan jugando a la ficción de que poseen soberanía política?

Tratar de responder a estas preguntas, cuya respuesta, o al menos intento de respuesta, es fundamental, supone necesariamente examinar también cómo percibe y se enfrenta Europa a esta crisis y a esta encrucijada. Porque, podamos aplaudirlo con entusiasmo o



adoptemos una actitud crítica o escéptica respecto a ello, Andalucía, como parte del Estado Español, se encuentra hoy incorporada a Europa y está, por ello, directamente afectada por cuanto se decida en las instancias europeas. Tanto más cuanto que nuestra posición es la de un país periférico —y no reconocido como tal, sino como simple «región»— dentro de un Estado periférico de la hoy llamada Unión Europea y hasta hace poco, más adecuadamente, Comunidad Económica Europea o, simplemente, *Mercado Común*.

La Europa realmente existente es la Europa de los estados supuestamente nacionales, la Europa del capital financiero, cuya *convergencia* sólo es considerada en términos de limitados parámetros económicos, sobre todo monetarios; la Europa de los tecnócratas —los altos funcionarios del sacro Mercado— y del profundo déficit democrático en sus instituciones. Es la Europa de Schengen y de Maastricht —la Europa de las policías y del control de los disidentes y de los inmigrantes—; la Europa militarmente sometida a Estados Unidos, la única superpotencia mundial, que no ahorra desprecios hacia sus satélites, más que aliados, europeos. Esta Europa, que se está construyendo como un espacio económico y de control policial, sin tener en cuenta a los pueblos que realmente la integran sino sólo a los Estados —que continúan con su retórica «nacional»—, opta ante la actual crisis por no asumir que esta no es coyuntural, ni sectorial, ni siquiera estructural conforme al concepto clásico, sino que consiste en una verdadera quiebra del modelo societario y civilizatorio sobre el que se han construido los propios estados europeos actuales y la Modernidad de que estos se encuentran tan orgullosos.

Pese a la quiebra de los pilares sobre los que se asienta su modelo civilizatorio, Europa insiste en su viabilidad y se ha marcado como objetivo ser uno de los tres centros mundiales de la globalización, junto a Estados Unidos y a Japón. De aquí la reiteración *ad nauseam* de las ideas de productividad y de competitividad para tratar de consolidarse como potencia económica mundial, a costa de la destrucción de gran parte del tejido social y económico de las propias sociedades que la componen y de la profundización en el subdesarrollo y la exclusión de los países africanos y latinoamericanos. Se ha optado por practicar el más descarado neocolonialismo económico —del cual la penetración de Telefónica, Grupo Iberia, Banco de Santander o BBVA en México, Argentina, Brasil y otros estados de este continente son buenos ejemplos— y el más descarado intervencionismo político, e incluso militar, África,

y en la propia Europa, para garantizar regímenes prooccidentales dóciles a los dictados del Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio, a la vez que se acrecientan cada año los obstáculos a la inmigración y crece el racismo y la xenofobia institucionales contra los «extracomunitarios» del Sur. Construir un imposible bunker de prosperidad —o, mejor, de supuesta prosperidad— en un mundo cada vez más marcado por la globalización de la pobreza y de la exclusión es el objetivo común de los gobiernos, partidos y sindicatos europeos. Confesado abiertamente por los grupos de extrema derecha y enmascarado apenas por la retórica vacía de *socialdemócratas*, *comunistas* y sindicatos *de clase* (?), con muy pocas excepciones, es este el objetivo real de la actual «construcción de Europa», asumido por todos los actores del sistema político.

Para esta construcción se precisa crear un enemigo exterior y otro interior que actúen como referentes negativos de una identificación europea que, al menos en los últimos quinientos años, no ha existido sino como contraste con los «otros» no europeos, objetos siempre de explotación y dominación. Como es sabido, en muy pocos años —finales de los ochenta y comienzos de los noventa— desapareció el antiguo enemigo exterior, constituido por los *países del Este*, las sociedades del «socialismo (ir)real», que fueron, en realidad, sistemas estatalistas totalitarios y que se derrumbaron como un castillo de naipes por no responder, ni en su estructura interior ni en sus relaciones exteriores, a la lógica del Mercado convertida ya en hegemónica a escala mundial. Dichos países se incorporaron con una extraordinaria rapidez, como enorme espacio subalterno, a la globalización del más salvaje capitalismo, poniendo de manifiesto su realidad anterior vacía de valores y plena de retórica y corrupción.

Al convertirse prácticamente la totalidad de los países europeos del Este en colonias internas de Europa —el caso de la «unificación» alemana es paradigmático—, la Unión Europea, y en general Occidente, se quedó súbitamente sin enemigo de referencia. Y fue construido uno nuevo, activando y cargando simbólicamente con connotaciones casi demoníacas a uno de los fantasmas históricos de Europa: el Islam. En el enemigo islámico, presentado, además como equivalente a árabe —confundiéndose de forma inaceptable y burda religión con civilización y con etnicidad—, han sido concentrados todos los antivalores de los supuestos valores que los europeos se



atribuyen a sí mismos y a sus sociedades: fundamentalismo, intolerancia, integrismo, incapacidad democrática, irracionalidad, reaccionarismo ideológico, opresión sobre las mujeres... Es de este peligroso enemigo del que es necesario preservarse, tanto más cuanto que millones de islámicos han «invadido» ya la propia Europa, como inmigrantes. Para ello se actúa en un triple sentido: se construyen barreras legales y policiales cada vez más sólidas para «controlar los flujos» y hacer cada día más impermeable el bunker; se favorece de forma vergonzosa a las oligarquías internas –aliadas y *amigas*– que gobiernan en la mayoría de los países de origen de los «invasores» mediante dictaduras corrupta, y muchas veces sangrienta, que violan sistemáticamente los Derechos Humanos; y se sataniza a la religión islámica, presentándola como elemento definidor único de las sociedades en que está presente y como incompatible con la democracia y la autonomía personal.

A nivel interno, el que fue considerado desde mediados del siglo XIX como mayor peligro para el orden establecido, el movimiento obrero y sus principales organizaciones, otrora revolucionarias, se ha desactivado completamente, al haberse convertido las más importantes e influyentes de dichas organizaciones, tanto políticas como sindicales, en piezas del sistema mismo, tras haber asumido el modelo societario dominante –paradójicamente, cuando este comenzaba a mostrarse como construido sobre pilares de barro– y pertenecer hoy, tanto sus miembros como, sobre todo, los intereses que más o menos tibiamente representan, al bloque de los *integrados*. En lo que refiere concretamente a los sindicatos, al ser el primer objetivo de los trabajadores con empleo fijo que, de hecho, los integran el no caer en el sector precario y conservar su status, por encima de cualquier otra consideración, las organizaciones sindicales se han convertido en conservadoras y corporativistas, por más que retóricamente sigan insistiendo en su carácter «de clase». Ni *precarios* ni *marginalizados* pertenecen ni se ven representados en los sindicatos existentes –me refiero especialmente a CC.OO. y UGT–, ni son tenidos en cuenta, en la práctica, por aquellos, entre otras cosas porque ello chocaría con los intereses inmediatos de los *integrados*.

Al no estar hoy activo el «peligro» interno tradicional, el «peligro rojo», este ha sido sustituido, en su papel simbólico de referente negativo respecto al que afirmar el orden social y político, por el ahora denominado «peligro nacionalista», etiquetando

indiscriminadamente a todos los movimientos nacionalistas, a excepción de los nacionalismos de estado, cuya existencia se mantiene siempre no reconocida, como violentos, irracionales, tribalistas, reaccionarios y toda una serie de adjetivos descalificadores que, más que responder a algún tipo de análisis, parecen surgidos de los labios de profesionales del exorcismo (Moreno, 1999a).

Así contruidos el nuevo enemigo externo –con su *quinta columna* interna, los inmigrantes sobre todo magrebíes– y el nuevo enemigo interno –los nacionalismos periféricos– y satanizados ambos como amenazas permanentes, la Europa del Mercado y de los Estados supuestamente nacionales se dispone a afirmar, por contraste y en confrontación con ellos, su dudosa y ambigua identidad, muy difícil de establecer y aún más cuando los criterios de *convergencia* establecidos no hacen referencia alguna al ámbito de la cultura ni al de los Derechos Humanos, y ni siquiera lo económico es considerado en todos sus aspectos sino sólo en la dimensión estrictamente financiera y de mercado. Por ello, la Unión Europea se autodefine, principalmente, por su miedo ante la supuesta «invasión externa», constituida por las personas procedentes de los países empobrecidos y subdesarrollados por el colonialismo europeo primero y por el intercambio desigual y la globalización, después. Una supuesta «invasión» de personas mayoritariamente pertenecientes a la tradición civilizatoria islámica, sobre las que recae la creciente xenofobia, cuando no el racismo, no sólo de las minorías violentas parafascistas sino, lo que es mucho más grave, de las leyes promulgadas para inmigrantes y peticionarios de asilo por los estados «democráticos» miembros de la UE. Leyes que son crecientemente restrictivas y criminalizadoras y alientan, de hecho, los sentimientos xenófobos y racistas de las mayorías sociales –no sólo de los *integrados* sino también de los *precarios* y hasta de no pocos *excluidos* locales– al hacer equivaler, en el imaginario colectivo, inmigración con delincuencia, con aumento de la competencia por los puestos de trabajo y con conflictos culturales. Y al situar automáticamente a los inmigrantes en el bloque de los *marginados*, no importa cual sea su nivel de estudios y su voluntad de integración social.

La más que dudosa identidad de Europa pretende también afirmarse en el miedo, no menos irracional, a los nacionalismos existentes dentro de los propios estados europeos; en la cerrazón a



admitir tanto la crisis del modelo de Estado-Nación como el hecho de que en muy pocos casos los actuales estados europeos son realmente nacionales sino plurinacionales. Ambas cuestiones están en la base –y no supuestos *revivals* tribalistas ni conspiraciones diversas– de la actual creciente afirmación, cultural y política, de los pueblos o etnonaciones sin estado existentes en la mayoría de los supuestos estados nacionales europeos. Pueblos que, en unos casos, aspiran directamente a constituirse también en estados y, en otros, a que les sean reconocidos sus especificidades y derechos y a que su voz pueda expresarse políticamente de forma directa en los foros estatales y europeos para no ser sacrificados a los grandes intereses transnacionales y supraestatales. En uno y otro caso, se hace explícita la existencia como pueblos y la aspiración a una Europa diferente a la que hoy avanza, con torpeza, hacia un verdadero callejón sin salida. Sólo en una Europa que tenga como base no los actuales estados, que responden a un modelo ya obsoleto, sino la realidad cultural y política de pueblos que se estén construyendo como *identidades-proyecto* (Castells, 1998) será factible aspirar a la reconquista de «lo político» y a profundizar en una identificación común, plural y abierta, en torno al único eje del que, aún con todas las limitaciones y contradicciones, los europeos podemos sentirnos orgullosos: la conciencia de los Derechos Humanos y la búsqueda, que entonces podría ser real y no sólo retórica, de la democracia política. Sin partir de la constatación de la quiebra irreversible del modelo societario construido históricamente desde la propia Europa, y sin las anteriores premisas, será imposible replantear en serio las relaciones con los pueblos no europeos y el propio papel de Europa en el mundo.

#### EL PAPEL ADJUDICADO A ANDALUCÍA Y LAS OPCIONES DE FUTURO.

¿Cuál es el papel que se adjudica a Andalucía en el contexto de la Europa hoy realmente existente y qué propugnamos, o deberíamos propugnar, al respecto, los andaluces que pretendemos enfrentarnos a la globalización totalitaria y desidentificadora? Conviene partir del hecho ya señalado objetivo de que Andalucía es un país periférico –al que ni siquiera se reconoce su carácter de nacionalidad del Estado Español, a pesar de figurar este término en el artículo primero de su Estatuto de Autonomía– en un estado periférico de Europa, no ya en lo geográfico sino, sobre todo, en lo económico y lo político. Debido a ello, y a nuestra situación

geoestratégica y condiciones climáticas –no a nuestras características como pueblo ni a nuestras potencialidades en recursos–, nos han sido adjudicados tres papeles o funciones fundamentales: ser el gendarme de la frontera más sensible de la *Unión*, la que tiene a quince kilómetros de distancia al nuevo enemigo exterior; surtir de ciertos productos hortofrutícolas a los europeos del centro y el norte en épocas en que no es posible obtenerlos en sus propios países o en lugares más cercanos a los consumidores; y ser el distrito lúdico para descanso y disfrute de masas turísticas, principalmente de estratos sociales medio-bajos y de jubilados, que son atraídos por nuestro superávit de sol, playas y simpatía mal entendida.

Una de las encrucijadas centrales que tiene hoy ante sí Andalucía es la de aceptar, sin más, estos papeles subalternos o tratar de jugar, por y para sí misma, tanto algunas de las que los economistas denominan «ventajas de situación» como lo que los antropólogos llamamos «patrimonio cultural» o, si se quiere, «capital simbólico». La elección entre una u otra opción constituye el núcleo central del presente, y sin encararnos a él sólo haremos retórica escapista o daremos pasos desorientados. La adaptación pasiva a las directrices y tendencias provenientes de Madrid y Bruselas –favorecedoras del avance de la globalización– ha sido la única estrategia real de la Junta de Andalucía durante toda su existencia, con la excepción ya señalada de una primera brevísima etapa populista. Y esto equivale, plenamente, a la primera opción: la aceptación, e incluso profundización, del papel subalterno de Andalucía en el Estado Español y en Europa.

A pesar de las indudables dificultades que ello conlleva, los andaluces deberíamos elegir la otra vía, porque seguir aceptando pasivamente la que hoy se nos asigna equivale a asumir, incluso, nuestra desaparición como pueblo a medio plazo. Es necesario rechazar los planteamientos esencialistas en el ámbito de las identidades culturales, de las etnicidades, y ser conscientes de que los pueblos, en nuestro caso el andaluz, sólo existen dentro proceso histórico: en él se generan, pueden fortalecerse o caminar hacia su debilitamiento y desaparición. Ni Andalucía ni ninguna otra nación cultural y/o política pueden aparecer o desaparecer de un día para otro, como sí puede ocurrir con los estados, pero tampoco se mantendrán indefinidamente como pueblos si no reafirman y desarrollan sus propias potencialidades culturales, políticas y



económicas. Y esto, que es válido aplicado a cualquier época o momento histórico, lo es aún más hoy cuando se está reestructurando la división territorial del trabajo en el ámbito de los estados y de las grandes regiones económicas mundiales. Y cuando la globalización y la afirmación identitaria, la lógica del Mercado y las lógicas comunitarias, se enfrentan cada vez más directamente, en una dialéctica que define, más que ninguna otra característica, nuestra contemporaneidad.

Si Andalucía no se reafirma como pueblo con identidad y voz propia en el contexto europeo, y en el del actual Estado Español en tanto este exista en tanto, su futuro será crecientemente el de ser un territorio —no un país— y una población —no un pueblo— cuyo devenir responderá a intereses que no son los propios, por lo que cada vez estará más lejos del verdadero desarrollo, su identidad se irá diluyendo y su cultura será folklorizada y frivolidada para mercantilizar aquellos elementos de ella más susceptibles de ser vendidos en el mercado turístico a los demandantes de diferencias más o menos pintorescas.

Creemos venida ya la hora de centrarnos en el primer término del lema de Blas Infante que figura en el escudo de Andalucía: «*Andalucía por sí*»; lo que equivale a tener como objetivo consolidar, desarrollar y hacer que sea reconocida nuestra identidad como pueblo que, antes que en ningún otro proyecto, debe centrarse en ser él mismo por sí mismo y para sí mismo, antes de ser, también, un pueblo *para* los otros pueblos de España, de Europa y del mundo. (Que en este relacionarse de forma abierta con otros pueblos y culturas estriba una de las características más definidoras de la cultura andaluza). Como en el amor, para abrirnos o darnos de verdad a otros, el camino no puede ser autonegarnos o permitir que esos otros nos anulen: es necesario, primero, autorreconocernos de la forma más plena posible y llegar a ser plenamente nosotros mismos. Caso contrario, todo quedaría en retórica vacía o en aceptación, más o menos enmascarada, de nuestra subalternidad y dependencia, impidiéndonos realmente toda comunicación verdadera.

Si las condiciones actuales no son, sin duda, las más favorables para una dinámica que desarrolle una *identidad-proyecto* para Andalucía, en lugar de lamentarnos, de enumerar los obstáculos o de empeñarnos en influir directamente en niveles poco influenciados a menos que se posea la fuerza suficiente para ello,

debemos tratar de responder a una pregunta fundamental: ¿por donde empezar? Desde mi análisis, la respuesta es indudable: es prioritario situarnos claramente en la lógica cultural andaluza, no por localismo de ningún tipo y menos aún por chauvinismo obtuso sino porque esa lógica es totalmente incompatible con la lógica dominante de la globalización que amenaza con hacernos desaparecer como pueblo. Soy consciente que reivindicar la prioridad de atender a nuestra cultura —a la defensa y extensión de la conciencia sobre nuestra identidad histórica y cultural y a la profundización y desarrollo de sus valores— puede provocar una sonrisa de suficiencia en quienes son fieles seguidores de la ideología del globalismo e incluso en muchos que, sin saberlo, tienen interiorizada la lógica dominante del Mercado o del modelo de Estado-Nación. Pero entiendo que pocos pueblos como el andaluz cuentan con un bagaje cultural tan rico y favorable para poder emprender, con base en ellos, un camino distinto al que lleva a la desidentificación y la barbarie. A condición de que rescatemos su realidad y significaciones, que permanecen ocultas por múltiples mixtificaciones y silenciamientos a los ojos de la mayoría de los andaluces.

#### CULTURA, DESARROLLO E IDENTIDAD.

En un Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO (1997: 125), se plantea la siguiente pregunta: «*¿es la cultura un aspecto o un instrumento del desarrollo, entendido en el sentido de progreso material, o es el objetivo o la finalidad del desarrollo, entendido en el sentido de realización de la vida humana bajo sus múltiples formas y en su totalidad?*». La cuestión es muy relevante, sobre todo porque la concepción dominante de lo que es *desarrollo* se halla muy ligada al crecimiento económico y cuando, en muchos países periféricos, como es el caso de Andalucía, el patrimonio cultural se está poniendo crecientemente al servicio de la denominada «industria turística», que, a su vez, se plantea como eje de aquel. Como puede leerse en el citado Informe (1997: 125-6), la conversión del patrimonio cultural «*en una simple mercancía al servicio del turismo*», lo degrada y empobrece, a la vez que genera «*un grupo de presión política poderoso y doctrinario, un punto de vista influyente, que obedece a consideraciones de orden comercial, una industria de servicios degradante, de imágenes superficiales y ostentadoras del pasado, la explotación y mercantilización del*



*patrimonio, y, lo que tal vez sea lo peor de todo, el rechazo a dejar acceder a su pasado legítimo, como corresponde, a la sociedad».*

En el fondo del tema, subyace la vieja cuestión de la relación entre economía y cultura y la pervivencia de visiones reduccionistas y obsoletas sobre esta última que la hacen equivaler a instrucción formal elevada, o la restringen a las expresiones en el ámbito del arte y la literatura, o producidas para el ocio consumista, como hacen la gran mayoría de los *mass-media*, incluyendo los tenidos por más respetables y rigurosos. Las páginas «culturales» de los diarios y revistas y los escasos programas «culturales» de las televisiones adolecen de esta visión inaceptable sobre qué es la cultura. Como señala el antropólogo Marshall Sahlins (1994): «una gran confusión aparece tanto en el discurso académico como en el político cuando no se distingue entre 'cultura' en sentido humanístico —mejor diríamos aristocrático y burgués— y 'cultura' en su sentido antropológico de forma de vida total y distintiva de un pueblo o sociedad. Desde este punto de vista, la expresión 'relación entre cultura y economía' carece de sentido, puesto que la economía forma parte de la cultura de un pueblo».

Para evitar cualquier tipo de confusiones, conviene reafirmar este concepto antropológico de cultura y entender ésta como el conjunto de representaciones colectivas, de cogniciones y valores que orientan los comportamientos y relaciones entre las personas y de estas con el mundo, modelan los sentimientos, están en la base de las expresiones y dotan de significado a la existencia de los individuos y del pueblo que se identifican con ella. La cultura de un pueblo no es estática ni inmanente sino resultado de un proceso histórico específico y se concreta en expresiones que pueden presentar una gran variedad formal pero que poseen unas equivalentes funciones y significados. Lo fundamental de una cultura es su lógica, únicamente dentro de la cual cobran sentido sus expresiones concretas. La lógica cultural impregna, o tiende a impregnar, todos los ámbitos de la existencia de éste y condiciona tanto su visión y práctica de lo económico, como las normas que rigen los distintos tipos de relaciones sociales, como su forma específica de interiorizar y materializar las ideologías políticas o religiosas.

Este concepto de cultura, y las consecuencias que su adopción conlleva, son ya hoy el eje de un número creciente de estudios, como el de Enmanuel Todd que trata de explicar las diferencias entre las distintas versiones del capitalismo en Estados Unidos, Inglaterra,

Alemania y Japón como resultado de las diferencias culturales entre dichos países. Más allá de la quizá excesiva relevancia que, en mi opinión, concede el autor a los respectivos sistemas familiares, difícilmente se podrá estar en desacuerdo con las palabras escritas en el prefacio de su edición española: «sin negar la existencia de leyes específicamente económicas —o sin necesidad de entrar en la discusión sobre su supuesta existencia, diría yo—, estas únicamente pueden expresarse dentro de un marco mucho más amplio, cultural y antropológico» (Todd, 1999:11). En este mismo sentido, algunos economistas no convencionales destacan ya la importancia de la cultura, entendida globalmente, y de la dimensión simbólica como condicionantes de las formas económicas. Así, mis colegas en las universidades andaluzas Manuel Delgado Cabeza y Juan Torres señalan, respectivamente, que «la cultura modula y condiciona las posibilidades para hacer viables determinadas formas de lo económico. El predominio o la presencia en una sociedad de ciertos valores compartidos, hábitos, creencias, etc., puede facilitar el desarrollo de modos de organización de la producción que de otra forma sería difícil pensar que prosperaran» (Delgado, 1999: 47). Y que es «una quimera tratar de forjar estrategias económicas, del signo que sean, sin precisar al mismo tiempo estrategias culturales y de comunicación, y sin intervenir adecuadamente en el espacio complementario de lo imaginario y lo simbólico» (Torres, 1999:19).

Desde esta óptica, la pérdida de los valores de uso, identitarios, de muchas expresiones culturales, activadas sólo por su valor de mercado desde las Administraciones o por los actores sociales, es un reflejo de la acción demoledora de la lógica de la globalización, que amenaza frontalmente a las identidades de los pueblos y a la propia diversidad cultural. Esto es así, aunque se protejan formal o legalmente determinadas expresiones y contenidos culturales concretos, ya que estos se vacían de gran parte de sus significados al ser convertidos en bienes subsumidos en la lógica del mercado, compitiendo con otros productos del mismo tipo (real o aparentemente), con la correspondiente degradación, frivolidad y modificaciones en la dirección en que puedan tener mayor aceptación por los consumidores culturales.

Es lamentable, en este sentido, la política de la Junta de Andalucía, sobre todo en los últimos años, perfectamente reflejada en el último Plan General de Bienes Culturales elaborado en 1997. En él han desaparecido la mayoría de los conceptos sobre los que se



basó el Plan anterior, diez años antes, que, aunque apenas se materializaron, sí al menos situaron en el discurso la significación identitaria del Patrimonio Cultural desde una visión integradora y antropológica de la cultura. En dicho Plan de los años ochenta se recogía que el «bien cultural» *«no debe entenderse tan sólo en el concepto tradicional de bien histórico-artístico, sino que debe incluir nuevas categorías de bienes que provienen de la investigación científica y tecnológica más actual, incluyendo el marco de referencia antropológico y el medio ambiente como aspectos más amplios de la riqueza cultural de un pueblo, que deben ser respetados en un momento de alto desarrollo industrial que no tiene por qué ser incompatible con este legado»* (Consejería de Cultura y Medio Ambiente, 1993: 16). Se señalaban también las necesarias relaciones entre *«la política de los Bienes Culturales»* y *«otras políticas»*, como la educativa y la dirigida a la promoción del desarrollo, haciéndose una llamada de atención en el sentido de que, si bien *«los efectos de los bienes culturales sobre el turismo son positivos en casi todos los aspectos, no puede decirse lo mismo en sentido contrario, ya que una política turística conducida sin acierto termina por ser agresiva para el patrimonio cultural, provocando la degradación del mismo cuando no su desaparición»* (Ibid.: 116). En el Plan más reciente, sin embargo, se asume de forma explícita la lógica de la globalización, la concepción mercantilista e instrumentalizada de los bienes culturales, que son ahora considerados, antes que ninguna otra cosa, un recurso económico que debe ser explotado en el mercado. La prioridad de los valores de uso, que establecía el primer Plan, dio paso a la primacía de los valores de cambio, netamente preponderantes en el segundo.

Por si hubiera alguna duda, la Consejera de Cultura declara en el prólogo al Plan que *«El patrimonio histórico ha dejado de ser contemplado por la sociedad como un tesoro artístico solamente y se ha convertido en algo mucho más valioso, se está transformando en un recurso fundamental para utilizar en las estrategias de desarrollo territorial, no como un sector de imputación de gasto, sino como una fuente de riqueza»*. Además de olvidarse de las premisas del Plan anterior —realizado por personas de su mismo partido— y de ignorar la muy amplia literatura generada en los últimos veinte años sobre Patrimonio Cultural, la máxima responsable de Cultura del gobierno autónomo se sitúa

explícitamente en los planteamientos neoliberales más economicistas, que sólo justifican la realización de gastos si estos son monetariamente productivos. La consejera enumera, incluso, las vías por las que el Patrimonio —habría que decir mejor, aquellos elementos de la cultura andaluza más susceptibles de ser vendidos en el mercado mediante su declaración como Patrimonio— *debe ser* una fuente de riqueza. Su puesta en valor debe ir dirigida a *«generar empleo especializado»*, *«dinamizar el territorio»*, *«mantener actividades de gran valor añadido, como las artesanías»*, *«potenciar circuitos turísticos»* y *«multiplicar la actividad productiva»*. Incluso la alusión a la *«revalorización del sentimiento local»* se dirige a la activación del ámbito productivo (Consejería de Cultura, 1997: 1.1).

No sería objetable que se intentara aprovechar las potencialidades de algunos bienes culturales en cuanto a su capacidad de generar recursos económicos mediante la atracción de visitantes en el número adecuado y para posibilitar su propia conservación. Pero es inaceptable que sea la capacidad de producir beneficios económicos lo que convierta a algunos elementos, materiales o inmateriales, de una cultura, en este caso la andaluza, en Bienes Culturales y lo que oriente la política sobre el Patrimonio. Porque este no es ya considerado como *capital simbólico*, en el sentido que da Pierre Bourdieu al concepto, sino directamente como *capital económico* a utilizar para la consecución de beneficios monetarizables. *«El término capital —se lee en el capítulo de Programas Básicos del Plan— amplía su contenido y reconsidera todos los tipos de recursos que aseguran el progreso; entre ellos el patrimonio histórico. El patrimonio es, cada vez más, considerado como un campo de oportunidades de todo tipo en este momento de cambios económicos en el que es fundamental encontrar posibles vías de generar empleo y riqueza»*. La obsesión productivista y, desde ella, la consideración mercantilista de la cultura, es evidente. Incluso, se crea la categoría de «Patrimonio de Especial Interés Turístico», cuyo primer objetivo es *«elaborar un inventario de bienes promocionables desde el punto de vista turístico, al objeto de priorizar acciones coordinadas de protección, conservación y difusión»*.

Si se comparan estas afirmaciones con los planteamientos de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO anteriormente expuestos, el contraste no puede ser mayor. Las críticas a la consideración del patrimonio cultural como



«mercancía al servicio del turismo», con su consiguiente «degradación y empobrecimiento», parecerían estar inspiradas directamente en la lectura del Plan para contradecir bases. En varios de los apartados de este, se insiste en que el Patrimonio «no puede ser percibido como una fuente permanente de déficit público» sino que «al contrario, debe tener un papel decisivo como dinamizador económico, especialmente en relación con el turismo» (Ibid., p. 33). Bastaría, para desautorizar toda esta palabrería tecnocrática, con recordar otra de las afirmaciones de la citada Comisión (UNESCO 1997: 17): «es inútil hablar de la 'relación entre la cultura y el desarrollo' como si fueran dos cosas separadas, cuando el desarrollo y la economía son elementos o aspectos de la cultura de un pueblo. La cultura no es, pues, un instrumento del progreso material: es el fin y el objetivo del desarrollo, entendido en el sentido de realización de la existencia humana en todas sus formas y en toda su plenitud».

Si admitimos en su pleno significado lo que esto significa, convendremos en que las lógicas culturales que estén más cerca de este posicionamiento que de los planteamientos mercantilistas de la lógica de la globalización pueden considerarse, objetivamente, como bases de *identidades-resistencia*, en el sentido que da este concepto Manuel Castells (1998); identidades que podrían convertirse en ejes de futuras *identidades-proyecto* situadas fuera del marco de los valores mercantilistas y del pensamiento único, que activen los valores capaces de situar los Derechos Humanos –individuales y colectivos– y no el Mercado en el lugar central. Y que puedan, también, plantear el rescate de la política como participación colectiva en los asuntos públicos, propiciando que quienes han sido reducidos a meros y pasivos consumidores reconquisten la categoría de ciudadanos. Así como impulsar la aceptación del multiculturalismo en un horizonte de interculturalidad. Que es, precisamente, la *identidad-proyecto* por cuya construcción debe luchar Andalucía.

Aceptar, por el contrario, la lógica de la globalización y la ideología de la inevitabilidad del modelo cultural único equivale a aceptar que las expresiones de la cultura andaluza queden reducidas a artículos de consumo, a espectáculos o *souvenirs* para el turismo de masas, o pasen a ser elementos arqueológicos a contemplar e incluso admirar pero sin significación identitaria, sin valor de uso. Lo que no es posible, sino ilusorio, es pretender compatibilizar el

mantenimiento de nuestra cultura, y de la diversidad cultural en el mundo, con la lógica mercantilista y totalitaria de la globalización que ha degradado ya gran parte de nuestras costas y paisajes, amenaza a nuestros parques, está convirtiendo a algunas de nuestras catedrales e iglesias en museos de pago y a muchos de nuestros centros históricos en parques temáticos vacíos de vida y actividades que no sean las turísticas, y está en vías de convertir a gran número de nuestras fiestas en espectáculos desprovistos de la mayoría de sus significados.

#### LA REAPROPIACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL.

En la difícil encrucijada actual de Andalucía, uno de los ejes centrales, si no el que más, para impedir su desaparición como pueblo es que este lleve a cabo la reapropiación de su cultura y de su historia, más allá de las mixtificaciones, falseamientos y tópicos que la alejan de la conciencia de los andaluces. Esta reapropiación, y la correspondiente activación de sus *valores de uso* identitarios, tendría un doble objetivo: primero, que este conocimiento se interiorice y pase a formar parte de la memoria colectiva y de la conciencia cultural y política; y segundo, que esta conciencia de nuestra identidad y de los valores contenidos en nuestra cultura actúe como activadora de una *cultura de resistencia* frente a la subalternidad económica y política y la homogeneización cultural desidentificadora que tratan de imponernos los globalizadores y se desarrolle hasta convertirse en eje de una *identidad-proyecto* como anteriormente definimos esta.

En la importantísima dimensión del conocimiento y reapropiación de la cultura, como en prácticamente todas las demás dimensiones, la Autonomía andaluza se encuentra hoy, todavía, casi sin estrenar, a pesar de que existen mecanismos, limitados pero reales, para haber avanzado en la dirección correcta. Es urgente poner estos mecanismos en marcha, porque sin profundización en la conciencia de identidad cultural no existe *pueblo*, y sin pueblo no es posible pretender una posición y una voz propia en la actual encrucijada de la Historia.

Frente a los profetas de una vacía «ciudadanía del mundo», que publicitan la conveniencia de no sentirse perteneciente a ningún pueblo y a ninguna cultura concreta (salvo, quizá, a la de la transnacional o la corporación bancaria que les paga los discursos y los artículos en la prensa *respetable* y *progresista*), hay que afirmar



que las identidades culturales específicas son precisamente la forma humana de expresar lo universal. Confundir lo concreto con lo particularista es una trampa no inocente, que engaña hoy a muchos y contra la que hemos de situarnos. Teniendo en cuenta, además, que el mantenimiento y desarrollo de una identidad cultural propia no supone, como afirman aquellos, incompatibilidad alguna con una actitud de apertura, de reconocimiento y de encuentro con otras culturas, es decir de interculturalidad. Menos aún si estamos hablando de identidad cultural andaluza. Claro que ello es así sólo si partimos de que la identidad cultural no equivale a un conjunto inmutable y cerrado de elementos *culturales*, sino a un proceso, permanentemente en marcha, de síntesis interpretativa de las experiencias colectivas de un pueblo, en nuestro caso el andaluz.

PARTE II  
MIXTIFICACIONES Y REAPROPIACIÓN DE LA  
IDENTIDAD HISTÓRICA

---



Se explicita o no, seamos de ello o no conscientes, el pasado forma parte del presente en un doble sentido: de una parte, porque todo presente es producto del pasado real, contiene a este, y, de otra, porque uno de los elementos fundamentales, si no el que más, de nuestra representación sobre la realidad en que vivimos es precisamente la lectura que hacemos del pasado.

Dígase o no, cuando se interroga al pasado siempre se hace desde las inquietudes, los problemas y los intereses del presente (Fontana, 1992a). No se trata, por ello, de afirmar que la Historia es, necesariamente, una construcción subjetiva, ni sujeta en exclusiva a los intereses de cada época y cada grupo social, pero sí de ser conscientes de que las preguntas que se hacen al pasado, en cuanto al contenido mismo de este, en la forma de categorizar y segmentar la realidad considerada y en el método utilizado, se hacen siempre desde cada presente concreto (Febvre, 1975). Incluso la propia cuestión de qué sea un «dato histórico», se halla estrechamente ligada a cada época y contexto.

Muchas veces, además, la atención sobre el pasado no tiene como objetivo principal profundizar en él, ni extender el conocimiento que de él pueda tenerse, sino tomarlo como excusa para hablar del hoy, la mayoría de las veces legitimándolo y mostrando su presunta inevitabilidad. La mixtificación del pasado, sobre todo de determinados aspectos y acontecimientos, su abierta falsificación,



los silenciamientos conscientes y la invención de una historia mítica, constituyen instrumentos eficaces para alienar a los pueblos de su presente separándolos de su pasado real, desenraizándolos de su Historia y anulando su memoria colectiva.

Cuenta Lévi-Strauss, en una de las páginas más bellas de *Tristes Trópicos*, que los hombres bororo, en sus poblados, entonaban extrañas canciones, muy repetitivas, durante toda la noche hasta el amanecer, cuyo sentido él no captó hasta mucho más tarde. En sus cantos, recordaban la historia de su pueblo: manteniendo vivo el recuerdo de su pasado, afirmaban su identidad en el presente. En Europa, sobre todo desde que los estados pasaron del Antiguo al Nuevo Régimen, creándose una estructura escolar estatal para el control centralizado de los contenidos de la enseñanza, surgiendo las Academias y, más tarde, los *mass media*, la legitimación de los estados nacionales (en la mayoría de los casos, supuestamente uninacionales) se realizó, básicamente, a través de la Historia oficial: una historia realizada desde el presente hacia el pasado, seleccionando unos aspectos de este, magnificando otros y silenciando algunos. Haciendo casi desaparecer de ella a la mitad de la población —una historia fuertemente androcéntrica en la que apenas si existen las mujeres—, minimizando el papel de los sectores sociales que no han formado parte de las élites y tratando de anular la significación, cuando no incluso la memoria, de todos aquellos pueblos y etnonaciones que no formaron un estado propio y quedaron englobados en otro.

El objetivo de la historiografía oficial ha sido, siempre, eliminar o minimizar la importancia de cuanto no perteneciera al sexo, la etnia y las clases dominantes, negando, desidentificando o convirtiendo en extranjeros a los pueblos y culturas no pertenecientes a la tradición cultural de la nación dominante, actuando compulsivamente contra sus lenguas, instituciones y costumbres, para conseguir eliminar las respectivas memorias colectivas. El canto de los bororo apenas ha sido posible entre nosotros, en la civilizada Europa, impedido por las voces autoritarias, legitimadas como únicas respetables, de los historiadores oficiales.

La imposición por los estados de un imaginario colectivo homogeneizador, falseador de la Historia, tiene textos que no se reducen solamente a los libros escolares: la misma función, y con resultado aún más eficaz que estos, posee, por ejemplo, la

simbología urbana. En los nombres de las calles, en los monumentos, en los parques, están ausentes, o minimizados en cuanto a su importancia, personajes, instituciones, fechas, épocas históricas enteras y grandes corrientes de pensamiento que han sido de importancia fundamental en el pasado, tanto histórico como reciente. Aparecen, en cambio, otros jerárquicamente representados e instalados en avenidas, plazas y calles, como en un panteón que no es religioso pero sí sagrado —o, si se quiere, que responde a lo que algunos denominan «religión civil», que no es otra cosa que la ideología del sacro Estado—. Los días de fiesta oficiales, las banderas y los himnos —mejor deberíamos decir «determinadas fiestas, determinadas banderas, determinados himnos», aquellos que identifican a los estados autodefinidos como «nacionales»— son también muy importantes discursos y textos para la interiorización de una determinada lectura del pasado. E igual función tienen los aniversarios y conmemoraciones rituales de hechos o situaciones que activan una lectura, frecuentemente sesgada, no sólo del pasado sino, a través de una determinada forma de presentar el pasado, también del presente.

En el caso de Andalucía, la mixtificación de su Historia (Moreno, 1981; 1993; 2000b) e incluso el silenciamiento de aspectos muy importantes de esta (Moreno, 1999c), ha sido —y lamentablemente continúa siendo— la moneda más común por parte de la historiografía oficial que domina las universidades y las editoriales de libros de texto, al servicio del nacionalismo de estado. Lo andaluz, o es considerado como genéricamente español o es presentado como extranjero, como un paréntesis, que incluso puede extenderse hasta ocho siglos, en la supuesta historia común de todos los territorios del actual estado español. Por eso, como ha insistido Juan Antonio Lacomba, es preciso pasar «de la historia en Andalucía a la historia de Andalucía» (Lacomba, 1979; 1992; 1999). Es esta una tarea prioritaria para recuperar nuestra identidad histórica (Acosta, 1979; Domínguez Ortiz, 1976; 1980-81; Alcina, 1999), para reapropiarnos de la memoria colectiva y para que «la estupidez del olvido» no se apodere de nosotros como García Márquez contaba que estaba adueñándose de los habitantes de Macondo. Sin identidad histórica no existe identidad cultural y sin identidad cultural no existe pueblo ni nación posibles.



### CAPÍTULO 3. ANDALUCÍA, EL NACIONALISMO ESPAÑOL Y AMÉRICA: LAS CELEBRACIONES DEL 92.

1992: AÑO DE CONMEMORACIONES Y SILENCIAMIENTOS.

El año 1992, Europa, y fuera de ella los estados y grupos sociales que se reclaman como pertenecientes a la civilización occidental, especialmente Estados Unidos y la mayor parte de los gobiernos y élites de la América que me gusta llamar Indolatina, han celebrado de manera festiva el acontecimiento que suele denominarse «Descubrimiento de América», cuya importancia fundamental, según se subraya, es la incorporación del «Nuevo Mundo» a la «Historia Universal». Estos tres conceptos – «*Descubrimiento*», «*Nuevo Mundo*», e «*incorporación a la Historia Universal*»– reflejan con claridad el carácter fuertemente eurocéntrico con que se enfoca el acontecimiento. Habría un sujeto activo de la Historia (Europa) que descubriría un Nuevo Mundo (el continente que pronto recibiría un nombre también europeo, América), en el que las etnias y naciones indias serían el objeto del descubrimiento, conquista, colonización o exterminio, por fin formando parte de la Historia Universal, que es la denominación académicamente respetable del proceso de expansión y dominación europea sobre otros pueblos.

El que no hubiera en realidad «descubrimiento» –ya que no hubo voluntariedad alguna de descubrir nuevas tierras, sino que el



objetivo era abrir una ruta oceánica para llegar al Oriente navegando hacia occidente-, y el que América tuviese su propia Historia de decenas de miles de años sin haber tenido ningún contacto con Europa, no parece ser obstáculo para la reafirmación de los tópicos y las palabras inexactas que refuerzan el eurocentrismo. El que, en ciertos círculos, se planteara, con relación a las celebraciones del 92, la sustitución del término «Descubrimiento» —de un Nuevo Mundo— por el de «Encuentro»— entre dos culturas o entre dos mundos—, no hace sino falsear también la realidad histórica, aunque ello pueda responder a motivos bienintencionados. Porque no hubo tal «encuentro» sino un choque violento y desigual entre una civilización en expansión, la europea, con neta superioridad militar, y un conjunto de sociedades, cada una de ellas con un sistema sociocultural específico, organizadas algunas en estados y otras en jefaturas o tribus, cuyos integrantes fueron reducidos a mera fuerza de trabajo —muchas veces a la esclavitud, mediante el sistema de encomiendas— o exterminados para crear espacios vacíos donde instalar colonos o establecer plantaciones sobre la base de mano de obra esclavizada traída de África.

Las diferencias entre las colonizaciones castellana, portuguesa, francesa, holandesa o inglesa no pueden minimizarse, pero ello no permite considerarlas como reflejo de civilizaciones muy diferentes entre sí sino como expresión de una misma civilización, la europea, en diversas variantes. Y sus resultados, cuando han sido distintos —que no siempre lo fueron— tienen que ver más con las características de las sociedades autóctonas invadidas y con el momento histórico en que fueron dominadas, que con las justificaciones ideológicas sobre las que se legitimaron en cada caso la opresión o la aniquilación. Se trató siempre de etnocidios —destrucción de las estructuras socioculturales autóctonas tanto en lo económico como en lo político y lo ideológico—, acompañados también de genocidios, totales o parciales, cuando las poblaciones autóctonas eran bandas o tribus nómadas de cazadores—recolectores muy difíciles de convertir en objetos de explotación en la agricultura o la minería.

No es de extrañar, ante esta realidad, que las actuales poblaciones indias, mestizas y negras del continente, cuya situación supone, básicamente, una continuidad con el periodo inaugurado en 1492, tuvieran muy poco que celebrar —aunque sí mucho que

rememorar— el año 1992, a no ser el hecho de haber podido sobrevivir tras quinientos años de resistencia.

Tampoco es sorprendente que fuera el Estado Español el más pródigo en celebraciones y también en silenciamientos. Si bien todos los estados europeos atlánticos existentes en los comienzos de la Edad Moderna —Castilla, Portugal, Francia, Inglaterra, luego Holanda— tuvieron participación, bien que desigual, en la colonización americana, ha sido sólo el Estado Español —un estado político e ideológicamente heredero de Castilla— el que consideró, bien que a posteriori, la «empresa americana» como una de las claves de su propia «*identidad*». El V Centenario de la llegada de Cristóbal Colón y sus marineros andaluces al Caribe fue conmemorado —es decir, celebrado solemnemente— con una Exposición Universal, la de Sevilla; una Olimpiada, la de Barcelona; y una «capitalidad cultural de Europa», la de Madrid. Cientos de miles de palabras y billones de pesetas fueron gastados en estos y otros eventos para conseguir transmitir una imagen de España como «nación moderna y democrática» que cumplía 500 años de su nacimiento, marcado por dos hechos claves: la supuesta unificación territorial y política representada por la culminación de la denominada *Reconquista* y el comienzo de la empresa, dicha cristianizadora y civilizadora, iniciada en el Nuevo Mundo con el llamado *Descubrimiento*.

#### ANDALUCÍA EN LA «RECONQUISTA» Y EL «DESCUBRIMIENTO».

«*Reconquista*» y «*Descubrimiento*» son los dos mitos de origen de la «nación española» y ambos tienen una muy directa relación con Andalucía. Para la historiografía oficial española —en la que se encuadran la mayoría de los historiadores andaluces— ambos «hechos» —en realidad, ambos pseudoconceptos— son los generadores de España como «Estado—Nación». Ambos tuvieron lugar en 1492 y en ambos fue Andalucía directa protagonista: el 2 de enero concluyen «*ocho siglos de Reconquista*», con la «toma» de Granada, y el 12 de octubre, tiene lugar el *Descubrimiento* de América por las tres carabelas andaluzas que partieron a comienzos de agosto del puerto de Palos.

En cuanto al primero, la supuesta culminación de la *Reconquista*, aunque la idea sea de uso cotidiano en el discurso oficial y figure en la mayor parte de los textos escolares y universitarios, no deja de ser una burda mixtificación de la Historia denunciada hace ya más de ciento veinticinco años por intelectuales



como Antonio Machado y Núñez, Rector de la Universidad de Sevilla en 1869 y fundador de la Sociedad Antropológica Sevillana, el cual escribía que cuando se produjo la conquista —que no *reconquista*— de Andalucía por Castilla, en dos tiempos, un solo pueblo existía en su territorio, fruto de la fusión biológica y cultural entre béticos (hispano-romanos) y árabes, mientras que «*extrañas y extranjeras fueron para los cordobeses y sevillanos las huestes que capitaneaba el Santo Rey (Fernando III de Castilla)*». (Machado Núñez, 1989; Moreno, 1971; 1981; 1986b, 1993, 2001a).

No parece importar que no sea hasta el siglo XVIII cuando exista realmente España como Estado —plurinacional y no nacional—; y tampoco que el Almirante creyera haber llegado a las Indias y no supiera con qué tierras habían topado sus naves. Para el discurso oficial, la *Reconquista* y el *Descubrimiento* son «hechos históricos» evidentes en sí mismos, incuestionables, que no necesitan argumentarse ni admiten discusión. Son los dos mitos centrales de la ideología de España como estado-nación. Por ello se hacía necesario celebrar el cumpleaños de su medio milenio.

Para justificar la celebración y activar un nacionalismo español que en la transición a la democracia había estado fuertemente connotado como propio de la ideología franquista, no sólo era necesario falsificar la Historia, mixtificarla en el sentido conveniente para el nacionalismo de estado «democrático», sino también silenciar importantes acontecimientos históricos que también ocurrieron en 1492. Así, no casualmente, se silenciaron o, cuando más, se rememoraron de forma superficial y acrítica, los también 500 años de la deportación en masa de los judíos: un etnocidio del que sólo se ha subrayado —¡incluso con orgullo patrio!— el hecho, casi pintoresco aunque entrañable, de la persistencia, hoy abocada casi a la desaparición, de unos miles de sefardíes que en el Mediterráneo oriental, adonde tuvieron que refugiarse después de un éxodo durísimo, aún conservan restos del castellano de la época o las llaves de sus antiguas viviendas.

Y se silenció también que se cumple el V Centenario no sólo de la entrada en Granada de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, sino el comienzo del proceso etnocida puesto en marcha contra la población andalusí del reino nazarita, a la que, pocos meses después de firmado el tratado que puso fin a la guerra, no sólo se ahogaba con impuestos abusivos y se hacía desaparecer en la hoguera sus libros —las bibliotecas granadinas fueron destruidas en 1501, de la

misma manera y con la misma ciega intolerancia que años más tarde ocurriría en Yucatán los códices mayas—, sino que se le prohibía utilizar su lengua, incluso en el seno de las familias, se clausuraban sus baños, se proscribían sus vestidos, bailes y rituales, y se forzaba a la conversión al cristianismo. Un proyecto etnocida planificado que daría lugar, en 1569–70, a una crudelísima guerra étnica que terminaría con la deportación de los moriscos supervivientes.

#### LA INEXISTENCIA DE CONMEMORACIONES DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL.

La Castilla que en un mismo año, 1492, concluyó la ocupación del reino de Granada y comenzó la invasión y conquista de América, no era un estado integrador y ni siquiera asimilador de poblaciones y culturas diferentes a la castellana. Quedaban ya muy lejos los tiempos del «reino de las tres culturas» de Alfonso X. El estado castellano de finales del XV, en su construcción como nación, no tenía otro proyecto político-ideológico que la amputación violenta, o el sojuzgamiento más duro, de cuanto no estuviera en la línea definida como castellana y cristiana. La cristianización compulsiva y la castellanización a ultranza, es decir, el etnocidio cuando no el genocidio —por muerte en las hogueras de la Inquisición o deportación en masa— de cuantos resistieran a la castellanización y cristianización, eran las dos únicas alternativas planteadas.

En la península ibérica, el móvil de hacer desaparecer todas las identidades distintas a la de los dominadores, definida como castellano-vieja, primó, incluso, sobre los móviles económicos. En el Nuevo Mundo, por el contrario, los intereses económicos eran prioritarios y las situaciones de etnocidio y genocidio, total o parcial, dependieron de las respuestas de las etnias indias a su conversión en fuerza de trabajo semi-esclava. Aunque muy cercanas en el tiempo, las dos empresas respondieron a mentalidades distintas: la peninsular reflejaba todavía la centralidad del sacro religioso y su fusión con el sacro estado en los comienzos de la cristalización del modelo de estado-nación; la americana, aunque contenía no pocos elementos dimanantes de dichos sacros —por ejemplo, la legitimación papal del reparto entre castellanos y portugueses de las tierras descubiertas, o el requerimiento que se leía a los indios, antes de entrar en batalla, para que aceptaran la religión cristiana— respondía ya a la naciente lógica del beneficio económico; tenía una lógica que anunciaba ya otra



época. Por eso el proyecto político en el Nuevo Mundo no fue de exterminio —un indio muerto significaba un menor volumen de mano de obra disponible— sino de integración coactiva en los procesos productivos y de apartheid social y cultural («república de los españoles» y «república de los indios») salvo en la esfera religiosa, donde el cristianismo impuesto a los vencidos intentaba aglutinar en unas mismas creencias y rituales, al menos formalmente, a dominadores y dominados. La cristianización significaba, además, un eficaz mecanismo de control político e ideológico sobre las poblaciones indias garantizando su aceptación del papel que el orden colonial les asignaba (Moreno, 1981b; 1985d).

Los métodos, especialmente devastadores, utilizados en la conquista y explotación de América propiciaron el pronto surgimiento de una corriente intelectual crítica en Castilla que impugnaba las bases teológicas y jurídicas del sistema de dominación, enfrentándose a la legión de vindicadores y legitimadores. Testimonios no poco cínicos, como el que López de Gomara pone en boca de Cortés: «*La causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar la fe de Cristo, aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho que pocas veces caben en un saco*», o claramente racistas, y sexistas, como el de Ginés de Sepúlveda: «*Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad, son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los hombres*», son descalificados por personajes de la talla de Bartolomé de las Casas: «*Más han asesinado los españoles en estos doce años... a cuchillo y a lanzadas, quemando vivos mujeres, niños, jóvenes y viejos... mientras duró lo que ellos llaman conquistas —que no son más que invasiones violentas de crueles tiranos—, condenadas no sólo por la ley de Dios sino también por todas las leyes humanas*», o de Francisco de Vitoria: «*La infidelidad no quita ni el derecho natural ni el humano; pero los dominios son o de derecho natural o de derecho positivo; luego no se quitan por la falta de Fe*».

Es precisamente la existencia de esta corriente intelectual impugnadora, más allá de la evidencia de que los resultados de su acción apenas afectaron a los procesos reales aunque influyeran en el nivel jurídico, lo que distingue principalmente a la dominación castellana de las otras colonizaciones europeas en América (Alcina,

1999b: 15–24). Y es significativo que la historiografía oficial española no lo subraye, cuando es precisamente esa corriente crítica, denunciadora del despotismo y desafiadora del poder, la que debería ser rememorada y reivindicada, porque de ella sí podemos sentirnos orgullosos desde nuestro mirador del inicio del tercer milenio (de la era cristiana, se entiende).

Durante los siglos XVI y XVII hubo polémica entre las dos corrientes, una mayoritaria y oficial, la otra minoritaria y de grandísima talla intelectual y ética, pero no hubo ni rememoraciones, porque no hacía falta traer a la memoria lo que seguía siendo presente, ni celebraciones, porque el dominio político de la Corona y el control ideológico de la Iglesia hacían innecesarias otras vías de legitimación.

En el XVIII, tampoco hubo motivos para celebrar el III Centenario. Los móviles de la conquista, ya lejana, estaban muy claros para los ilustrados. Como señaló entonces Rodríguez Campomanes (1988: 21), «*fabulosas parecerían sus empresas (las de los conquistadores) a los que no supiesen cuanto puede en el hombre al amor de el oro*». Y el conde de Aranda, en carta dirigida al jefe del gobierno, Floridablanca, en 1785, señalaba sin tapujos cuáles habían de ser los objetivos de la política colonialista española respecto a sus colonias: «*Nuestros verdaderos intereses son que la España europea se refuerce con población, cultivo, artes y comercio, porque la del otro lado del charco Océano la hemos de mirar como precaria a años de diferencia. Y así, mientras la tengamos, hagamos uso de lo que nos pueda ayudar, para que tomemos sustancia, pues en llegándola a perder, nos faltaría ese pedazo de tocino para el caldo gordo*» (Delgado, J. M., 1987).

#### EL IV CENTENARIO, PRIMERA CONMEMORACIÓN. SIN IMPERIO COLONIAL Y CON CRISIS DE ESTADO.

Más allá de las versiones interesadas de la mayoría de los primeros cronistas legitimando la conquista, el grueso del discurso apologético sobre «la obra de España en América» es posterior al derrumbe del Imperio colonial. Comienza precisamente con la pérdida de la mayor parte de las colonias en el continente. Como señala Josep Fontana (1992b: 26), en las actas de los consejos de gobierno de Fernando VII de los años 1820 a 1830 «*se puede seguir la progresiva alucinación de unos gobernantes que, después del desastre de Ayacucho, seguían soñando en una reconquista que no*



esperaban tanto de sus propias fuerzas, como de la ilusión de que la inmensa mayoría de los americanos deseaban la vuelta de los españoles para retornar al orden social que les garantizaba la monarquía absoluta... Pero el paso de la simple insensatez al delirio se produjo sobre todo a fines del siglo XIX. Eran momentos en que las potencias europeas estaban construyendo sus imperios coloniales y revivían, para justificarlo, toda la retórica de la «misión civilizatoria» que Kipling condensaría, en 1899, en los versos de *The white man's burden*. Una España que perdía ahora los últimos vestigios de sus dominios ultramarinos, y que no lograba concretar su aspiración de un nuevo imperio norteafricano, se refugió en la evocación de su pasada grandeza».

Estando de acuerdo con el historiador catalán, conviene también resaltar que las raíces del triunfalismo retórico que se concretó en la conmemoración del IV Centenario —el primero celebrado— son más profundas que el simple deseo de emulación respecto a otros países con los cuales no era posible competir en el tablero real de la política internacional de fines del XIX y se «rivalizaba» en el ámbito simbólico y retrospectivo. La cuestión central era, a mi parecer, la existencia de gravísimos problemas, tanto internos como externos, que abocaban a una verdadera crisis de estado, que se trataba de exorcizar mediante la invocación «patriótica» del Descubrimiento y colonización de América, considerados como clave del arco de la identidad «nacional».

Hay que tener presente la situación de crisis política y social que caracteriza, de modo casi permanente, al siglo XIX español. Tras «La Gloriosa» —la revolución de Septiembre de 1868 que destronó a Isabel II—, las líneas de fractura de la sociedad española fueron múltiples. Los episodios políticos que se sucedieron vertiginosamente durante el «sexenio revolucionario» (1868–74), con la instauración de la Primera República, las rebeliones cantonalistas, la efímera monarquía de Saboya, y el golpe de estado del general Pavía que daría paso a la primera restauración borbónica, no son sino la punta del *iceberg* de una crisis muy profunda, que continuó viva bajo las aparentemente tranquilas aguas de la alternancia en el gobierno de conservadores y liberales durante la época de la Restauración. Republicanos *versus* monárquicos (estos últimos divididos en alfonsinos y carlistas); federalistas y confederalistas *versus* centralistas e integristas; «gentes de orden» *versus* anarquistas; clericales *versus* masones;

caciques latifundistas *versus* trabajadores sin tierra ni trabajo, eran polarizaciones dualistas, imbricadas entre sí, que dividían la sociedad, enfrentada en bandos irreconciliables.

Mientras en Andalucía y otros lugares las luchas sociales de los movimientos campesinos se agudizaban (Moreno, 1984; 1988; 1990; 1993), el nacionalismo catalán adquiría gran fuerza en Cataluña, de la mano de una verdadera *Renaixença* cultural, y aparecía el nacionalismo vasco, superponiéndose y desbordando al tradicional foralismo. El Estado Español era cuestionado, en sus cimientos sociales y políticos, a la vez desde las burguesías de los países políticamente periféricos pero cada vez más centrales en lo económico, como desde las clases más oprimidas de una Andalucía dependiente y subalterna tanto económica como políticamente.

La costosa, y desastrosa, guerra colonial para impedir la independencia de Cuba agudizó también la crisis financiera del estado y el descontento popular, aunque, durante unos años, fue asimismo la base para la retórica patrioter y el intento de desviar la atención de los problemas internos. En este contexto, el nacionalismo de estado español se apresuró a aprovechar la fecha de 1892 para celebrar uno de los mitos de origen de la *identidad* española, el «*Descubrimiento*», en un momento de grave cuestionamiento de la misma. En 1888, a instancias del presidente del consejo de ministros, Práxedes Sagasta, se constituye la Comisión del Centenario, y en enero del 91, por iniciativa de Cánovas, la Junta Directiva para vigorizar la conmemoración y servir de enlace entre el gobierno, la Comisión, las corporaciones y las sociedades privadas. Se planifica una Exposición Hispano-Americana, otra Hispano-Europea, un Congreso Internacional de Americanistas —para el cual se escoge como sede a Huelva— y se organizan festivales recreativo-culturales, reuniones académicas, certámenes, cabalgatas y otros festejos. El eje central de la conmemoración fue la figura de Cristóbal Colón, el descubridor y protegido de la reina Católica. A él se dedican grandes monumentos (en Barcelona, Granada, La Rábida y otros lugares) y con su nombre se rotulan importantes paseos y nuevas avenidas de muchas ciudades y pueblos. El 3 de Agosto —aniversario de la salida de las tres carabelas del pequeño puerto de Palos— tiene lugar en la ría de Huelva una Parada Naval internacional, participando una reproducción de la nao Santa



María. Y el 12 de Octubre la familia real solemniza la fecha en el restaurado convento de La Rábida.

Pero más que en los actos en sí mismos, la retórica se desbordó en las palabras. Basten como ejemplo algunas intervenciones en el Congreso geográfico hispano-portugués-americano celebrado en Madrid en octubre del año del Centenario. Una de ellas, que se comenta por sí sola, propone la obligatoriedad en las escuelas de una educación física asociada a la preparación premilitar: «*jugar a los soldados es un atractivo para los colegiales, los cuales sienten un placer al verse con un arma, siquiera sea de imitación*»; lo que serviría también para «*inculcarles hábitos de disciplina... y mantener en sus justos límites al regionalismo*». Y otro de los participantes no se recata en afirmar que los tres acontecimientos más importantes en toda la historia de la humanidad fueron: «*el advenimiento de Jesucristo, la formación y caída del Imperio Romano y la dilatación del planeta por el descubrimiento de la América, gloria esencialmente patria y que tiene tanto de épica y de dramática como de hispana y de sagrada*» (Roldán, 1892).

Conviene apuntar, sin embargo, que el gusto por las celebraciones no fue sólo español, ya que las hubo también en Génova y en Nueva York. En esta, el 12 de octubre se organizó una gran cabalgata donde se escenificaban las diferentes épocas de la «historia» americana tal como esta había sido construida por la ideología del «*destino manifiesto*». Sobre grandes carrozas —como en las antiguas procesiones del Corpus europeas— se presentaron, en una sucesión que quería ser cronológica, desde los indios salvajes hasta los defensores de la libertad, el progreso y la democracia —por supuesto, las buenas gentes de los Estados Unidos de América del Norte—, pasando por los rudos conquistadores españoles y los valientes pioneros del May Flowers. Y pocos meses después abría sus puertas la Exposición Universal Colombina de Chicago, cuyo objetivo central era superar a la Exposición de París, demostrando que los *States*, el país ya más poderoso del planeta, había tomado en sus manos el testigo de la civilización eurocristiana (Abad, 1989).

A pesar del sonido de timbales y panderetas, no todas las conciencias estuvieron adormecidas en España. No sólo en los periódicos obreros, republicanos y federalistas se denunció el carácter hueco de la conmemoración, puramente oficialista y de espaldas a la situación real, sino que en círculos de intelectuales liberales se estaba gestando el pensamiento y las actitudes que pocos años más tarde, coincidiendo con la pérdida de las últimas

colonias (Cuba, Puerto Rico y Filipinas) y el vergonzoso Tratado de París impuesto por los Estados Unidos, emergería con el nombre de regeneracionismo, de la mano de la «generación del 98». El prestigioso Ramón y Cajal, que había sido médico militar en Cuba, puede representar nítidamente esta conciencia crítica: «*Se necesita volver a escribir la historia de España para limpiarla de todas esas exageraciones con que se agiganta a los ojos del niño el valor y la virtud de su raza. Mala manera de preparar a la juventud al engrandecimiento de su patria es pintarle esta como una nación de héroes, de sabios y de artistas insuperables*» (Tzitsikas, 1967).

#### LA EXPOSICIÓN IBERO-AMERICANA DE SEVILLA DE 1929.

Aunque no debemos minimizar la importancia intelectual del intento regeneracionista de la «generación del 98» —que en realidad constituyó un fenómeno casi exclusivamente castellano—, la realidad fue que, más allá de sus resultados literarios y ensayísticos, no influyó de forma decisiva en el ámbito político. El primer tercio del siglo XX fue en el estado español, básicamente, una continuación de la etapa de la Restauración, con la consiguiente acentuación de la crisis social y política y el paralelo desarrollo del discurso nacionalista de estado, necesariamente conservador y centralista en lo político, castellanista en lo cultural e integrista en lo ideológico. Lo que desembocaría en el drama de la guerra civil y el establecimiento de la dictadura franquista.

En las primeras décadas del siglo, mientras los conflictos sociales se desarrollaban cada año con más fuerza; el movimiento obrero, mayoritariamente anarquista pero también socialista, se afianzaba; y los nacionalismos periféricos, especialmente el catalán, seguían cobrando fuerza, la monarquía de Alfonso XIII trataba de conseguir en la política exterior y en las palabras y gestos solemnes una imposible vuelta a la perdida grandeza de la Patria española. Algunos intelectuales colaboran en ello, como Salvador de Madariaga, que en 1930 afirmaba que «*bajo Alfonso XIII, España... reconquista espiritualmente la América que había descubierto, poblado, civilizado y perdido...*» (Braojos, 1992: 9). Pero la realidad era bien distinta: ante un continente, el Latinoamericano, con el cual había muy pocas relaciones comerciales ni apenas culturales, y respecto al que prácticamente ninguna influencia se ejercía —en contraste con la influencia de Francia, Gran Bretaña y, sobre todo, los Estados Unidos—, la actitud



era fundamentalmente de ampulosa retórica, de gestos oficiales y de celebraciones de cartón de piedra. El tema americano se plantea no tanto como una cuestión de política exterior, de redefinición de la posición española en el mundo, sino como un tema de política interior. Si la proyección de España fuera de la península es América —sería la argumentación—, ello demostraría, por sí mismo, y sin discusión posible, que España como nación existe. Si la entidad nacional del Estado español es cuestionada, porque se afirman como naciones culturales y políticas Cataluña, Euskalherria y, con menor fuerza, posteriormente Galicia, Andalucía y otras regiones históricas, la gran empresa civilizadora y cristianizadora en América sería el referente de la *sagrada unidad* de la nación española, mientras todos los nacionalismos y regionalismos ibéricos, a excepción del españolista-castellanista, no serían otra cosa que agresiones a la Historia e incluso a la Geografía.

América funciona no como una realidad ex-colonial con la que ha de relacionarse la antigua metrópolis política, económica y culturalmente, sino como una metáfora, como un espejo sin el cual la imagen de España correría el peligro de desaparecer. Más que una «reconquista espiritual» —que nadie pudo definir, porque fue una simple frase— lo que se intentó realmente es la construcción del espejo ante el que afirmar la existencia. La influencia real, en un nuevo sueño colonial imposible de materializar, se ejercerá, aunque con limitados logros y elevado coste de vidas, sobre el norte de Marruecos y la costa occidental africana. Es África y no América, en el primer tercio del siglo XX, el verdadero objeto de deseo de la política exterior española. América queda para los discursos altisonantes en uniforme de gala y como excusa para brillantes recepciones a los embajadores «hispanoamericanos», la mayoría de los cuales repiten lamiosamente la consabida jaculatoria de la «Madre Patria» principalmente para reivindicar su raíz europea y rechazar la indígena.

Desde el comienzo del siglo se suceden los actos de homenaje a la bandera española como símbolo sagrado de la unidad del España y se fomentan actos y solemnidades de contenido «hispanoamericano». Todo con idéntico objetivo: exaltar el nacionalismo español, reafirmar como única idea posible la de España como una única Nación frente a las «tendencias disgregadoras», tanto sociales agudización de la lucha de clases— como políticas —aspiraciones de autonomía o autodeterminación de las naciones periféricas—.

En 1900, a sólo dos años del naufragio colonial que supuso la pérdida de la guerra con Estados Unidos y el Tratado de París, se celebra en Madrid un Congreso Hispano-Americano en la misma línea de los celebrados en el IV Centenario. Se planteó como «un rayo de luz» para disolver «*las manchas negruzcas que nos envuelven casi por completo*», y como «*el primer jalón colocado para la reintegración de nuestros prestigios en América y de nuestros respetos en el mundo, que con tanto desprecio nos mira actualmente*».

Su objetivo era reconquistar «espiritualmente» América «*por el amor, por el progreso y por la sincera relaciones intelectuales y mercantiles*». Años más tarde, en abril-mayo de 1908, se celebra la «Fiesta de España en Sevilla», con un carácter de reafirmación nacional, de homenaje «de *glorificación*» a la bandera, y de «*contestación al radicalismo catalán*» (Brajos 1992:29-30). En este contexto, pocos meses después surge por primera vez, en los círculos locales, la idea de celebrar una gran Exposición Hispano-Americana con el fin de conseguir «*el bien recíproco para España y sus antiguas colonias en lo político, cultural, económico e incluso militar, mediante la conexión a través de una Sevilla engrandecida por los frutos del 'reencuentro' con su destino histórico*» (Brajos, 1992: 31).

Después de algunas vicisitudes, en marzo de 1910, en consejo de ministros asume la iniciativa, que había sido previamente por el Rey, y se fija como fecha de celebración el año 1914, nombrándose un Comité Ejecutivo del Certamen dependiente del Ayuntamiento sevillano. En la ciudad, el proyecto se veía, básicamente, en relación a los beneficios inmediatos que podría reportar: reformas urbanísticas, empleos en la construcción y posible relanzamiento económico. Como no existía una fecha simbólica obligada —no había ningún aniversario a mano que conmemorar— y como las dificultades económicas eran importantes, por ser un proyecto fundamentalmente municipal, y porque la guerra de Marruecos y la propia conflictividad social imperante en Andalucía (Díaz del Moral, 1929) no era el contexto más favorable para grandes actos, repetidos aplazamientos hicieron peligrar seriamente la celebración. Esta se vio confirmada en la instauración de la Dictadura del General Primo de Rivera, en 1923: desde entonces, la Exposición pasa de ser un empeño municipal sevillano a convertirse en un verdadero «proyecto de Estado», a poseer «*altas finalidades patrióticas*».



La novedad estribaba primoriverista, aceptado por Alfonso XIII y con la palanca de su partido único, la Unión Patriótica, orientaba su política, destinada a garantizar el orden social y a poner fin a los «desmanes» populares" y la "corrupción de los políticos", en una línea de clara acentuación del nacionalismo de estado: y en el español, cuando el nacionalismo de estado se refuerza, el tema «hispanoamericano» surge a la primera línea de la retórica, ahora como una «comunidad cultural y sentimental». A este respecto, el malogrado historiador Alfonso Braojos (1992: 74) escribió que «la Exposición programada en la capital hispalense se planteó en Madrid como la gran oportunidad para ofrecer a América la imagen de eficacia y progreso económico que el régimen nacido en septiembre de 1923 quería presentar de sí mismo». Esto es correcto, pero habría que matizar que el ofrecer a América esa imagen no era el objetivo más importante, sino el de crearla, sobre todo, para consumo interno en un Estado frágil política y socialmente que necesitaba reafirmarse ante y sus ciudadanos. El papel de América, como el de Andalucía, fue —y seguiría siendo, como más adelante veremos— el de una excusa para crear una determinada imagen de España y tener un espejo en el que reflejarla.

La inflexión en el significado de la Exposición provocó discrepancias entre el Ayuntamiento sevillano y el nuevo Comité designado por el dictador. Hubo cambios en los puestos clave, nuevas inversiones —aunque el Ayuntamiento continuó hipotecándose, hasta el punto de no saldar sus deudas hasta 1957— y se decidió que la inauguración fuera en 1928, el 12 de Octubre, una fecha que en 1918, en plena efervescencia social del denominado "trienio bolchevique", había sido declarada oficialmente nada menos que Día de la Raza. Las sucesivas visitas del rey y del general—dictador a Sevilla, para inspeccionar las obras y realizar inauguraciones, fueron, como podía esperarse, motivo de retóricos discursos de acentuado nacionalismo a través de la exaltación de la obra de España en América y del hispanoamericanismo. Así, en la primavera de 1926, Alfonso XIII afirmó que «España, por una serie de circunstancias, unas fortuitas y otras de índole internacional, no ha podido desenvolverse en el último siglo en la medida en que lo han hecho las demás naciones, y esto ha sido la causa de que se aflojasen los lazos que la unían con América, distanciándola espiritualmente de sus hijas de allende el

*Atlántico. . . Nuestra raza es hoy fuerte y valerosa. Si España antaño fue pobre y no pudo desarrollarse científica y materialmente en la medida deseable; si no pudo poblar sus territorios, tuvo en cambio corazón y energía. Gracias al esfuerzo de su voluntad ha sabido resurgir y engrandecerse y busca en la unión con sus hijas de América esa fuerza que da la unión para que todos unidos laboremos por el engrandecimiento de la raza. Madre e hija, unidas, son las que han de dar al mundo, en lo futuro, la patria de los sentimientos de amor y unión que han de reinar entre los pueblos, como base del progreso... Hay que laborar aquí y en Barcelona por España, aunque una minoría que yo creo mal aconsejada pretenda exagerar el sentimiento regionalista...»*

La Exposición de Sevilla se extendió por 137 hectáreas en las que se construyeron más de 70 pabellones, unos permanentes, algunos de los cuales subsisten, y otros efímeros. Además de las monumentales Plazas de España y de América en el renovado Parque de María Luisa, se levantaron pabellones destinados a países americanos, aunque no todos estuvieron representados. Participaron Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, Chile, Estados Unidos, Guatemala, México, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela, además de Portugal, las 15 regiones españolas y las dos colonias: Marruecos (que jurídicamente era un "protectorado") y Guinea Ecuatorial, así como diversas provincias, instituciones, organismos y empresas industriales y comerciales. En su inauguración, aparecieron nuevamente, esta vez en boca, sobre todo, de Primo de Rivera, las palabras más ampulosas de exaltación de España —considerada, como es usual, sinónimo de Castilla— y de los países "de su familia": «...la vieja España, la que por su esfuerzo y la fe de su insuperable Reina Isabel, la también España de Lepanto, acoge hoy, en la impar Sevilla, a sus hijas de América y a su hermana Portugal, para mostrar al mundo como los años no han marchitado la lozanía de su espíritu y la esencia de su vigor artístico y cultural, manifestándose con exuberancia en este Certamen». En otra posterior visita del monarca, una «Cabalgata Histórica de la Raza Hispanoamericana» (?) exponía *didácticamente*, en carrozas alegóricas, una lectura hipernacionalista de la Historia, representando escenas que iban «desde los primeros pobladores y el descubrimiento y colonización de América», hasta «la España actual», encarnada fundamentalmente en coros folklóricos de las diversas regiones.



A pesar de todos los fastos, la crisis económica mundial —el *crack* del 29 con el espectacular derrumbe de la Bolsa neoyorquina—, el imparable deterioro de la Dictadura, la nueva alza de las luchas sociales y de la oposición política, y los propios acuerdos del Ayuntamiento sevillano, auspiciados por Manuel Giménez Fernández, para el nombramiento de una Comisión depuradora de responsabilidades respecto a la Exposición, hicieron que esta entrara en una fase de languidez, con poco impacto internacional y consiguiente escaso número de visitantes. (Giménez Fernández, 1930). La caída del general, a finales de enero de 1930, y la tensión laboral en la ciudad, acentuaron la crisis. Al acto de clausura, el 21 de junio, ni siquiera compareció el rey, sustituyéndolo el príncipe de Asturias. Menos de un año después, el 14 de abril de 1931, se proclamaba la Segunda República. En la ciudad, la Exposición, junto a importantes reformas urbanas y algunos edificios emblemáticos, había dejado tras sí un altísimo nivel de desempleo, muy graves problemas de infraestructura, por el gran aumento de población inmigrante durante los años precedentes, un Ayuntamiento en bancarrota, muchos pabellones ruinosos o sin función previsible y una generalizada sensación de frustración. Y en cuanto a la conciencia sobre América, toneladas de palabras pero sólo retórica.

#### FRANQUISMO E HISPANIDAD.

El régimen político surgido de la sublevación militar de 1936 contra la legalidad republicana, supuso, en realidad, una coalición de fuerzas, no siempre bien avenidas y siempre en difícil equilibrio, entre fascistas de Falange Española, ultramontanos defensores del Antiguo Régimen —Requetés—, sectores católicos conservadores, grupos financieros —la Banca March como ejemplo paradigmático— y gran burguesía agraria. Un conjunto heterogéneo, posteriormente ampliado con tecnócratas y ejecutivos del Opus Dei, homogeneizado por la autoridad absoluta de Francisco Franco, «generalísimo de los ejércitos y jefe del estado español».

La heterogeneidad sociológica y, sobre todo, ideológica de los sectores y grupos sobre los que se asentó durante cuarenta años la Dictadura franquista hacía necesaria la presencia de un *caudillo* incontestable, lejano, árbitro en las disputas entre las distintas "familias" del Movimiento Nacional, y exigente respecto a su persona de una lealtad inquebrantable por encima de cualquier otra consideración. Pero también, y con la adecuada adaptación a los

cambiantes vientos del tablero político internacional, era necesario un discurso político-ideológico unificador de las diversas tendencias que habían ganado la guerra y sostenían el Régimen. Un discurso que había de ser necesariamente simplista y conectar con todo el pensamiento reaccionario anterior, oponiéndose a los dos fantasmas continuamente invocados: la lucha de clases —el fantasma del comunismo— y la desintegración de España —el fantasma del separatismo—. Para tratar de evitar el primero, además de anularse todos los derechos democráticos e instaurarse como Fiesta del Trabajo la conmemoración del 18 de Julio, día de la sublevación militar-fascista, se crearon Sindicatos verticales en los que habían de integrarse juntos, obligatoriamente, patronos y «productores» (eufemismo de obreros). Para intentar aplastar al segundo, se puso en marcha, sobre todo en los años 40 y 50, una verdadera política etnocida de prohibición de todas las lenguas que no fueran el castellano —definida como la lengua del Imperio— y de fuertes obstáculos a todas las formas culturales, y por supuesto institucionales, que no coincidieran con la visión excluyentemente castellana y católica. Como ha señalado el antropólogo Joan F. Mira (1984: 187), «*para la doctrina oficial, España es propiedad histórica e intelectual de Castilla*», como se expresaba nítidamente en los versos que habían de aprender en la escuela los niños de la posguerra:

*«Salve a ti, pabellón de Castilla,  
pincelada de sangre y de sol.  
Quien no doble ante ti la rodilla  
no merece llamarse español».*

El nacionalismo de estado —no es pura anécdota que el bando vencedor denominara "rojos" a los republicanos y rechazara para sí mismo la calificación de fascistas para autodenominarse "nacionales"— alcanzó, sobre todo en las dos primeras décadas del Régimen, sus más altas cotas históricas. La economía española no conseguiría hasta después de 1960 los niveles de la víspera de la guerra civil y el aislamiento internacional se mantendría en forma casi total hasta 1954 —año en que se firmaron el Tratado con USA y el Concordato con la Santa Sede—, pero el discurso oficial estuvo repleto de alusiones a las gestas gloriosas del pasado, a la grandeza histórica de España, que, al decir de la propaganda oficial, estaba siendo recobrada por el invicto caudillo tras siglos de decadencia debida al liberalismo, al marxismo, a la conspiración



judeo-masónica y a la envidia internacional. «*Por el Imperio hacia Dios*» era una de las frases más repetidas en los libros de texto de la asignatura obligatoria, en todos los niveles educativos, denominada "Formación del Espíritu Nacional". La grandeza, el Imperio, la exaltación de la «*sagrada unidad de las tierras y los hombres de España conseguida por los Reyes Católicos al culminar la Reconquista*» —el mito encarnó en el escudo nacional, al que se añadieron el águila, el yugo y las flechas de Isabel y Fernando—; todo conducía a una repetición, más exagerada que en ningún tiempo anterior, del tema recurrente de América como obra de España. En el discurso franquista —en esto fuertemente impregnado del pensamiento fascista— España fue definida como «*una unidad de destino en lo universal*», y ese destino —en una coincidencia esperpéntica respecto a la Doctrina Monroe— era, sin ninguna duda, *Hispanoamérica*. La retórica de la Madre Patria forjadora de naciones se complementa ahora oficialmente con la idea de Hispanidad, una especie de Commonwealth espiritual y metafísica, basada en la unidad de lengua —ignorando que para millones de indígenas en América Indolatina el castellano no es la lengua materna ni principal— y en la comunidad de sangre —exaltación del mestizaje cultural y sobre todo biológico, muy en línea con el imperialismo cultural castellano y el machismo ibérico—.

El 12 de Octubre pasó a denominarse, indistintamente, Día de la Raza y Día de la Hispanidad, y el más rancio discurso hispanoamericanista —ya apenas se usa el término Iberoamérica sino el más rotundo de Hispanoamérica, estando proscrito el de América Latina— lo invadió todo con su retórica, débilmente acompañada con el otro latiguillo verbal de la "tradicional amistad con los pueblos árabes" (¡!). El Hispanoamericanismo representaba, sobre todo, un refugio propagandístico —aunque a veces también tuviera resultados materiales, como la entrega de trigo por la Argentina de Perón— frente al bloqueo posterior al fin de la Segunda Guerra Mundial, y era asimismo un complemento del antieuropeísmo declarado del Régimen, ya que Europa había sido la cuna del protestantismo, el liberalismo y el marxismo, tres satánicas creaciones frente a las que la España verdadera había luchado siempre.

En los años cuarenta se crean el Instituto de Cultura Hispánica, la Escuela de Estudios Hispanoamericanos y la especialidad de Historia de América dentro de la licenciatura de

Filosofía y Letras; ámbitos todos ellos controlados durante décadas por el pensamiento más retrógrado y, salvo pocas excepciones, más pobre intelectualmente. Baste decir que asignaturas con el título de «Conquista y *Pacificación* de América» o «Historia de América virreyna» formaron parte de los currículos universitarios hasta los años setenta. Toda la atención, por supuesto, se centraba en la época colonial española —aunque la palabra colonial no era utilizada— y en la tarea *civilizatoria* y *evangelizadora* de España, mientras que las realidades indígenas, no sólo prehispanicas sino bajo la colonia y en la actualidad, eran ignoradas o reclusas a materias muy secundarias. Y casi nada era tratado respecto a la América actual<sup>1</sup>.

#### EL NUEVO NACIONALISMO ESPAÑOL, ANDALUCÍA Y AMÉRICA: EL V CENTENARIO.

En los años finales del franquismo y en la «transición democrática», el discurso ideológico dominante acuñado por los vencedores de la guerra civil estaba en plena crisis. El desarrollismo basado en el modelo europeo y la influencia cada vez más imparable de las corrientes políticas y de pensamiento existentes en el continente, lo habían vaciado del escaso contenido que alguna vez tuviera. Ni siquiera la retórica pudo ser mantenida. Ello produjo tanto la bancarrota del modelo político de «democracia orgánica» —en los ámbitos político y sindical se reorganizan o aparecen organizaciones de clase— como la nueva emergencia de los nacionalismos y regionalismos. En Cataluña y el País Vasco, pero también en Andalucía, Galicia, Canarias o el País Valenciano, la reivindicación mayoritaria contra el franquismo fue la misma: «Libertad, Amnistía y Autonomía». La lucha contra la dictadura se había convertido en una lucha que era, a la vez, por la democracia, por los derechos de los trabajadores y por el autogobierno de los pueblos.

La Constitución de 1978 representó el resultado de un difícil consenso, reflejo de la presencia invisible de las «fuerzas fácticas»

1. De ahí la significación, concretamente en la Universidad de Sevilla, de algunos profesores que notables excepciones en este panorama reaccionario y triste, como Francisco López Estrada, Guillermo Céspedes y, sobre todo, José Alcina. Este último, desde su cátedra de Historia de América Prehispanica y Arqueología Americana, y a pesar del boicot que hubo de sufrir, nos descubrió a sus alumnos de los años sesenta la visión de los vencidos, abriéndonos el panorama del multiculturalismo americano y realizando lo que se ha llamado «el segundo nacimiento de la Anropología de Andalucía».



—eufemismo utilizado para no nombrar de forma explícita al ejército y a la gran banca— y de la correlación de fuerzas tras las primeras elecciones generales. Dados los significativos resultados que tuvieron en estas los nacionalistas catalanes y vascos, y el hecho de que tanto la derecha como la izquierda estatales compartían un común nacionalismo españolista aunque en distintas versiones, el artículo 2º del texto constitucional fue redactado de forma no sólo ambivalente sino contradictoria, ya que simultáneamente se afirma la «*indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles*» y se reconoce la existencia de «*nacionalidades*», a las que se garantiza, al igual que a las «*regiones*», «*el derecho a la autonomía*» (Moreno, 1993b).

De 1978 hasta 1982 ocurren varios hechos fundamentales: el texto constitucional es aprobado en referéndum pero los votos afirmativos en el País Vasco no llegan al 50% del censo, lo que es considerado como un claro respaldo a las exigencias de autodeterminación y/o independencia; Andalucía se suma, por referéndum, al círculo restringido de las nacionalidades históricas, rompiendo el diseño fabricado para el Estado de las Autonomías (Moreno, 1999e); y tiene lugar el golpe de estado de febrero del 81, con la ocupación del Parlamento y la proclamación del "estado de guerra" en alguna región militar. La argumentación ideológica del golpe era la misma que en 1936, «*salvar la unidad de España*».

Fracasado, al menos en sus objetivos más explícitos, el golpe militar, cuya verdadera trama nunca fue puesta al descubierto, la UCD del presidente Adolfo Suárez y el PSOE de Felipe González pactan una ley "de normalización" del proceso autonómico, es decir, de desaceleración del mismo, la LOAPA, que, a pesar de ser más tarde declarada parcialmente inconstitucional, supuso el inicio del consenso político entre los partidos estatales —el PCE apoyó también, en lo esencial, sus planteamientos— para la nueva ofensiva del nacionalismo español ante el avance de los viejos y nuevos nacionalismos periféricos y lo que consideraban "desbordamiento excesivo" del espíritu constitucional. Con la victoria abrumadora del Partido Socialista en las primeras elecciones autonómicas andaluzas y en las generales de 1982, se consolidó su opción rotunda por el nacionalismo de estado, en la línea más claramente tradicional, con ciertos toques de jacobinismo, con la múltiple finalidad de aplacar la inquietud del ejército sobre el "peligro" de disgregación nacional, despojar a la derecha política de la que siempre había sido su más

específica bandera, atraerse los votos de amplias capas del franquismo sociológico, y evitar que en Andalucía, Canarias, Valencia y otras Comunidades Autónomas siguieran desarrollándose cada vez más importantes corrientes nacionalistas (Moreno, 1986b).

Como en toda época de avance del nacionalismo de estado en España, lo relacionado con América volvió a ser objeto de atención, y, como siempre, fundamentalmente en un sentido retórico y propagandístico. El Instituto de Cultura Hispánica, que durante la transición política y el gobierno de UCD apenas había tenido actividad, por sus connotaciones anteriores, pasa a denominarse Instituto de Cooperación Iberoamericana y es reactivado para canalizar las relaciones, ahora de *hermandad* y no *materno-filiales* entre España y sus antiguas colonias americanas, aunque el tipo de actividades no difirieron demasiado de las realizadas en la etapa precedente. El 12 de Octubre, que desde la terminación del franquismo había perdido su carácter de fiesta oficial, recupera este y es instaurado, en 1986, como Fiesta Nacional de España, en un gesto que incluso provocó malestar en no pocos países latinoamericanos. El "modelo" de transición a la democracia en España es reiteradamente publicitado y presentado como ejemplo a seguir en Argentina, Chile y otros estados latinoamericanos dominados por dictaduras militares y se programan sucesivas visitas reales al otro lado del Atlántico —con las significativas excepciones del Chile de Pinochet y la Cuba de Castro—.

En este contexto, el acceso del PSOE al poder significó para el V Centenario del «Descubrimiento» algo muy similar a lo que representó para la Exposición Iberoamericana del 29 el inicio de la Dictadura de Primo de Rivera: la conversión de una idea inconcreta, difícilmente realizable, en un importante proyecto de estado. En efecto, en su primer viaje a América como rey, en 1976, Juan Carlos I había sugerido la conveniencia de realizar, coincidiendo con la celebración de los 500 años, una Exposición Internacional en la línea de las de Sevilla y Barcelona de 1929. Durante varios años, sin embargo, el proyecto no había pasado de ser una idea sin concreción, pero con el Partido Socialista en el gobierno de Madrid, el año 92 se proyectó firmemente como "el año de España", potenciándose para ello, políticamente y en cuanto a inversiones, la celebración de la Olimpiada de Barcelona y de una Exposición Universal en Sevilla. Esta última definida con el lema de «*La Era de los Descubrimientos*»,



en alusión directa al *Descubrimiento* por antonomasia, del que se cumpliría en 1992 el quinto centenario.

Una Comisión Estatal es designada para coordinar todo lo referente a la conmemoración, y las obras de infraestructura y cuanto afectara a los contenidos y realización de la Expo son controlados muy directamente por el Gobierno central mediante personas de su entera confianza, impidiendo cualquier tipo de protagonismo al Gobierno Autónomo andaluz y al Ayuntamiento de Sevilla, a pesar de ser ambos también socialistas. ¿Cuál era el objetivo político a conseguir? Se trataba, sobre todo, y no hubo interés alguno en ocultarlo, de una «operación de imagen»: presentar a España ante el mundo como una nación moderna, democrática y europea, con el poder económico y organizativo suficientes para realizar, en un mismo año, dos acontecimientos de dimensión mundial. Precisamente en el año 92, en el que se cumplían quinientos años del supuesto "logro de la unidad" y del comienzo de su más importante "empresa universal": *la civilización de América*. Además de la consiguiente consecución de prestigio internacional, la conmemoración dio pie al despliegue de toda la parafernalia del nacionalismo de estado: homenajes a la bandera, utilización de sus colores en los más variados objetos y contextos, actos solemnes, banquetes a visitantes ilustres de otros estados, cientos de discursos protocolarios, himnos, cabalgatas, reproducciones de las naos descubridoras, espectáculos de carísimos presupuestos, juegos de luz y sonido... En contraste, la presencia de la ciudad-sede, Sevilla, y de la nacionalidad de la que esta es capital, Andalucía, fue casi inexistente, tanto en el ámbito político como simbólico y cultural. Ni siquiera el flamenco —quizá la más universal y "vendible" expresión andaluza— tuvo un sitio entre los cientos de espectáculos y conciertos organizados. Algo que contrastaba sobremedida con el protagonismo de Barcelona y de Cataluña en la Olimpiada. En el V centenario de la llegada de Colón y sus marineros andaluces a la isla de Guanahani, como en el IV y en 1929, América fue la excusa y Andalucía un simple escenario para la reafirmación del nacionalismo de estado español y para el intento de lograr prestigio internacional para los respectivos gobernantes. En la propia Expo, celebrada del 20 de abril al 12 de octubre, la presencia de los países americanos, con muy pocas excepciones, fue casi sólo simbólica, sobre todo en comparación con el protagonismo de los países europeos. Incluso el lema de la Exposición fue cambiado meses antes de la inauguración. «*La Era*

*de los Descubrimientos*» pareció a los publicitarios ser un lema de escasa garra para conseguir visitantes y fue sustituido por el de «*La Gran Fiesta*», que en principio podría referir a cualquier cosa.

Durante la celebración se sucedieron las visitas de la Familia Real española, de ministros del Gobierno central y de gobernantes del mundo —incluidos los jefes de estado de la mayoría de los países latinoamericanos tras la realización en Madrid de la «Segunda Cumbre de Jefes de Estado Iberoamericanos», una reunión con el consabido superávit retórico y déficit de resultados reales—. Podrá discutirse si las cuantiosas inversiones estuvieron justificadas<sup>2</sup>, si la «imagen» conseguida fue la buscada, o incluso si las Exposiciones Universales son fenómenos anacrónicos, como afirmara ya con ocasión de la Iberoamericana de 1929, Giménez Fernández (1930), el concejal sevillano luego ministro de Agricultura en la República. Pero lo que pocos podrán rebatir es que el V Centenario en muy poco contribuyó a un mejor conocimiento de la realidad histórica y presente de un continente, América, que, para los andaluces, como para la casi totalidad de los ciudadanos del Estado Español, sigue todavía sin ser realmente descubierto. Se perdió la oportunidad de hacer de 1992 un año para una rememoración honesta y crítica, y para iniciar el verdadero encuentro entre los pueblos de España y de América Indolatina, que, todavía hoy, ya más de quinientos años después del choque traumático iniciado en 1492, sigue pendiente. La conciencia sobre América fue, una vez más, obstruida por los intereses del nacionalismo de estado español, y Andalucía, y en concreto Sevilla, fueron instrumentalizadas para una operación de imagen y exaltación nacionalista de España.

2. Aunque no tan espectacularmente como en 1929, las previsiones en cuanto a visitantes fallaron también ahora y la mayoría de los hoteles y otros establecimientos turísticos estuvieron lejos del lleno salvo los últimos años 50 días. Los millones de «visitantes» contabilizados no fueron tales, ya que en realidad los más de treinta que se dice fueron computados refieren a visitas, no a personas, y más de la mitad de ellas corresponden a vecinos de la propia Sevilla y su entorno —cientos de miles de sevillanos del área metropolitana entraron en la Expo una media de entre veinte a treinta distintas. Por otra parte, la crisis financiera del Ayuntamiento de la ciudad y de la Junta de Andalucía tras la celebración recuerda también a la posterior Exposición del 29, aunque indudablemente sin sus terribles efectos sociales. Y tampoco estuvieron bien definidos los usos posteriores de los pabellones y del conjunto de las 215 hectáreas de la «Isla» de la Cartuja. A pesar de la existencia del proyecto Cartuja 93, para traer a empresas de alta tecnología», la realidad es —autocomplacencias aparte— hoy su superficie es compartida por un Parque Temático de Ocio «Isla Mágica», por algún centro universitario, estudios de radiotelevisión, e instalaciones muy heterogéneas de empresas también muy heterogéneas. La indefinición y una más dudosa compatibilidad de actividades refleja falta de planificación.



#### CAPÍTULO 4. LA FIESTA DE «LA TOMA» EN GRANADA\*

El domingo 2 del año 2000, los gritos y abucheos de varios cientos de ultraderechistas, que portaban pancartas, banderas y otros símbolos inequívocos, impidieron escuchar el Manifiesto por la Concordia que se leía desde el balcón del Ayuntamiento de Granada, en lo que constituía la más importante de las varias tímidas reformas acordadas por dicho ayuntamiento en las celebraciones del llamado Día de la Toma. El acto fue también boicoteado, mediante su ausencia, por los concejales del PP —la derecha tradicional granadina ha sido siempre especialmente montaraz, como sabía, y desgraciadamente sufrió, Federico García Lorca— y por las autoridades militares. Estas se negaron a participar y negaron una escuadra de gastadores, como rechazo al recorte del protagonismo militar, que consideraban ese año «insuficiente».

Muchas de las protestas de estos sectores ultramontanos, política y emocionalmente cercanos al fascismo, se basaron en lo que llaman «ruptura de la tradición». Pero también algunos profesores e intelectuales alejados de esa ideología y oficialmente progresistas, así como ciertos columnistas de prensa, no han dejado de insinuar, como hacen todos los años, la existencia de unos supuestos objetivos

---

\* Los tres epígrafes de este capítulo son otros tantos textos, revisados, de colaboraciones de prensa —en Diario de Andalucía y El Correo de Andalucía—; de ahí su estilo periodístico que hemos optado por respetar.



espúreos manipuladores de la realidad histórica por parte de quienes, desde hace años, están empeñados en dar un giro al contenido de la fiesta. Serían ellos, por encima de lo divino y de lo humano, quienes representarían el «justo medio» entre dos posiciones por igual «fundamentalistas». Como me cuento entre los componentes del grupo *Manifiesto del 2 de Enero*, al que pertenecen, entre otros varios cientos de profesionales e intelectuales, Federico Mayor Zaragoza, Antonio Gala o Ian Gibson, y del que fue uno de los iniciadores el llorado Carlos Cano, y este grupo ha sido el que más activamente ha reivindicado, desde hace años, la necesidad de convertir la «Fiesta de la Toma» en un «Día de la Tolerancia y la Solidaridad entre Culturas», me parece necesario una respuesta clara tanto a los ultramontanos como a aquellos que se consideran a sí mismos el paradigma de la racionalidad y la cordura y parecen temer que la cruz cristiana y las armaduras castellanas vayan a ser sustituidas por la media luna islámica y las chilabas árabes como centros de la celebración: que este parece ser su miedo principal y no poco ridículo, lo hagan o no explícito.

Es necesario afirmar que se hacen imprescindibles importantes cambios —muchos más, y más profundos, de los que se han realizado— no para «reescribir la Historia», como estúpidamente señalan los que se oponen a ellos, sino precisamente para respetarla. Porque, para empezar, nunca hubo Toma de Granada, sino un tratado que ponía fin a una guerra, por el cual la ciudad y el reino nazarí pasaban a depender políticamente de Castilla, en una especie de protectorado. Tampoco el 2 de enero de 1492, día de la entrada de los Reyes Católicos en la ciudad, constituyó la culminación de la «unidad de España», entre otras cosas porque ni jurídica, ni política, ni culturalmente existía España, ya que los así sobrenombrados eran cabeza de dos estados diferentes, Aragón y Castilla, y existía además el reino de Navarra. Y de muy poco hay que enorgullecerse por lo que ocurrió muy poco tiempo después de aquel día, en flagrante violación del mencionado tratado, dando comienzo a uno de los etnocidios más crueles y eficaces de la historia de la humanidad.

Es evidente, además, que las huestes de Isabel de Castilla no fueron percibidas por los granadinos precisamente como un ejército de liberación que venía a reconquistar (?) la ciudad, como si esta hubiese estado en manos de extranjeros que sojuzgaban a sus moradores. Y aun más rotundo es que el terrorismo

político-cultural que se desató pronto contra los andalusíes en modo alguno puede hoy, decentemente, seguir celebrándose. ¿O es que alguien defiende la bondad del edicto etnocida de 1501, que ordenó quemar todos los libros existentes que pudieran tener alguna referencia al Corán y que desencadenó un proceso compulsivo de asimilación, promoviendo la conversión forzosa al cristianismo y castigando con la muerte en galeras a cuantos fueran denunciados por utilizar la lengua, los vestidos, las comidas y cualquier otra costumbre andalusí, incluida la del baño?

Es la forma de celebración supuestamente «tradicional» de la supuesta Toma lo que constituye un burdo falseamiento, una reescritura de la Historia. Esto debe ser claramente señalado, precisamente con el objetivo de respetar esta, que debe ser dada a conocer a todos, sin manipulaciones. ¿Respetan la realidad histórica los rituales religioso-político-militares que se vienen desarrollando hasta ahora, o son estos una argucia para que la gente crea que lo que fue no fue, y que lo que sucedió no sucedió nunca? Rotundamente lo segundo. Y es partiendo de los hechos reales, y no de su ideologización a priori, como debemos extraer los significados que nos interesa reproducir, o no reproducir, mediante rituales y fiestas, en el presente. Quienes creen que la Historia ya está escrita se equivocan totalmente. Por supuesto, los hechos históricos no pueden cambiarse, ya sucedieron y no tienen vuelta atrás: lo que hay que hacer con ellos es mostrarlos sin manipulaciones, no inventándolos ni haciendo luz solamente sobre ciertos aspectos y silenciando otros. Pero la valoración de los acontecimientos históricos sí cambia —y es necesario que cambie— desde la sensibilidad, los problemas y, sobre todo, los valores éticos de cada época. No se trata de re-hacer la Historia, ni de re-inventarla —lo que sería una inaceptable manipulación—, pero cada generación está legitimada para re-interpretar y re-significar en su presente los acontecimientos de la Historia a la luz del avance de la conciencia moral y de los valores definidos como universales.

Así, cuando hoy vivimos un tan preocupante avance de la intolerancia, de la xenofobia y del racismo; cuando frente a los diversos fundamentalismos —especialmente el fundamentalismo del Mercado pero también el de los nacionalismos de estado y los integristas religiosos, el católico incluido—, ¿es razonable y honesto mantener unos rituales que no son sino una interpretación anacrónica y reaccionaria de una Historia que nunca sucedió, y que contribuyen



a reproducir, mediante la actualización anual de esa Historia inventada, los valores intolerantes del militarismo, el nacional-catolicismo (que no terminó con los cuarenta años de régimen franquista) y de uno de los nacionalismos de estado, el español, más intolerantes del planeta, al estar cimentado ideológicamente en la negación, cuando no en la eliminación sangrienta, de cuanto no pudiera ser definido como castellano y cristiano?

Soy consciente de que esta pregunta puede no tener sentido para los defensores del «Santiago y cierra España» y de la «unidad de destino en lo universal». Pero quizá podamos exigir que la respondan quienes están, o se sitúan, en posiciones que autodenominan progresistas.

#### LA SUPUESTA TRADICIÓN FERNANDINA DE SEVILLA

El día de San Fernando de 2001 se unieron las viejas y nuevas «fuerzas vivas» de Sevilla para defender su mantenimiento como fiesta local frente a la posibilidad de que esta se trasladara a uno de los días laborables de la Feria de Abril. Escribían, al unísono, que ello sería «ir contra la tradición». Y mentían a sabiendas, porque nunca en Sevilla el 30 de mayo fue fiesta hasta que, hace unos pocos años, a un concejal se le ocurrió lo que a nadie en cuarenta años de ayuntamientos franquistas: hacer de ese día una fiesta local, eliminando aquel «lunes de resaca», tras el domingo de Feria, que también se inventara el concejal Ortiz Nuevo en el primer ayuntamiento postfranquista.

Ni tradición ni, mucho menos, de siglos, como tuvo que reconocer implícitamente el propio alcalde, al manifestar que «*hay que dotar de contenido a la fiesta del patrón*». Aparte de que el rey guerrero y santo de lo que es patrón es del Arma de Ingenieros, aunque lleve sentado varios siglos en el escudo que a la ciudad dieron los conquistadores castellanos, resulta obvio que si se considera preciso dotar de contenido al día es porque nada representa en la conciencia ni en el sentimiento de la inmensa mayoría de los sevillanos. Salvo, quizá, de esos dos mil —a los que habría que descontar los turistas— que los diarios decían habían acudido a contemplar el cuerpo, que dicen incorrupto, del rey conquistador al abrirse por unas horas su urna en la catedral.

Estoy de acuerdo, como han escrito algunos de los articulistas y profesores que han acudido a la llamada de auxilio del alcalde

*psocialista* para dar contenido a lo que carece de él, en que los pueblos necesitan tener símbolos históricos reales. Siempre que por «reales» entendamos que no refieran a hechos o personajes imaginarios y no que tengan que pertenecer obligatoriamente a la realceza. Pero, esta duda despejada, la cuestión es qué personajes, qué hechos, qué modelos, entre los muchos reales, activamos como símbolos y por qué.

Aunque muchos afirmen una cosa diferente, la elección tiene que ver, sobre todo, no con la Historia en sí misma sino con las ideas y valores que queramos activar en el presente para que sean interiorizados por los ciudadanos, o, por mejor decir, por los consumidores de símbolos. ¿Y por qué el símbolo de Sevilla ha de ser un rey guerrero y zamorano, y no, por ejemplo, ese paisano nuestro, Bartolomé de las Casas, que fue el primer defensor de los Derechos Humanos en el mundo?

La ideología de los neófitos fernandinos queda al descubierto cuando argumentan que el día que conquistó Sevilla el rey Fernando fue el momento fundacional de la ciudad. Nada menos. La propia Giralda es anterior, por no hablar de que aquí, con excavar un metro, o con analizar qué cosas comemos, o cómo cantamos, encontramos elementos culturales andalusíes, judíos, visigodos, béticos, tartésicos y de otras civilizaciones que forman, todas ellas, parte de la historia real de la ciudad. Negar esto, o minimizarlo, entronca con el más fundamentalista nacionalismo de estado español, que define como extranjero, pre-histórico o imaginario cuanto no sea excluyentemente castellano y cristiano. De aquí la afirmación, frontalmente enfrentada con la realidad histórica y hasta con el orgullo de ser una ciudad con más de dos milenios de historia, de que Sevilla nació en 1248. Si así hubiera sido, ni el legendario Hércules, ni el victorioso Julio César podrían haber sido sus fundadores, como dice «la tradición» antigua, rechazada por los «tradicionalistas». Ni Al-Motamid, ni el propio San Isidoro de Sevilla serían entonces sevillanos porque la ciudad no tendría otro progenitor que el rey Fernando. Tampoco la Giralda, salvo el campanario y el giraldillo, ni la Torre del Oro —quizá los dos símbolos máximos de la ciudad— serían sevillanas: se las encontraron ahí los castellanos que fundaron la ciudad. Serían obra de atlantes o de pre-históricos.

Es evidente que el concepto acuñado por el historiador británico Eric Hobsbawm (1983) de «*invención de la tradición*» es aquí de



aplicación estricta. Nos están inventando un supuesto amor de los sevillanos por un supuesto padre, guerrero y santo. Y menos mal que no lo proponen también como patrón de la Ley de Extranjería: cuentan las crónicas que, al entrar en la ciudad, la dejó vacía, porque expulsó a cuantos no eran ni castellanos ni cristianos (convirtió a todos los habitantes en «sin papeles»). Eso sí que sería activar una tradición. La peor de las tradiciones, desde luego. Pero las crónicas sólo dicen que Sevilla estuvo tres días vacía. No cuentan qué ocurrió el cuarto, pero podemos imaginarlo, porque si el Estrecho es recorrido hoy constantemente por pateras, a pesar de todos los controles, ¡cuantas barcas no subirían por el Guadalquivir para regresar a la ciudad o quedarse, al menos, en Triana o el Aljarafe!

#### LA SEGUNDA RECONQUISTA DE GRANADA.

El 2 de enero de 2002 se produjo la segunda *reconquista* de Granada. O, más exactamente, la primera, porque la que se considera tal, el año 1492, no fue en modo alguno «reconquista» sino conquista a secas; y ni siquiera eso en verdad, sino la entrada en la ciudad del ejército castellano como resultado de la firma de un tratado —las capitulaciones— por el que los vencidos nazaríes reconocieron la soberanía política de Castilla a cambio del mantenimiento de su religión, sus costumbres y sus propiedades. Un tratado rápidamente roto por los vencedores, que comenzaron contra la población granadina un sistemático etnocidio que desembocaría en sangriento genocidio, décadas más tarde, cuando los constantes atropellos contra la población morisca obligó a esta a rebelarse, en la llamada «Guerra de las Alpujarras».

Fue para intentar borrar la memoria de la felonía y del genocidio para lo que se inventó una Toma militar que nunca había sucedido y para lo que el cabildo municipal de Granada acordó la celebración. Y esta se reactivó, mucho después de eliminados todos los «moriscos», precisamente cuando en el siglo XIX la retórica del nacionalismo de estado sacralizó la fecha del 2 de enero, junto a la del 12 de octubre, como símbolos, respectivamente, de la supuesta «unidad nacional» y del supuesto «destino universal» de una entidad, España, que ni en 1492 ni durante los doscientos años siguientes existía.

En los dos años anteriores, el gobierno tripartito (PSOE-IU-PA) del Ayuntamiento de Granada realizó algunos pequeños pero significativos cambios en esta fiesta falseadora de la Historia:

disminuir la presencia del ejército y leer un Manifiesto por la Tolerancia que hablaba de convivencia entre culturas y de paz entre los pueblos. Este año, todo vuelve a ser «como siempre». Se ha eliminado el Manifiesto y regresan las bayonetas y las fanfarrias. Volvieron también los concejales del PP, que se habían ausentado como protesta por los cambios, y también los autobuses de ultraderechistas que ya no tendrán que abuchear el llamamiento a la concordia sino que aplaudirán con fervor al pendón de Castilla y al glorioso ejército español, cuando se anuncia que éste quizá intervenga en Afganistán no sabemos si para continuar la «cruzada» contra los infieles, que ahora son quienes no adoran al Mercado y son definidos por Bush como terroristas.

La decisión de quebrar la tímida apertura ha sido tomada por el mismo alcalde *psocialista* que la propició en el primer año de su gobierno, aceptando el sentir de un numeroso grupo de intelectuales y personas de toda condición social, principalmente aglutinados en el colectivo «Manifiesto 2 de enero». La justificación de la marcha atrás no puede ser más significativa de cómo hacen su política los partidos que se dicen de izquierda: se renuncia a leer un Manifiesto por la Tolerancia «*para no dar excusas a los grupos de ultraderecha*». No hacen falta comentarios. Y se regresa a la exaltación militarista, supongo que para que esos mismos grupos aplaudan conjuntamente a las tropas, a los concejales y al alcalde. Todos juntos y contentos, en amor y compañía. Y no gritarán las piedras, ni se quebrarán las urnas, ni huirá de su pedestal Marianita Pineda...

El 2 de enero de 2002 ha sido una fecha histórica: Granada vive —no sé cuantos granadinos la celebrarán— una verdadera reconquista. ¿Qué cantarían, si siguiera entre nosotros, Carlos? ¿Qué escribiría Federico? ¿O morirían, de nuevo, ahora de vergüenza?



## CAPÍTULO 5. LA HISTORIA SILENCIADA: LAS RAÍCES NEGRAS DE ANDALUCÍA

### LOS NEGROS EN LA HISTORIA DE ANDALUCÍA

Entre las múltiples dimensiones y aspectos de lo que debemos llamar la Historia silenciada de Andalucía, pocos tan importantes y, a la vez, tan escandalosamente eliminados, no sólo de todos los textos sino de la memoria colectiva, como la presencia de esclavos negros. Casi nadie, ya hoy, se atreve abiertamente a negar que la actual identidad sociocultural andaluza es resultado de diversos horizontes civilizatorios, desde Tartessos —la primera civilización del occidente mediterráneo, con estado, ciudades y una economía agroganadera y metalúrgica, ya en el siglo VIII a. C.— hasta la actualidad, a través de las diversas etapas históricas de la Bética, continuada por la presencia visigoda y bizantina, de los siglos de Al-Andalus, de la incorporación a Castilla y del actual estado español. Incluso, a veces, se señala con orgullo —aunque apenas se extraen consecuencias de ello para el presente— la pluriétnicidad y el multiculturalismo a partir de los que se conformó la identidad andaluza actual: raíces castellano-cristiana, andalusí-islámica y judía. Algunos llegan a reconocer, con toda justicia, la importancia de la aportación gitana. Pero nadie hace referencia a los negros.

Sin embargo, estos llegaron a constituir, desde la segunda mitad del XVI hasta el siglo XVIII, más de un 10% de la población en



algunas de las más importantes ciudades andaluzas, como también en otros lugares de la Península Ibérica, como Lisboa y la costa de Valencia. El ignorar sistemáticamente esta realidad se explica, directamente, por el hecho de que hablar de negros en Europa, como también en América, es referirse obligatoriamente a la esclavitud, y esta es entendida hoy como una realidad vergonzosa que el imaginario colectivo y, todavía más, la historiografía oficial española, atribuye siempre a los «otros»: básicamente a ingleses y demás pueblos anglosajones no católicos. Recordar que la sociedad ibérica del llamado «siglo de oro», concretamente la del estado castellano, fue una sociedad construida en parte sobre la esclavitud —como también sobre la limpieza étnica que representó la deportación de los judíos y el etnocidio y luego genocidio de los moriscos— no encaja en el discurso dominante y es, por tanto, borrado de este.

Al igual que la esclavitud fue, durante siglos, un estigma para quienes tuvieron forzosamente que vivirla y para sus descendientes —negros y mulatos—, hoy su existencia pasada estigmatiza, o al menos incomoda, a las sociedades directamente herederas de aquellas que, hasta hace no demasiado tiempo, tuvieron en la esclavitud una de sus bases económicas y sociales y la defendieron con muy variados argumentos filosóficos, jurídicos y religiosos, tratando de esconder su evidente utilitarismo económico. Por eso, actualmente, allí donde la presencia negra no es un dato observable directamente desde hace, al menos, un siglo, se niega que haya existido nunca mediante el procedimiento de no mencionarla. Del mismo modo que una mentira mil veces repetida llega a convertirse en verdad para quienes no escuchan otro mensaje, mil silenciamientos convierten una realidad en inexistente. Ello, en el caso de Andalucía, a pesar de la evidencia de ciertos rasgos fenotípicos «negroides» que perviven en algunos pueblos de la provincia de Huelva, como Niebla, Gibralforte o Cartaya, y al hecho de que en la propia ciudad de Sevilla su memoria se active cada Semana Santa cuando sale el Jueves Santo la cofradía que sigue siendo conocida como «*la de los negritos*» aunque sus cofrades sean blancos desde hace ya más de cien años.

Por otra parte, los negros, al igual que otros grupos minorizados, como el de las mujeres, estuvieron permanentemente en una situación de marginalidad; en una situación no sólo de opresión sino de exclusión social. No es extraño, pues, que, a pesar de su número e importancia económica y social, fueran en gran parte

«invisibles» para la mayoría de las crónicas y apenas aparezcan en el arte y la «gran literatura» del Siglo de Oro, con muy pocas excepciones como la de Cervantes (Fra Molinero, 1998). Sólo en pasillos, entremeses y comedias populares aparecen con cierta frecuencia algunos negros, siempre bajo un mismo estereotipo y para provocar la risa por hablar «mal castellano», desenvolverse torpemente y reflejar una mentalidad «infantil» (Fra Molinero, 1995). Sólo muy excepcionalmente algunos miembros de la etnia negra lograron emerger con personalidad propia por sus cualidades individuales, como el criado de Velázquez que llegó a ser pintor destacado, o como Juan Latino, autor del poema en hexámetros *Austriadis Carmen* y profesor en Granada. Pero el reconocimiento de la valía personal, o de las virtudes, de alguno de sus miembros no dignificaba a la etnia en su conjunto sino que separaba de ella a las excepciones, en un proceso de des-etnificación de quienes no respondían al estereotipo fabricado.

#### LA MARCA DEL CUERPO Y LA INVENCION DE LA ETNIA NEGRA.

En realidad, *los negros* fueron una invención de los *blancos* europeos (También de las élites árabes que los esclavizaron: el propio nombre de Sudán refiere a esto). En el África subsahariana jamás ha existido, ni antes ni hoy, una etnia *negra* sino una multitud de etnias y naciones. Fue, primero, para diferenciar un África cristiana, entre la historia y el mito situada en Etiopía, y un África *pagana* y *salvaje*, al sur del Sáhara, y, luego, en relación con la esclavitud como el imaginario colectivo construyó una supuesta etnia *negra*. La categoría «negros» fue una categoría inventada e impuesta desde una también inventada etnia «blanca», fabricada para contraste con aquella unificando las muy diferentes etnias europeas. La *naturalización* de la esclavitud está en la base de ambas construcciones socioculturales para las que determinadas características corporales, reales o imaginadas, marcan el destino a una potencial esclavitud o una real, o quimérica, libertad.

Fue para conseguir que cientos de miles de seres humanos, sobre todo entre los siglos XV al XIX, fueran más fácilmente despojados de la consideración de tales y convertidos en simples instrumentos de trabajo —recontados como piezas o cabezas, al igual que se hacía con el ganado— y, a veces, también en objetos para el placer sexual (Stella, 1997), sin derecho alguno como personas, por lo que convenía desidentificarlos, arrancarles su propia etnicidad,



desestructurar no sólo sus sociedades sino su universo cognitivo y su *ethos*; es decir, convertirlos en no-personas. Este fue el sentido primigenio de la invención de la categoría «negros». Poco podía interesar a los tratantes de esclavos y a los dueños de estos que un esclavo o esclava fuera yoruba, congo, fang o arará. Y menos aún que su pertenencia a una de estas, u otras, etnias pudiera convertirse en eje de resistencia o, al menos, en trinchera para la autoestima. Por ello, sobre la destrucción de las identidades étnicas de los esclavizados y sobre el etnocidio casi total perpetrado sobre sus culturas —de las que apenas si lograron sobrevivir algunas palabras de ciertas lenguas, algunas creencias religiosas y determinadas expresiones culturales en relación, sobre todo, con la música y los contextos festivos—, se construyó la categoría genérica de «negros», que al principio no constituía una identidad «desde dentro», es decir, para los sujetos a quienes se aplicaba, sino una mera identificación externa, cuyo significado consistía, precisamente, en la definición como no-personas de aquellos a los que se aplicaba: a los esclavos y esclavas, a los descendientes de estos y a todos cuantos, por llevar esa marca corporal, podían ser potenciales esclavos. Tras una casi total deculturación, a los «negros» se les impuso no la cultura de los dominantes, como a veces indeciblemente se afirma, sino sólo aquellos elementos de esta que eran imprescindibles para garantizar que ejercieran su papel de mera fuerza de trabajo sin derechos, y aquellos otros que podrían fomentar la autoconformidad con el orden social sobrenaturalizado en el que ellos tenían la peor parte. Sólo subsistieron de las culturas de las etnias originarias unos pocos elementos, principalmente del ámbito de las creencias —cuyos contenidos son siempre los más difíciles de extirpar—, sincretizados en devociones y ritos cristianos, así como algunas expresiones culturales, como músicas o danzas, consideradas por los dominantes como exóticas y no amenazadoras para el orden constituido. Y ello, en la mayoría de los casos, adaptándose, enmascarándose formalmente tras elementos o creencias de la cultura dominante, o refuncionalizándose.

Esta categoría étnica inventada, sin embargo, fue adquiriendo realidad, tanto en las metrópolis europeas como en las colonias americanas, en tanto categoría de exclusión, a medida que se producía un proceso de etnogénesis mediante el cual los negros *ladinos* —descendientes de segunda, tercera y sucesivas generaciones

a partir de los *negros bozales*<sup>3</sup>; por tanto, ya *aculturados*—, más allá de sus diferentes orígenes etnonacionales, se fueron autoconsiderando étnicamente *negros* y fueron afirmando una identidad compartida, a la vez que consolidaban una *cultura de la opresión* con formas y expresiones construidas a partir de elementos de la propia cultura dominante y de los restos de las varias culturas autóctonas de procedencia.

Esta etnogénesis forzada, resultado de la deculturación violenta de los hombres y mujeres esclavizados a miles de kilómetros de sus países de origen, y de la imposición selectiva de los elementos de la cultura dominante que más interesaba a los dueños de esclavos que aquellos interiorizaran para hacerlos lo más dóciles posible, produjo una identidad estigmatizada, inseparable de la esclavitud, no sólo para quienes se mantuvieron o nacieron en dicho estado sino también para quienes consiguieron la libertad y para los descendientes libres de unos y otros. El estigma social de la esclavitud, más allá del grado de evidencia de la marca del cuerpo, del fenotipo más o menos «negroide» relacionado con el color de la piel y otros rasgos, era imborrable porque era afirmado como inscrito en la propia biología: en lo que hoy llamaríamos el genotipo. Ello tuvo reflejo exacto, por ejemplo, en las varias colecciones de cuadros pictóricos del siglo XVIII que representaban los diversos tipos de mestizaje en la América colonial española. Así, mientras que por sucesivos «blanqueamientos», es decir, por matrimonios en las siguientes generaciones exclusivamente con personas *blancas*, un mestizo cuyos padres fueran español e india tendría un descendiente español (*blanco*), nunca un descendiente de una relación entre español y *negra* podía tener la consideración de español: tras un *mulato*, un *morisco* y un *albino* (ya este de piel muy blanca, como el término indica), se producía indefectiblemente un *torna atrás*, es decir, un hijo con la piel muy negra (Moreno, 1973). La *naturalización* del estigma social no puede ser más evidente: no es ya el recuerdo social sino las propias características biológicas del antepasado *negro*, las que acompañan

3. Individuos de etnias africanas acabados de traer en los barcos negreros y, por ello, no aculturados ni cristianizados. El término bozal está tomado de la zoología, al igual que prácticamente todas las denominaciones aplicadas a los diversos tipos de negros y de descendientes de éstos; tipos construidos por la sociedad dominante a partir de una lectura sociocultural, a veces enmascarada en una presunta científicidad, de los mestizajes biológicos (Moreno, 1969 y 1973).



—supuestamente— a todos sus descendientes, no importa cuántas generaciones hayan transcurrido, para emerger en cualquier momento. La «negritud», o lo que es lo mismo, la esclavitud de origen, era imborrable. Aunque pudiera en algún momento quedar oculta y creerse incluso desaparecida, tenía, por fuerza, que reaparecer, no importa cuál pudiera ser la situación personal, familiar y social de los individuos. La propia biología, pues, es la que haría imposible que un descendiente de *negro* —de esclavo— llegue a ser aceptado como un igual por los componentes de la etnia dominante, la «blanca», por más generaciones que lo distancien de su ancestro. La marca ominosa es imborrable y reaparecerá incluso cuando pudiera pensarse que ha quedado ya olvidada socialmente y diluida biológicamente.

#### ESCLAVITUD Y PROTECCIONISMO CARITATIVO

En un libro publicado hace unos pocos (Moreno, 1997), he tratado de reflejar los grandes trazos de la historia de los negros sevillanos desde finales del siglo XIV a finales del XIX, a través del estudio de la cofradía en que muchos de ellos se agruparon. Me interesaban, sobre todo, dos cuestiones. La primera, el cómo negros y negras utilizaron unas instituciones —las hermandades y cofradías— que formaban parte del mundo de la clase-etnia dominante, del mundo de los *blancos*, como instrumento de autoafirmación, eje de su reproducción identitaria e incluso para enfrentarse en el ámbito simbólico con aquellos. La segunda, cuáles fueron las cambiantes representaciones que sobre la etnia *negra* —una vez consolidada dicha categoría también «desde dentro» de ella— tuvo la sociedad dominante. Las relaciones de poder interétnicas, en sus diversas dimensiones, fueron, pues, el objeto central del estudio.

Sin entrar en los períodos anteriores de la Bética y Al-Andalus, en los que hubo, sin duda, un volumen de esclavos negros imposible de precisar, y dejando también aparte nuestro presente, los aproximadamente seiscientos años de presencia negra en Sevilla a partir de la conquista castellana y consiguiente recristianización podemos dividirlos en cuatro grandes etapas. La primera se extiende desde la conquista, y especialmente desde la segunda mitad del siglo XIV hasta las primeras décadas del XVI; la segunda, desde aquí hasta aproximadamente 1650; la tercera, entre esta fecha y finales del XVIII y la cuarta correspondiente de siglo XIX.

La hermandad de los negros sevillanos tuvo comienzo durante los años en que fue arzobispo don Gonzalo de Mena, miembro de la nobleza castellana, el cual la instituyó «*para amparo y socorro de los negros, clase por lo común pobre y desvalida, para cuyo efecto les hizo dicho Arzobispo una casa hospital*» (Ortiz de Zúñiga, 1677; Bermejo, 1882). Esta casa-hospital, y la hermandad fundada para su cuidado y para garantía del culto cristiano en ella, se situó extramuros de la ciudad —en situación espacial periférica que reflejaba la marginalidad social—, cerca de la calzada que, desde la antigüedad, conectaba Sevilla con Alcalá, Carmona, Córdoba y el centro de la península. La advocación central de dicha hermandad fue la de Nuestra Señora de los Reyes, al igual que en varias —aunque no todas— las otras hermandades que surgieron posteriormente a semejanza de ella en diversas ciudades andaluzas y en la América colonial. El nombre responde a que, iconográficamente, la Virgen de los Reyes es la única que permitía colocar en los altares a un *negro*, junto a un *blanco* y un *amarillo*, representando a las tres «razas» y las tres edades, es decir, al conjunto de la humanidad, en los tres reyes magos que adoraron a Jesús-Niño. Aunque la Iglesia Católica había considerado santos a personajes míticos o legendarios como Elesban, rey de Etiopía, y Efigenia, también etíope, relacionando a ambos con la conversión de dicho país, no sería hasta el siglo XVII cuando un negro real, moderno, el franciscano Benito de Palermo fue beatificado. Ni que decir tiene que la falta de una mitad de la humanidad, la femenina, bajo la Virgen con el Niño no era percibida como tal; algo que no debiera sorprendernos si tenemos en cuenta que, ya en pleno siglo XX, en muchos países donde existía el llamado «sufragio universal» no podían votar las mujeres.

El mismo sentido de integración ideológica en el cristianismo de las diversas «razas» tuvieron en América las iconografías mexicana de la Virgen de Guadalupe —blanco, mestizo e indio— y cubana de la Caridad del Cobre —blanco, mulato y negro—, entre otras. La advocación de Virgen de los Reyes está, además, en la base, por ser su fiesta el 6 de enero, de la importancia que para los negros en Cuba y otras partes tuvo la «fiesta de los reyes» hasta casi nuestros días (Ortiz, 1916 y 1920-21).

La necesidad de una casa-hospital para negros desvalidos respondía a que muchos integrantes de la población esclava sevillana eran personas con deficiencias físicas o enfermedades



crónicas, por lo que se convertían en «una molesta carga para sus dueños, que tratarían por cualquier medio de verse libre de ellos» (Franco, 1979). Cuando don Gonzalo ocupó el arzobispado de Sevilla, entre 1393 y 1401, reinaba Enrique III, que tendió a limitar el fuerte poder de la nobleza y dictó algunas medidas favorables a los sectores más modestos, cuya situación era muy grave en una época con abundantes hambrunas y frecuentes epidemias de peste. En una sociedad como la de la Andalucía incorporada a Castilla, que era multiétnica —castellanos con nobleza originaria de Germania y Francia, judíos, moriscos y negros—, sólo con la etnia negra se podía ejercitar obras de misericordia y piedad, ya que procedían del paganismo y «aceptaban» ser cristianizados, contrariamente a los judíos, definidos como enemigos de la fe —contra quienes se realizaron verdaderos pogroms, con saqueos y asesinatos en varias ciudades del reino en aquellos años— y a los moriscos, considerados infieles y seguidores de una religión con la que el cristianismo estaba en guerra desde hacía siglos.

Mientras que judíos y moriscos eran percibidos como ideológicamente inasimilables, y como una verdadera amenaza para el orden dominante, —los primeros dado el poder económico de algunos de ellos y ambos por la gran cohesión que les daba su alto grado de identidad, en gran parte reproducida a través del mantenimiento de sus religiones respectivas—, los negros provenían de una situación de «salvajismo inocente», de un estado de ignorancia respecto a la «religión verdadera» pero sin haber combatido a esta. Y, además, en su calidad de esclavos o de libertos en la miseria, no podían suponer amenaza alguna para la clase—etnia dominante. Por otra parte, el hecho de que los *negros* procedieran de diferentes etnias —aunque quizá fuera la yoruba la que más individuos aportara—, hacía que apenas hubiese elementos culturales comunes a todos ellos en torno a los cuales construir una resistencia étnica. Lo que les hacía formar parte de un mismo colectivo era su común condición de esclavos y la marca del cuerpo —su color *moreno*—. Como también tuvo gran importancia en el surgimiento del proteccionismo caritativo respecto a ellos por parte de los jerarcas eclesiásticos y civiles la consideración de la inferioridad intelectual e incluso moral, de infantilismo en suma, que se les atribuía.

En cualquier caso, lo que en modo alguno se ponía en cuestión era la legitimidad de la institución misma de la esclavitud, considerada poco menos que natural para determinadas poblaciones, definidas

mediante categorías supuestamente raciales, y situaciones. La doctrina aristotélica se mantenía vigente, y era seguida tanto por cristianos como por musulmanes<sup>4</sup>, y se hallaba recogida en el código de las Siete Partidas, elaborado en el reinado de Alfonso X de Castilla, en la segunda mitad del siglo XIII. Pero los negros esclavos formaban también parte del «plan de Dios», y por ello debían adorar a este: tenían que ser cristianizados. La creación para ellos de hermandades que dieran culto a Cristo, a María o a algún santo garantizaría el mantenimiento y avance de la fe, una vez bautizados, y suponía asimismo dos grandes beneficios para los sectores sociales dominantes de la etnia hegemónica. Por una parte, posibilitaba la integración de los socialmente excluidos en el marco ideológico de los dominantes, mediante la interiorización de valores comunes a poderosos y desvalidos, a amos y esclavos. Valores que mostraban una supuesta igualdad entre todos los hombres y legitimaban el orden social como un orden dictado por la divinidad; el acuerdo con el cual, o el sufrimiento dócil del cual, era el mejor camino para conseguir la vida eterna. Por otra parte, impulsar el asociacionismo religioso, estrechamente controlado, de los miembros de la etnia *negra* en formación —recordemos lo señalado respecto al proceso de etnogénesis que se estaba produciendo— suponía también una cierta integración social de, al menos, una parte del colectivo y el establecimiento, o reforzamiento, de interlocutores «responsables» en el interior del mismo, lo que era tanto más conveniente cuanto que el número de negros y mulatos libres iba creciendo.

Esto último venía a fortalecer la política de designar mayores: jefes de la colectividad negra que eran, a la vez, representantes del rey respecto a los miembros de esta y de esta ante las autoridades políticas. Una institución que también pasaría a América, ya que está documentado el nombramiento de un mayoral en La Habana, en 1573 (Ortiz, 1920-21). El más famoso de los mayores sevilanos, que incluso cuenta con una calle dedicada en la ciudad, fue el «conde negro», nombrado por los Reyes Católicos en 1475.

4. Luis de Mármol Carvajal, en su libro *Rebelión y castigo de los moriscos*, cuenta cómo uno de los portavoces de estos, poco antes de iniciarse el levantamiento que daría pie a la sangrienta guerra étnica de la Alpujarra, en las montañas de Granada, en 1750, se quejaba de la sinrazón de las prohibiciones que sufría su etnia con el siguiente argumento: «¿Hay más baja casta que los negros y esclavos de Guinea?» Y sin embargo, se les consiente que canten y dancen con sus instrumentos y cantares en sus lenguajes». (Citado en Martín Casares, 1998: 27 - 43).



Como recoge en sus Anales Ortiz de Zúñiga (1677): «Había años que desde los puertos de Andalucía se frecuentaba la navegación a las costas de África y Guinea, de donde se traían esclavos negros, de que ya abundaba esta ciudad... Sobresaliendo algunos en capacidad, se daba a uno título de Mayoral, que patrocinaba a los demás con sus amos y con las Justicias componía sus rencilla. Hállase así en papeles antiguos y acredítalo una cédula de los Reyes Católicos, dada en Dueñas a 8 de Noviembre de este año, en que dieron título a uno llamado Juan de Valladolid, su Portero de Cámara: 'Por los muchos buenos e leales, e señalados servicios que nos habéis fecho, y faceis cada día, y porque conocemos vuestra suficiencia y habilidad y disposición, facemos vos Mayoral e Juez de todos los Negros e Loros –mulatos–, libres o captivos, que están e son captivos e horros –libertos– en la muy noble e muy leal ciudad de Sevilla e en todo su Arzobispado, e que no puedan hacer ni fagan los dichos Negros y Negras, y Loros y Loras, ninguna fiesta nin juzgados entre ellos salvo ante vos, el dicho Juan de Valladolid, nuestro Juez y Mayoral de los dichos Negros, Loros y Loras; y mandamos que vos conozcais de los debates y pleitos y casamientos y otras cosas que entre ellos hubiere e non otro alguno, por cuantos sois persona suficiente para ello, o quien vuestro poder hobiere, y sabeis las leyes e ordenanzas que deben tener, e nos somos informados que sois de linaje noble entre los dichos negros».

#### RACISMO ANTI-NEGRO EN EL «TABLERO DE AJEDREZ».

Con el establecimiento del imperio colonial americano, la población esclava negra en Sevilla creció espectacularmente. La mayoría de *negros* y *negras* que llegaban a la ciudad procedían de Lisboa, el principal mercado de esclavos africanos de toda Europa, aunque algunos eran traídos directamente desde sus lugares de origen o a través de los pequeños puertos andaluces de la costa atlántica. A mediados del XVI, Sevilla comenzó a ser conocida como el «tablero de ajedrez», por ser una combinación de blancos y negros. Aunque la denominación pudiera ser un tanto exagerada, para esa fecha había en la ciudad unos 7.000 esclavos y 15.000 en el conjunto del arzobispado, la mayoría de ellos negros, además de un número indeterminado de negros y mulatos libres. La mayoría de los esclavos y gran parte de los libres estaban dedicados al trabajo doméstico y a diversas labores de servicio, pero también existió un significativo porcentaje que realizaban trabajos muy duros en la

agricultura, la carga y descarga, las fábricas de jabón e incluso las minas, como las de plata de Guadalcanal, donde se producía una terrible mortandad (Stella, 1995). La nobleza, el clero, los mercaderes, los profesionales e incluso no pocos artesanos poseían uno o varios esclavos y esclavas, según su nivel económico y social (Franco, 1997 [1979]: 483–491; Cires y García, 1997: 493–499; Santos 1997: 501–509).

Además de Sevilla, prácticamente todas las ciudades andaluzas, grandes y medianas, vieron crecer el número de *morenos*, denominación esta que era la usada en sustitución de la de *negros* cuando se quería dulcificar las connotaciones más despreciativas y racistas de esta última. En esas ciudades se fundaron, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVI o primeros años del XVII, hermandades exclusivamente para ellos a semejanza de la de Sevilla. Muchas de ellas fueron de «sangre y luz», procesionando con disciplinantes en Semana Santa, al igual que las demás cofradías «blancas» y como hicieron los negros sevillanos desde mediados del Quinientos, al adoptar su hermandad el carácter de «cofradía de penitencia» e incorporar las imágenes de Cristo crucificado y de la Virgen Dolorosa. Otras veces, si eran hermandades que hoy llamaríamos «de gloria» dieron culto a una imagen de la Virgen con el Niño, por lo general con el título de Virgen de los Reyes, como la de Sevilla en sus primeros tiempos. Se conserva una breve descripción de una de estas imágenes y de su procesión, correspondiente a la hermandad de Jaén, que creemos generalizable. *Era «una imagen grande de vestir, con sus manos movibles que sostenían un Niño de talla, la cual había costado 125 reales el año de 1601 en que se hizo. Llevaba la Virgen una corona dorada y una saya grande de primavera (un tejido de seda o brocado con flores de diversos colores) verde y dorada con guarnición fina de oro y aforro de tafetán, armada por la parte del cuello con un papelón. A los lados, y bajo una estrella de plata que costó cuatro reales, estaban las efigies de los tres Reyes con los vestidos que entonces se hicieron y sus correspondientes espadas y botes que llevaban en las manos». Para la procesión, el 6 de Enero, «se alquilaban libreas de colores, cascabeles y sonajas, y se daban seis reales al de la atambora, que acompañaba a las chirimías o ministriles de la Iglesia Mayor. Al que guiaba la danza se le daban dos reales y a los danzantes se les obsequiaba con una colación o comida. Tras algunos pasos de danza en el interior del templo, salían las imágenes en procesión,*



precedidas de los danzantes y del estandarte de tafetán con sus cordones muy buenos. Junto a las andas iban los cofrades, para los que se hicieron doce arandelas con sus palos torneados y pintados, portadores de sus respectivos codales encendidos. El prioste regía la procesión con su cetro dorado, al que ayudaban dos alcaldes con cetros negros. Detrás de la imagen seguían las trompetas para la convocación o llamamiento y llevar el paso de la imagen hasta su regreso. Esta procesión se repetía igual el día del Corpus» (Ortega, 1958: 1-10).

Fueran «de penitencia» o «de gloria», existieron hermandades de negros en Sevilla, su arrabal de Triana, Cádiz, Jerez de la Frontera, El Puerto de Santa María, Huelva, Ayamonte, Jaén, Granada y varias ciudades más. Y a su imagen y semejanza comenzaron también a crearse, en gran número, en las principales ciudades de América, al igual que las hubo de españoles y de indios. En Lima, por ejemplo, durante los siglos XVII y XVIII, existieron, como cofradías negras las de Nuestra Señora de los Reyes, San Benito de Palermo, Nuestra Señora del Rosario, San Salvador, San Nicolás, Santa María de la Antigua y Santas Justa y Rufina (Celestino, 1992); estas dos últimas con advocaciones netamente sevillanas.

Los negros sevillanos, además de contar con dos hermandades y se reunían algunos días de fiesta, en lugares autorizados, para bailar la zarabanda y el paracumbé, como se refleja en varios entremeses y otras piezas teatrales del Siglo de Oro. En el entremés titulado «Los Mirones», atribuido a Cervantes, se narra un suceso que es situado ante la iglesia de Santa María la Blanca, «en cuya placetilla suele juntarse infinidad de negros y negras». En dicho entremés aparece por primera vez en la literatura europea un «experto en negros», el cual argumenta el estereotipo asignado a estos de desobedientes, locuaces, poco racionales, infantiles, apasionados por el baile, la guitarra y los tambores, y «extravagantes y graciosos en cuanto piensan y dicen» (Fra Molinero, 1995: 37ss). También en la fiesta del Corpus había negros danzantes, que hacían de diablitos, representando, junto con la tarasca o dragón, el desorden y el pecado que el Sacramento triunfante venía a redimir. Al menos 21 grupos de danzas de negros están documentados en Sevilla en la segunda mitad del XVI y la primera del XVII, con los expresivos nombres de «Los negros», «Los negros de Guinea», «La cachumba de los negros», «Los reyes negros», o «La batalla de Guinea». Esta última, por ejemplo, estaba compuesta de «ocho hombres y cuatro mujeres,

y un tamboril y una guitarra, los cuatro con panderetes y sonajas y los otros cuatro con atabalillos, y las cuatro mujeres con sonajas y banderas» (Sentaurens, 1984).

La afición al baile y a las sonajas perduró mucho tiempo entre los negros y negras de Sevilla, e incluso estuvieron presentes en la propia cofradía religiosa, a pesar de la vigilancia de los clérigos. Así, en los libros de cuentas de la misma correspondientes al siglo XVII figuran varias anotaciones de gastos en compra y reparación de sonajas, así como de ingresos provenientes de bailes públicos (Moreno, 1997, cap. II).

En la segunda mitad del XVI existían en Sevilla dos cofradías de negros y una de mulatos, esta última creada en la parroquia de San Ildefonso en torno a un Ecce Homo. Las tres eran étnicamente cerradas; convivían en ellas hombres y mujeres, pudiendo estas salir en la procesión de Semana Santa, como hermanas de luz, aunque no asistían a las juntas y cabildos, y agrupaban conjuntamente a esclavos/as y a libres (o ahorrados), debiendo los esclavos y esclavas presentar autorización firmada de sus dueños para poder pertenecer a la hermandad. Sus economías eran precarias, tal como correspondía a la condición social de sus componentes, siendo las crisis internas, por este y otros motivos, muy frecuentes.

Por su número cada vez mayor y por la acentuación de la intolerancia respecto a cualquier tipo de disidencia que caracterizó la época de la Contrarreforma, a finales del Quinientos los negros y negras no eran ya percibidos sólo como mercancía para el trabajo y el servicio —frecuentemente también sexual— de sus dueños sino también como un peligro potencial. Ya a mediados de siglo, varias ordenanzas les obligaron a vivir a extramuros de la ciudad si eran libres o no dormían en la misma casa de sus amos. Y la violencia, tanto simbólica como física, contra ellos comenzó a ser evidente. Un reflejo del inicio de la intolerancia, en el primero de dichos niveles, lo constituye el cambio forzado de la advocación central de la hermandad sevillana. Como esta coincidía con el de la imagen que presidía la Capilla Mayor de la Catedral, y aunque el sentido del nombre y la iconografía eran totalmente distintos en ambas imágenes —la de la catedral es una imagen gótica, sentada, que la leyenda dice fue regalada por el rey de Francia a Fernando III de Castilla, conquistador de la ciudad en 1248, y de aquí su título— los negros se vieron forzados a rehusar al nombre de su imagen titular, sustituyéndolo por el de «Virgen de los Ángeles». A pesar de esta



aceptación, y de haber sido instaurada en su capilla la primera parroquia del barrio extramuros de la Puerta de Carmona, denominado por entonces de San Agustín, la hermandad dejó de ser invitada, como era norma con todas las de la ciudad, a asistir a las procesiones generales.

La desconfianza de las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, y, en general, de los estratos altos de la ciudad respecto a la organización autónoma de los negros, mezclados además esclavos y libres, hombres y mujeres, aunque fuese en el marco de una asociación religiosa, había ido en aumento paralelamente al del número creciente de los *morenos*. Lo que desembocó en una verdadera persecución contra sus hermandades, especialmente contra la más importante, de la Virgen de los Ángeles, en la época de los arzobispos Fernando Niño de Guevara y Pedro de Castro, en las dos primeras décadas del Seiscientos, cuando se trató, incluso, de suprimirla. El momento elegido fue el año 1604, con ocasión del Sínodo Diocesano. En el transcurso de este, se vertieron muy duras críticas contra las cofradías de Semana Santa en general —de las que había en la ciudad más de 40, «*que apenas cesan de andar día y noche, con gran profanidad e inquietud del pueblo*», *al decir del Arzobispo— y, sobre todo, contra las de negros y mulatos, «que causan muchos escándalos, pecados y ofensas a Dios por dos razones: primero, porque como son esclavos y no tienen dinero ni bienes con qué comprar la cera, las insignias y los otros objetos que sacan en la procesión, muy costosas, roban a sus amos durante el año para conseguir el dinero y bienes que necesita; y segundo, porque, como debido a su color son muy conocidos, durante todo el tiempo que dura la procesión la gente que los ve pasar se burla de ellos, dando ocasión a riñas, lo que convierte la procesión en un acto despreciable, sin que los provisores del arzobispado ni la justicia secular lo puedan remediar»* (Sánchez Herrero, 1995: 487).

Ese mismo año, 1604, se produjo, en plena calle, un suceso violento que sería la causa inmediata de la suspensión de la hermandad: a las doce de la noche del Jueves Santo coincidieron en la plaza que hay delante de la iglesia Colegial del Salvador la cofradía de los negros y la Real Cofradía de Nuestra Señora de la Antigua, Siete Dolores y Compasión, perteneciente esta a la nobleza y «*gente principal*» de la ciudad. Se entabló una discusión acerca de cuál de las dos corporaciones tenía más derechos, por su antigüedad, a pasar primero, y pronto de las palabras se pasó a los hechos,

produciéndose un altercado con varios heridos por ambas partes y la denuncia inmediata contra los negros de la hermandad «*respetable*». Resultan de gran interés los testimonios de los testigos a los que se pidió declaración en el pleito instruido al respecto, que duraría varios años. En sus declaraciones, la mayoría de los testigos fueron claramente hostiles contra los *morenos*, reflejando un alto grado de racismo, que parece muy extendido en todos los estratos sociales de la etnia dominante. El procurador de la parte demandante afirmaba que «*saliendo la cofradía de la Antigua del Salvador, con la cruz verde de las mujeres en la calle Carpintería, por estar primero que ella en la calle la cofradía de los negros, por mano armada y hecho pensado, desde la Alfalfa en esta ciudad vinieron corriendo por la Confitería abajo; con mucho escándalo atravesaron y rompieron por la dicha cofradía de la Antigua por fuerza y contra su voluntad, tirando piedras y dando palos a las hermanas de dicha cofradía de la Antigua y con armas hirieron a hermanos de ella...*» .

Casi todos los declarantes apoyaron esta versión, reflejando, con sus palabras, la generalizada animosidad existente contra los negros, que son descalificados llamándoles «*bozales*» (salvajes), individuos «*sin razón*», «*gente ridícula*», «*causantes de escándalo*» y definidos como «*de natural inclinación a los delitos públicos*». Incluso, se pone en duda su capacidad para la realización de actos religiosos, aduciendo que «*aunque Nuestro Señor Jesucristo se puso en la cruz por todos y nuestra madre la Iglesia no los excluye, en ella hay órdenes y grados, como los hay en el cielo...*», llegando a afirmarse que «*es contra buen orden y razón natural que siendo los hermanos de la dicha cofradía esclavos, y que ellos mismos se convirtieron sin que tengan ascendencia de cristianos antiguos, quieran competir con las demás cofradías de gente blanca*». Se pide a las autoridades que, por todo lo anterior, «*no salgan en la dicha cofradía, ni se junten el dicho Jueves Santo en la noche, y se les quite la Regla y demás cosas tocantes a ella con graves penas*»; o al menos, «*les manden salgan en la dicha su cofradía el martes santo de día y que vayan con ella a la Cruz del Campo, y se les señale hora para que en ningún tiempo concurra con cofradía de gente blanca, por evitar escándalos y alborotos con los dichos negros*». Se demanda, pues, la disolución de la hermandad o el traslado de su

5. Legajo 94 de la Sección «Hermandades». Archivo Arzobispal de Sevilla.



procesión a un día fuera de los días de procesiones —que eran entonces del Miércoles al Viernes Santos— y sin que entre en la ciudad. A la exclusión social debía corresponder una segregación temporal y espacial; su invisibilidad incluso para la realización de actos religiosos.

La realidad era que, desde tiempo atrás, la «estación de penitencia» de la cofradía era hostilizada con burlas y desconsideraciones no sólo por parte de los miembros de las demás cofradías —que se oponían con creciente decisión a que hubiera hermandades de negros compartiendo espacio y tiempo rituales con las de blancos e incluso compitiendo con estas en el plano simbólico—ceremonial—, sino también por la gente común. Excepcionalmente, algún testigo declara que, años antes, había presenciado cómo «*pasando la dicha procesión de Nuestra Señora de los Ángeles por las gradas de la Catedral, una de las pedradas le dio al Cristo que llevaban*». Y otroseñala que «*la gente los está aguardando de propósito para reír y mofar de ellos*»; para «*silbarles y hacerles otras mofas y escarnio*», llamándoles «*borrachos y negros*», «*peyéndoles y diciéndoles palabras en guineo, que unas veces los provocan a que se enojen y otras provocan risa*», y «*picándoles con alfileres, de lo cual se enojan y llaman a los blancos judíos, lo cual asimismo hacen las negras que los acompañan*».

Pero incluso quienes reconocen que eran los negros quienes primero y más repetidamente recibían las agresiones, llegan también a una conclusión condenatoria, ya que, al considerar que las burlas y provocaciones no podían evitarse, era «*oprobio de nuestra santa religión el salir la dicha cofradía de los negros, y notable escándalo y gran contento para los herejes de ver que los cristianos —es decir, los blancos— estiman en tan poco la dicha cofradía de los negros*». Había que eliminar la causa para evitar los efectos; y este fue el camino emprendido por el Arzobispado, a pesar de que la hermandad manifestara contar «*con estatutos aprobados por el Ordinario y aún con bulas de Su Santidad*» y que era «*antiquísima, y mucho más que la de la Antigua*».

Bajo pena de excomunión mayor, fue dictado auto de prohibición de las procesiones de todas las cofradías de negros y de mulatos, siendo los miembros de la Mesa de la hermandad de los Ángeles condenados a cien azotes cada uno. El auto argumentaba que «*son los sobredichos los más rudos e ignorantes de la religión, devoción y reverencia que en hacer tales procesiones se deben tener*;

*hacen y dicen cosas ridículas, de lo cual se sigue el perderles la gente común el respeto, así por esto como por ser los sobredichos gente tan ridícula que su procesión no sirve sino de perturbar y divertir la devoción de los fieles que están en las iglesias y calles por donde pasan*» (Moreno, 1997: 81–90).

La ofensiva contra las cofradías de negros y mulatos culminó con la incautación de los bienes e incluso de las Imágenes de algunas de ellas y el intento de su disolución. El propio rey Felipe III, a cuya jurisdicción habían acudido aquellos en amparo, firmó en 1614 una real provisión dirigida al asistente de Sevilla (la máxima autoridad civil de la ciudad) ordenándole «*no consienta que salgan procesiones de negros sin que para ello haya expresa licencia y mandado nuestro*». Con lo cual, respaldaba plenamente las intenciones del Arzobispado. Pero, pesar de todo esto, la hermandad de la Virgen de los Ángeles, sin duda aprovechando el enfrentamiento entre el arzobispo y el cabildo catedralicio, logró en 1625 que el propio Papa, Urbano VIII, por medio de la bula o breve «*In Supremo Apostolice Dignitatis*», confirmara sus estatutos. Con ello, la corporación quedaba a salvo del grave peligro de ser disuelta, aunque la normalización de su vida externa fue muy lenta y requirió demostraciones de ultraortodoxia en el fervor religioso, que llegaron incluso al hecho de que dos cofrades libres llegaran a subastar su propia libertad para conseguir fondos con los que costear solemnes cultos en honor de la Concepción Inmaculada, en el marco de la que llegó a denominarse «*guerra mariana*»: la controversia que enfrentaba a las cofradías sevillanas con la orden dominica, cuestionadora de la creencia. Unos cultos, los resultantes de la autoventa, que, según los memoriales de la época, «*de todo punto asombraron a Sevilla, porque no se ha visto tal suntuosidad como la suya; prueba del fervor de estos hombres y de la devoción que profesan a la Gran Reina y su Concepción purísima*» (Moreno, 1997: 90–97).

Junto a estas demostraciones de fervor, la hermandad, para hacerse admitir, cambió también la hora de su procesión a la mañana del Viernes Santo, en que salían menos hermandades, y de menor importancia, que en la noche anterior. Y décadas más tarde incluso consiguió ver reconocida su antigüedad y, a través de ella, su derecho a presidir a todas las demás de la ciudad, salvo a las de la Vera Cruz y el Cristo de San Agustín, únicas anteriores a ella en el año de fundación. Pero esto tuvo ya lugar en la segunda mitad



del siglo, cuando había descendido de forma importante el número de negros en Sevilla, debido tanto a las consecuencias de la catástrofe demográfica que produjo la peste del año 1649 como al cierre de la ruta principal del mercado de esclavos, la de Lisboa-Sevilla, tras la independencia definitiva de Portugal.

#### DE NEGROS A «NEGRITOS»:

En la centuria del Setecientos, los negros sevillanos representan ya un número mucho menor que en los dos siglos precedentes y están más integrados culturalmente, al ser la mayoría de ellos descendientes de otros negros y negras, tanto esclavos como libres, preexistentes en la ciudad. Por una y otra causa, la abierta hostilidad contra ellos que había marcado la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas del XVII decae grandemente e incluso se convierte gradualmente en cierta simpatía, sobre todo para con los negros "virtuosos", es decir, religiosos. Una simpatía a la vez conmisericordiosa, protectora y filantrópica. Por su número y características, los negros ya no son percibidos como una amenaza; son, en general, dóciles y suponen cada vez más un elemento casi exótico. De aquí que los estamentos altos de la ciudad vuelvan a interesarse por ellos y a ejercer acciones caritativas a su favor. Lo que daría lugar a un breve periodo de esplendor de la cofradía precisamente cuando ya era poco numerosa en cuanto a su lista de hermanos y hermanas.

Los arzobispos de Sevilla, a partir de la iniciativa del cardenal Solís, en 1766, se convierten explícitamente en sus protectores, aceptando el nombramiento de Hermano Mayor, con lo que quedaban garantizadas significativas limosnas. Y no pocos blancos, aunque no pudieran convertirse en hermanos, actuaron también como benefactores. Ya no se califica a los negros de «bozales», es decir, salvajes, sino que, desde la segunda mitad del siglo, se les comienza a denominar «negritos»: un diminutivo que expresa la actitud entre tolerante, infantilizadora y paternalista que respecto a ellos había llegado ya a predominar en el conjunto de la población sevillana, especialmente en los estratos altos, para los cuales los negros habían pasado a ser potencial objeto para el ejercicio de la caridad, además de seguir siendo, muchos de ellos, sus fieles criados.

Incluso, a uno de los negros más destacados de la cofradía, Salvador de la Cruz, ocupante durante casi cuarenta años del cargo de mayordomo, y del que están documentados dos viajes a América en

su época de esclavo, acompañando a su amo y llevando alcancías para obtener limosnas para la cofradía, se le estuvo a punto de abrir un expediente para elevarlo a los altares, tras su muerte «en olor de santidad» en 1775, al igual que había ocurrido ciento cincuenta años antes con el siciliano Benito de Palermo (Moreno, 1997: 139-168).

Y no fueron sólo los arzobispos quienes tomaron bajo su protección a la cofradía de los negros, ya identificados desde la etnia dominante como «negritos», sino también la más alta nobleza sevillana, la que se integraba en la Real Maestranza de Caballería. Así, en el *Historial de Fiestas y Donativos* (León y Manjón, 1909: 74) de esta institución puede leerse que «una de las prácticas que aparece desde los comienzos de la Corporación, que se menciona como muy antigua en la primera Regla impresa, y cuyo origen no puede a punto fijo determinarse, es la de la carrera con los cofrades de la Hermandad de color de Nuestra Señora de los Ángeles... que desde sus comienzos fue muy considerada por la Nobleza sevillana, quien la escogió, sin duda, como medio de poner en práctica algún acto de humildad cristiana, tanto más de estimar cuanto mayor era el desafecto que, en aquellos tiempos, inspiraba aquella pobre gente. Este festejo, que anualmente celebraba la Maestranza, es una prueba elocuente de que, si no en el nombre, en el fondo y en la forma, existía de hecho antes de organizarse como tal». Aunque hay evidentes inexactitudes en este comentario, sobre todo respecto a que siempre la hermandad de los negros hubiera sido positivamente considerada por la nobleza —ya vimos cómo una de las cofradías en que esta se hallaba presente fue la que más interés mostró, a principios del Seiscientos, porque se prohibiera—, sí es cierto que durante el siglo XVIII, y hasta los primeros años del XIX, la relación entre caballeros maestrantes y la cofradía fue el medio de aquellos para, una vez al año, «poner en práctica algún acto de humildad cristiana». En las Ordenanzas de la corporación de 1724 ya se recoge que «es loable costumbre acompañar a la hermandad de Nuestra Señora de los Angeles, que se compone de Negros de este lugar, en una carrera y gansos que se corren delante de su capilla, deseando se continúe en nosotros este acto de humildad cristiana, favoreciendo el afectuoso celo y devoción de estos cofrades, y para que se logre los Diputados de nuestra Orden avisarán a todos los Maestrantes para este fin, y en llegando al sitio pasarán primero la carrera, interpolados cada Maestrante con un cofrade, y acabada se correrán los gansos, declarando este festejo, por preciso, irrevocable».



¿En qué consistía exactamente este «correr los gansos» cada primero de agosto, víspera de la fiesta de la Virgen titular de la hermandad de los negros? El fiscal de la Real Maestranza de aquella época nos dejó la siguiente breve pero sugestiva descripción: «*Con los negros se corre; el caballo del negro con su silla buena de jineta, sus cascabeles y vestido el negro de golilla y, si hubiese mangas, de velillo blanco, y sus penachos. Los Caballeros en valona caída, su sombrero ordinario, sin cascabeles, el caballo sin cintas, que se ponen en el caballo del negro. Se corre la primera carrera, el negro y el padrino de pareja, el ahijado al lado derecho. Y los gansos, primero el negro solo y después el padrino. Y para agarrar bien la cabeza ha de ser la mano vuelta, el dedo chico hacia el cuerpo del ganso*».

Como refleja claramente el texto, la fiesta constituía un verdadero ritual de inversión simbólica de la realidad social. Los negros, esclavos o libres pero en cualquier caso pertenecientes al estrato más bajo de la sociedad, vestían para la ocasión trajes y adornos de caballeros —sombrosos con penacho, golilla y mangas de velillo blanco—, y cabalgaban en caballos enjaezados con cintas y cascabeles sobre lujosas sillas de montar. Los maestrantes, caballeros de la nobleza, hacían ostentación de modestia, montando sin silla ni cintas, y con sombreros ordinarios. En las carreras que hacían varias parejas de negros y maestrantes, este cedía a aquel el lado derecho, en reconocimiento de preeminencia, y al correr los gansos el negro lo hacía en primer lugar. Todo esto refleja una inversión simbólica de las jerarquías sociales: todo ocurría al revés que en la realidad social cotidiana. Para los maestrantes, ello tenía la significación de estar realizando un acto de pública humildad, de expiación de culpas y soberbias, al rehusar libremente a sus galas y derechos a favor de los negros a quienes apadrinaban. Estos, por su parte, al aparecer ataviados como caballeros, por deferencia generosa de quienes lo eran, y participar junto a los nobles en la fiesta en honor de su Patrona, interiorizaban a la vez, de forma ambivalente, el orgullo étnico de sentirse «no ser menos» y ser reconocidos como parte integrante de la sociedad y la aceptación del orden social que les mantenía en el lugar más marginado de la misma, mediante su reconocimiento agradecido a sus protectores y padrinos.

La fiesta se celebraba en la explanada extramuros existente ante la capilla y consistía, fundamentalmente, en un brillante desfile de seis parejas de negros y de maestrantes a caballo y en la posterior

carrera de cada participante, alternándose «negritos» y nobles, para pasar al galope por debajo de una cuerda de la que colgaban vivos, cabeza abajo, seis ánsares o gansos para intentar arrancarles el cuello, agarrando este con la mano vuelta; un «deporte» muy popular en aquel tiempo que ha pervivido en algunos lugares de Castilla y el norte de la península. La última vez que negros y nobles sevillanos realizaron la corrida de gansos fue el año 1806, aunque ya al final del siglo anterior se suspendiera la fiesta con cierta frecuencia, debido a circunstancias diversas que llevaron a la Real Maestranza a sustituirla por la aportación de una importante limosna para la cofradía.

#### DE «NEGRITOS» A DELINCUENTES.

Ya en las dos últimas décadas del Setecientos, en los libros de la hermandad se recoge la escasez de hermanos, lo que se refleja también en una creciente precariedad económica, a pesar de las ayudas por parte del Arzobispado, la Real Maestranza y algunas familias importantes de la ciudad. Las salidas procesionales del Viernes Santo, que habían sido muy constantes en los años centrales del siglo y hasta mediada la década de los 70, se hacen intermitentes y ya no es posible realizarlas a partir de 1787. Cada vez existen menos negros y negras en Sevilla y ello tiene una repercusión directa en la cofradía en el final de la centuria y, sobre todo, durante el siglo XIX. En el transcurso de este, la fiesta anual de la Virgen de los Ángeles y *el Jubileo Circular* de los tres primeros días de Agosto no dejan ningún año de celebrarse, con gran asistencia de fieles, ya en su gran mayoría blancos. También se realizan los cabildos generales y las juntas, que siguieron siendo exclusivos de los hermanos negros, con la excepción del Secretario, que fue siempre blanco para garantizar que se pudieran escribir las actas. Períodos de una cierta recuperación se intercalan entre épocas más largas de bajo pulso en la vida de la corporación. En esos periodos vuelve a realizar alguna vez su procesión de Semana Santa, como ocurrió en 1849, la tarde del Viernes Santo, ya que «*con el motivo de haber venido los negros de La Habana al presidio de esta capital, se recibieron muchos de ellos en la hermandad, y con este aumento, y el de algunas personas blancas que también se recibieron y trabajaron al efecto, volvió a hacer su estación la cofradía el año de 1849, llevando todos los efectos, insignias, ropas y pasos suyos propios, pues todo lo había conservado a pesar de hacer 63 años que*



*no salía; y este año salió en la forma ya común de todas*» (González de León, 1994 [1852]: 145).

Un viajero francés, Antoine de Latour, dejó también en un libro testimonio de esa salida, con una descripción muy viva. Describe cómo, precediendo a la hermandad del Santo Entierro, la más pomposa de la ciudad, pasó por la plaza de San Francisco, el corazón de la ciudad, la de «*Nuestro Señor de la Fundación y Nuestra Señora de los Angeles, que es a la vez una de las más antiguas y la más pobre de las cofradías. Está compuesta sobre todo por negros. Poco a poco, los negros desaparecieron de Sevilla, a medida que el comercio ultramarino se trasladó a Cádiz, donde los negros están aún lejos de desaparecer. Tan pobre, sin embargo, como es su cofradía, tiene también dos pasos acompañados por una música que, ejecutada por estos miserables residuos de la esclavitud moderna, aumenta aún más la lástima pública, y otros dirán, quizá, que la burla. En fin, ¿me atrevería a añadir, por lo bajo, que algunos de los músicos, sacados de prisión para la circunstancia, llevan aún el uniforme del presidio?*» (Latour, 1855:10).

En la segunda mitad del siglo, la Virgen titular salió en procesión sólo algunas veces por las calles del barrio, aunque en 1867 y 69 volvió a salir la cofradía, ahora en la tarde del Domingo de Ramos y llevando al Crucificado y a la Dolorosa en un solo paso, para ahorrar gastos. Pero el número de hermanos negros eran pocos y algunos de ellos, además, eran acusados por los curas de la parroquia de San Roque, a cuya jurisdicción pertenece la capilla, de «borrachos» y de «delincuentes». Tras una larga disputa entre el párroco y Camilo Lastre, que fue el último mayordomo de la cofradía negra, en 1888 esta dejó de ser étnica —exclusiva de negros— para convertirse en una modesta cofradía de barrio, ya gobernada por blancos. Para entonces habían desaparecido las murallas que definían como extramuros a la zona de la ciudad en la que siglos antes aquellos habían edificado su humilde capilla, y alrededor había crecido un barrio en el que predominaban los corrales de vecinos donde vivían familias de obreros. Los cuatro últimos *morenos* que seguían rigiendo la hermandad se resistieron tenazmente a que esta dejara de ser «*propiedad de los de su raza*». Pero, a pesar de que esgrimieron, en defensa de sus derechos étnicos, que en los estatutos de la hermandad se recogía que «*mientras exista un hermano moreno es dueño propietario de la Capilla-hospital*», ya entonces nadie ejercía sobre ellos un

proteccionismo paternalista como el de cien años antes. Ahora eran considerados como escoria social, prácticamente como delincuentes. La marginalización social de que eran objeto les situaba en lo que podríamos llamar el *lumpenproletariado*. Su corto número, además, que les llevaría prácticamente a desaparecer, hacía inviable ya la reproducción de su etnicidad colectiva (Moreno, 1997: 259–336). Se cerraba, así, un ciclo de quinientos años desde aquellos muy lejanos días en que fue erigida la casa-hospital y hermandad.

#### LOS NUEVOS NEGROS ANDALUCES.

Desde finales del XIX a las últimas décadas del XX, apenas si existieron negros y mulatos en Sevilla ni otros lugares de Andalucía, aunque, como ya señalamos, sus huellas, incluso en los rasgos físicos, permanecieron en algunos pueblos de Huelva. Sólo en los entornos de las bases militares de Rota, Morón y San Pablo (en Sevilla), sobre todo en los años cincuenta, tras los acuerdos entre la España franquista y Estados Unidos, volvieron a residir algunos negros, pertenecientes esta vez al ejército de ese país. Como recuerdo de mi niñez, puedo manifestar que las chicas que ennoviaban con ellos eran peor vistas en mi vecindad —un modesto barrio sevillano— que aquellas que tenían relaciones con americanos blancos. No había ocasión de que emergieran abiertamente actitudes racistas, entre otras razones porque los soldados de las Bases, blancos o negros, tenían un nivel económico superior al de la mayoría de la población, todavía con economía de posguerra, y regalaban a sus amigas chocolate, queso y otros productos de difícil acceso para la mayor parte de las familias. Pero era evidente que se prefería la relación, sobre todo de las hijas, con norteamericanos blancos.

De todos modos, aquella presencia tuvo muy limitados efectos y el conjunto de la sociedad andaluza continuó considerándose monoétnica, a pesar de la existencia de cientos de miles de gitano-andaluces y de la creciente presencia, sobre todo en la Costa del Sol, de verdaderos enclaves étnicos permanentes formados, sobre todo, por jubilados o rentistas procedentes de diversos países europeos, en especial Gran Bretaña.

Desde la década de los ochenta, y sobre todo en los últimos cinco años, la presencia de los ahora llamados eufemísticamente por la literatura oficial «subsaharianos» ha comenzado a ser de nuevo significativa. Empezó siendo casi anecdótica: los *paísas* que



realizaban venta ambulante en las playas y en las ferias de los pueblos eran vistos con simpatía, o al menos con indisimulada condescendencia. Su torpe lenguaje, sus ganas de agradar, su no altivez, el hecho de que cargaran en pleno verano con gruesas alfombras, relojes y un sin fin de artículos más o menos inútiles, mientras «nosotros» disfrutábamos tumbados en la arena o tomábamos una cerveza en un chiringuito, nos permitía una nueva ocasión para sentirnos satisfechos, superiores, europeos.

Años después, la presencia casi anecdótica de los *paisas* se vio incrementada en número y la venta ambulante cotidiana en las calles de varias de nuestras ciudades, e incluso algunos pequeños negocios, pasaron a ser, en buena parte, actividades características de senegaleses. Los nigerianos, étnicamente diversos, también llegaron, constituyendo grupos más cohesionados, organizados principalmente en iglesias más que en asociaciones de otro tipo, y con una clara tendencia al autoempleo no ambulante. Ya desde antes había algunos negros procedentes de Guinea Ecuatorial, la ex-colonia española, que tuvieron la ventaja de conocer a priori la lengua, al haber sido escolarizados en español. Y también de otros países africanos comenzaron a llegar, y lo continúan haciendo, en número creciente, ya sobre todo para intentar trabajar en el agricultura intensiva almeriense o en la costa de Huelva, o para marchar luego a otros lugares de Europa.

No es este el lugar para realizar siquiera una aproximación —que estamos realizando actualmente dentro de un proyecto de investigación— a la nueva población negra de Andalucía y a los tipos de relaciones interétnicas que tienen lugar hoy en las diversas dimensiones de la vida social. Pero sí me parece adecuado señalar las importantes lecciones que podemos extraer para el presente de una correcta interpretación de los varios siglos en los que una parte minoritaria pero importante, en términos demográficos, económicos, sociales y culturales, de la población andaluza fue negra. Y me parece clave definirla en estos términos porque no se trata de una población negra en Andalucía, sino de la existencia de *andaluces negros*; tanto más cuanto que ellos mismos o sus antepasados habían sido brutalmente arrancados de sus territorios, sociedades y culturas africanas de origen, y tuvieron que desarrollar aquí, en la sociedad andaluza, en situación marginal, el proceso de etnogénesis que dio realidad a una categoría étnica, la de negros, que en principio fue una mera fabricación enteramente sin

contenido cultural real, pero que sería luego asumida no sólo como estigma sino también como eje de afirmación colectiva.

Es esto lo que, fundamentalmente, nos enseña el estudio de la institución que constituyó el hilo para analizar la evolución de las relaciones interétnicas —que eran, a la vez, relaciones interclases— en Andalucía, entre blancos y negros, durante quinientos años: la hermandad de los negros de Sevilla. Porque, más allá del referente empírico, lo que el análisis refleja es, sobre todo, el mantenimiento de unas relaciones de poder y de ciertas representaciones negativas sobre el «otro» (sobre el negro) que, sin transformar su estructura, modifican parcialmente sus contenidos para adaptarlos según las épocas, los intereses y las ideologías hegemónicas. Las cuatro etapas en que dividimos todo el periodo creemos definen otras tantas situaciones económicas, demográficas e ideológicas que produjeron diferentes versiones de unas relaciones interétnicas que siempre tuvieron una misma estructura de dominación pero que adoptaron formas e incluso contenidos distintos en cada una de ellas. Más allá del referente etnográfico, considero que el modelo procesual, con sus cuatro etapas o versiones, podría ser útil para aplicarlo, como hipótesis, al estudio de las relaciones interétnicas actuales. O, al menos, podría cooperar al análisis de los procesos que están teniendo lugar. La historia nunca se repite en lo concreto pero es de sabios atender a esa vieja afirmación de que la historia es maestra de la vida, tratando de sacar de ella modelos y estructuras que pueden ayudarnos a conocer mejor el presente.

Dos consideraciones me parecen, en este sentido, oportunas. La primera, que sería muy beneficioso, para favorecer la aceptación de estos *nuevos andaluces* por parte de los andaluces que se piensan excluyentemente tales, llevar a estos la evidencia, a través de todos los medios de formación y comunicación —televisión pública, medios audiovisuales en general, escuela, universidad, libros de texto, etc.—, de que la presencia negra en Andalucía no es nueva, ya que salvo en períodos no muy largos de su historia, ha sido una sociedad multicultural y pluriétnica, con importante presencia negroafricana. Reconocer y llevar al conjunto de los andaluces la demostración de que una de las raíces biológicas y, sobre todo, culturales de la Andalucía actual es precisamente esta raíz negra no es sólo una deuda histórica que tenemos con aquellos antepasados nuestros, sino algo que podría ayudarnos a que la sociedad multicultural que nuevamente somos se rija por valores de respeto,



armonía y solidaridad. Y al mismo tiempo, llevar a los inmigrantes negros que se asientan en Andalucía, y que deben también considerarse ellos mismos como nuevos andaluces y no sólo como inmigrantes, esta realidad de que no son los primeros centroafricanos que aquí viven, sufren y gozan, creo puede también contribuir a activar su voluntad de integración social no sólo individual sino también colectiva, sin tener por ello que rehusar a su propia identidad cultural (incluida la dimensión religiosa) y política, sino asumiéndola y asumiendo también su cualidad de andaluces.

La otra consideración refiere a las sucesivas etapas, ya señaladas, por las que atravesaron las relaciones entre la sociedad andaluza «autóctona», es decir dominante, y la minoría negra dominada. Obviamente, hoy no existe esclavitud ni trata de esclavos —el estado español abolió aquella en 1837 para el territorio peninsular aunque no lo hizo hasta la década de los ochenta para las colonias— pero esta realidad jurídica no evita que la situación de muchos inmigrantes actuales, incluidos los centroafricanos, sea comparable, en demasiados aspectos, con la existente siglos atrás, con la principal diferencia de que no existe ahora obligación alguna para con ellos ni se les tiene en cuenta más allá de la dimensión estrictamente laboral. Podrían estar repitiéndose, con las lógicas diferencias y aceleración temporal, las etapas que hemos visto enmarcaron los quinientos años de presencia negra continuada en Andalucía. Actualmente, puede que nos encontremos todavía en la etapa primera, de condescendencia. En contraste con la actitud hacia otros grupos étnicos, especialmente magrebíes, el imaginario popular contempla a los *negros* —de nuevo considerándolos como si constituyeran una única etnia, cuando estamos ante etnias y nacionalidades diferentes, con culturas muy distintas, incluido su contenido religioso— como más «simpáticos», más dóciles y más fáciles de tratar. Volvemos a encontrarnos con la mirada infantilizadora de los blancos —nosotros— sobre los negros —los «otros»—. Y ello, aunque en primera instancia pueda amortiguar los conflictos, no es positivo, porque dificulta las relaciones en pie de igualdad y bloquea el reconocimiento social y cultural. Aún peor, podemos estar en vísperas de entrar en la segunda etapa: la de intransigencia e incluso persecución. Puede dar pie a ello el aumento de su visibilidad, de sus niveles de organización y de sus reivindicaciones, en una sociedad que, en vez de ser «de acogida» es

cada vez más «de insolidaridad»: más mercantilista y cada día más con la obsesión de la «seguridad» en el empleo, en las calles, en el ocio... y, por tanto, con creciente desconfianza, cuando no miedo, hacia el diferente, el desconocido, el «otro». Malos tiempos se avecinan para todos —no sólo para los inmigrantes— si el racismo, la xenofobia y la ausencia de reconocimiento vuelven a ser los ejes con los que la sociedad mayoritaria pretendiera gobernar el multiculturalismo y relacionarse con las minorías étnicas y etnonacionales. En cualquier caso, no existe ninguna fatalidad que lleve necesariamente a ese horizonte de barbarie: la cultura andaluza actual cuenta con valores y pautas que pueden ser importantes palancas para que sea posible una Andalucía pluriétnica y multicultural diferente de la que hubieron de sufrir los negros andaluces durante siglos y diferente, también, a aquella con la que nos amenaza el avance de la globalización mercantilista.



PARTE III

LAS EXPRESIONES CULTURALES ENTRE EL VALOR  
DE USO IDENTITARIO Y EL VALOR DE MERCADO



## CAPÍTULO 6. EL FLAMENCO, ¿DE MARCADOR IDENTITARIO MIXTIFICADO A CULTURA DE RESISTENCIA?

### EL «DESCUBRIMIENTO» DEL FLAMENCO

En diversos lugares y ocasiones he señalado que no es en modo alguno casual que las primeras aproximaciones con intencionalidad científica al conocimiento e interpretación del flamenco se inscribieran en el «*primer descubrimiento consciente de la etnicidad andaluza*» (Moreno, 1981a; 1989; 1993a; 1993c). Y que, también significativamente, tanto Antonio Machado y Álvarez (*Demófilo*) —que fue la cabeza del movimiento de folkloristas— antropólogos andaluces del último tercio del XIX— como el propio flamenco fueran menospreciados por los pseudointelectuales de la época, que, salvo en muy escasos momentos, ostentaron el poder académico al servicio de quienes controlaban el poder económico y político. Ello fue uno de los factores que explica la no continuidad de dicho movimiento, su falta de influencia más allá de pequeños círculos y su no plasmación o conexión con planteamientos políticos de corte regionalista o nacionalista (Moreno, 1981a: 244–251).

El propio Machado y Álvarez, con una sólida formación krausista y luego positivista, traductor de uno de los primeros antropólogos con influencia mundial, Edward B. Tylor, e hijo del catedrático de



la Universidad de Sevilla, rector de la misma durante el «sexenio revolucionario» y fundador de la Sociedad Antropológica Sevillana, Antonio Machado Núñez (Moreno, 1971; Machado Núñez; 1989; Aguilar, 1990), tuvo que recluirse, tras el fracaso parcial de su empresa, en una suerte de exilio interior —tan frecuente en muchos andaluces de vanguardia, en todas las épocas— que desembocaría en su emigración a Cuba, de donde hubo de regresar apresuradamente a causa de una mortal enfermedad que le llevó a la muerte en la trianera calle Pureza.

Tras su temprana desaparición, su figura fue disminuida a la categoría menor de erudito y de simple recolector de coplas y cantares por parte de aquellos que le habían hostilizado y ridiculizado en vida con comentarios del tenor de los siguientes: «¿Cómo unir el inglés 'folklore' con una seguidilla flamenca? ¿qué mérito ni qué poesía hay en recoger un pregón de rositas encarnás?, ¿para qué dedicar tanto esfuerzo para solamente hallar una perla entre un montón de desperdicios?»

En su primer acercamiento al flamenco, en la *Revista Mensual* de la Universidad sevillana, en una serie de artículos publicados en 1869 con el título general de «Apuntes para un artículo literario», se refiere Machado a «la protesta enérgica, elocuente, que el pueblo hace en sus cantares de las absurdas instituciones que lo rigen», señalando que «coplas hay que expresan lo que cien discursos no consiguen», y enfatizando cómo muchas de ellas expresan «las ideas que el pueblo posee acerca de la justicia, la libertad y el derecho». Todo lo cual apuntaba a una metodología de análisis de los contenidos y significaciones del flamenco que iba mucho más allá de la atención sólo a las formas, y que desgraciadamente, después de él, quedaría por muy largo tiempo truncada.

Desde nuestro hoy, es ya una evidencia que el flamenco constituye una de las expresiones más específicas de la cultura andaluza. Es, por tanto, uno de los marcadores de nuestra identidad cultural actual, de nuestra etnicidad como pueblo. No supone ninguna supervivencia arcaica sino la cristalización y síntesis de elementos que se sitúan en una superposición de temporalidades, al proceder de horizontes históricos y civilizatorios diversos, combinándose en un proceso histórico singular: el que ha conformado la identidad andaluza en los últimos doscientos cincuenta años —que son precisamente los de cristalización del flamenco— en un contexto de dependencia externa y de muy fuerte

jerarquización social interna. Coordinadas que definen una situación de opresión y marginación para amplios sectores populares en los que se incluyen la inmensa mayor parte de los trabajadores agrícolas de las zonas latifundistas, el *lumpenproletariado* de las grandes ciudades y la minoría gitano-andaluza: tres sectores que comparten unas muy parecidas condiciones de vida, se encuentran en estrecho contacto social y constituirán, por ello, la base sobre la que surgiría definitivamente el flamenco.

#### MIXTIFICACIÓN Y EXPOLIO.

Al ser el flamenco uno de los marcadores fundamentales de la identidad cultural andaluza, su adecuado conocimiento e interpretación ha estado, y continúa estando, obstaculizado por los mismos factores de bloqueo y de mixtificación que velan la comprensión, e incluso la percepción, de la etnicidad andaluza. Entre los principales de dichos obstáculos, como ya he señalado en diversos trabajos (Moreno, 1986a, 1993a), están los diversos escolasticismos sobre el «hecho nacional», tanto los de tipo reduccionista—economicista, que niegan la existencia de Andalucía como pueblo diferenciado con cultura propia, como los que se sitúan en el marco del nacionalismo de estado y defienden la falsa equivalencia entre lo específicamente andaluz y lo genéricamente español (si es que esto último existe).

Con respecto al flamenco, ello ha supuesto una constante mixtificación de sus significados y una desactivación o incluso trivialización de su carga como expresión de vivencias —tristes o alegres, íntimas o compartidas— desde la experiencia colectiva de los sectores sociales andaluces oprimidos, en los que se incluye la minoría gitano-andaluza, que fueron los creadores de esos «*soníos negros*» que señalara Manuel Torres y que tan bien expresara Tía Ana la Piriñaca afirmando que «*cuando se canta a gusto, le sabe a una la boca a sangre*». Lo que ha sucedido es, básicamente, un expolio cultural, un permanente intento de neutralización, vaciamiento y manipulación del flamenco como fenómeno étnico y de clase, desidentificándolo respecto a un pueblo específico, el andaluz, y unos sectores sociales concretos, los más oprimidos, de los que el flamenco es quizá la más genuina expresión de su experiencia, para intentar convertirlo en un rasgo pintoresco y *light* de la supuesta «*cultura española*» genérica, destinado a su venta en el mercado turístico. El «nacional—flamenquismo» vigente durante



la Dictadura franquista constituyó el paradigma de esta manipulación, que no empezó en 1936 ni finalizó con el cambio de régimen político.

#### LOS FALSOS PROBLEMAS.

Por otra parte, la atención, y la polémica, en torno a una serie de *falsos problemas* y sobre temas secundarios ha desviado el interés de las cuestiones realmente claves, obstaculizando la focalización en ellas y desviando la pasión de quienes se identifican con el flamenco por caminos rotundamente estériles. Un fenómeno de alienación que surge y se alimenta del contexto anteriormente dibujado.

Desde mi análisis, tres son los más destacados de estos *falsos problemas*: la cuestión del «gitanismo» o «no gitanismo» del flamenco; la discusión sobre su carácter «popular» o «no popular», estrechamente ligada al tema de la conservación o no de su *pureza* (o lo que se defina en cada momento como tal); y la cuestión del «hermetismo» e «individualismo» flamencos. Revisemos, siquiera sea brevemente, esta triplete.

#### «Gitanismo» versus «antigitanismo».

Respecto al «gitanismo», el propio Machado y Álvarez escribía que «*son los cantes flamencos una mezcla de elementos heterogéneos aunque afines, un resultado del contacto en que vive la clase baja del pueblo andaluz con el misterioso y desconocido pueblo gitano*». En esta frase está ya el núcleo de la solución del «problema», sin más que superar una cierta tendencia literaria en su expresión y, sobre todo, el obstáculo que supone la consideración del pueblo gitano como diferente del andaluz. Un obstáculo que puede ser también fácilmente salvado si consideramos que la referencia no puede hacerse a los gitanos en general, como etnia dispersa por el mundo, sino a los concretos gitanos andaluces. Porque los gitanos no andaluces nada tienen que ver con el flamenco. Es este, como tantos otros elementos de nuestra cultura, un fenómeno *mestizo*, que se modela a partir de rasgos y elementos de procedencia morisca, hebrea, gitana, castellana e incluso negro-africana, todos ellos transformados y fundidos en el crisol andaluz<sup>6</sup>. Es incorrecto hablar

de andaluces y de gitanos como si fuesen dos colectivos ajenos el uno al otro. Es a esto a lo que yo llamo un falso problema: lo correcto es hablar de andaluces no gitanos y de andaluces gitanos. Estos últimos conservan, sin duda, una serie de rasgos culturales propios de la etnicidad gitana genérica, sobre todo en lo que refiere a la organización en linajes, a algunos ritos de transición y, en menor medida, al uso del caló o romaní, pero el flamenco no es, contrariamente a los anteriores, un rasgo genéricamente gitano sino un complejo cultural que los gitanos andaluces —asentados aquí desde hace más de cinco siglos— comparten con los andaluces no gitanos de las clases populares. En esos siglos, la existencia de los gitanos andaluces, en cuanto a su situación en las relaciones de poder, no ha sido muy diferente a la que sufrían los sectores de andaluces no gitanos más oprimidos por el sistema social latifundista o en los ghettos periféricos de grandes ciudades como Sevilla o Jerez.

El bando «gitanista» —porque en verdaderos bandos se dividen la gran mayoría de quienes se decantan tanto por uno como por otro polo de este falso dualismo— reclama como una de sus bases otras expresiones, en mi opinión menos felices, del propio Machado y Álvarez. Los «antigitanistas», por su parte, señalan que Silverio Fraconetti y otros maestros del XIX no fueron gitanos. En nuestros días, el «mairenismo», sobre todo en los años en que fue consagrado como doctrina oficial, se inscribe claramente, reforzándolo, en el primero de los dos citados *bandos*. Y en él se agrupan, teorizándolo (o, mejor, pseudoteorizándolo) un buen número de escritores, flamencólogos y aficionados andaluces no gitanos; algunos por convencimiento, otros quizá como ejercicio romántico y no pocos como forma de progresismo (de pseudoprogresismo). Al «mairenismo» sería también útil aplicarle el concepto acuñado por Eric Hobsbawm (1983) de *invención de la tradición*.

#### Carácter «popular» o «no popular» del flamenco.

El segundo y quizá más importante de los falsos problemas es el de si el flamenco es o no popular. La mayoría de los «gitanistas», e incluso algunos que no lo son, defienden que el flamenco no es, ni puede ser, popular porque es un arte. Ponen en contraposición dos series de supuestos sinónimos: por una lado, arte-hondura-tragedia—no popularidad-gitano, que sería el *verdadero* y *jondo* flamenco; y, por otro, folklore-liviandad—alegría-popularidad-

6. La mayoría de quienes se han acercado a los orígenes del flamenco han incidido en sus raíces gitanas, aunque algunos autores han señalado la importancia de otras tradiciones, como la morisca, destacada por Blas Infante, o la judaica, señalada por Cansinos Assens



andaluz. Las confusiones son varias y muy grandes. Ya me he referido a la rotunda inadecuación de contraponer andaluz a gitano, pero no es menos inadecuado afirmar, sin más, que el arte, por definición, no puede tener un carácter o un seguimiento popular. Es esta una visión elitista y ahistórica del concepto de arte que se basa en la consideración, ya superada, de que *popular* equivale a anónimo, artesanal —como opuesto a artístico— y superficial —en contraste con profundo—. Algunos autores, como Gerhard Steingress (1993), escribe que hay un «salto cualitativo» en el flamenco: el que va «del folkllore al arte», añadiendo que «no puede ser entendido como 'arte popular' salido de la cultura tradicional, por la simple razón de que esta se ha diluido a lo largo de la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna». Hay aquí una explícita definición del folkllore «como manifestación cultural que existe aisladamente de su base social, desaparecida ya en el desarrollo socio-histórico, es decir, como forma cultural petrificada» (Steingress, 1993: 218). Pero esta definición, que sí puede ser válida para designar lo que hoy suele considerarse «folkllore» —y por ello el propio término no es usado por la gran mayoría de los antropólogos—, no era la que utilizaban en los años setenta y ochenta del siglo XIX autores como Machado, que estaban muy al tanto de las corrientes antropológicas surgidas en Europa y no responden, por ello, a la degradada noción actual de folkllore.

Para evitar equívocos, convendría no utilizar hoy el término folkllore, ya que evoca pintoresquismo descontextualizado, supervivencias de formas vacías de funciones y significados aunque puedan ser bellas. Desde esta consideración de qué es folkllore, por supuesto que ni el flamenco, ni la Semana Santa andaluza, las romerías, ni otros muchas expresiones de cultura nuestra son folkllore, porque son fenómenos sociales y expresiones culturales vivos y no simples *revivals* o espectáculos para turistas. Y tampoco el baile por sevillanas lo sería —en contra de quienes afirman que sí lo es para subrayar que el flamenco no—, porque anualmente se crean nuevas letras, incluso *ad nauseam*, los trajes responden a modas y el significado erótico de la danza permanece incólume o incluso se ha acrecentado, al ser ya, casi siempre, parejas mixtas quienes las bailan y no sólo mujeres o *afeminados*, como era predominante hace cincuenta años. Si siguiéramos esa misma visión arqueologista sobre el folkllore, la ópera podría entrar en su ámbito:

no sería arte vivo, sino folkllore de las clases altas o «refinadas». La contraposición entre *folkllore* y *arte*, como entre *artesanía* y *arte*, definido éste tautológicamente como creación individual de quienes son definidos como *artistas*, no es un buen método, ya que, entre otras cosas, una misma persona puede producir lo uno o lo otro si partiéramos de la consideración de que el folkllore y las artesanías se caracterizan por lo repetitivo y el arte por la innovación y el sello personal. Ilusoria definición sería esta, ya que todos los definidos como *artistas* tienen muchas obras «de taller» o poco personalizadas, y muchos *artesanos* dotan a no pocas de sus obras de una inconfundible personalidad. Un músico de orquesta sinfónica, por ejemplo, ¿es un artista o un artesano? Quizá pueda ser lo uno o lo otro, o a veces lo primero y otras lo segundo; pero esto no lleva a discutir que una sinfonía de Bethoven sea arte. Pues una consideración similar podríamos hacernos respecto a los cantaores y cantaoras de flamenco. Son ellos y ellas los que, distinguiéndose unos y otros, o cada uno de sí mismo en diferentes momentos, estarían más cerca o más alejados de estar produciendo arte, creación personal. Pero ello no afecta a la significación del flamenco como expresión cultural.

Ya Schuchardt, en 1881, escribía que los cantes flamencos eran «populares en sentido pasivo, no activo», ya que, según él, fueron creados no por el pueblo sino para el pueblo. Alienta aquí también una visión romántica e imprecisa sobre *el pueblo* y *lo popular* como entes anónimos idealizados que no es aceptable. Y a pesar de ello, aun se sigue afirmando por algunos que el flamenco «no es arte popular sino arte popularizado», por lo que «se trata de una expresión cultural minoritaria» (Steingress, 1993: 14). Habría que preguntarse a qué ámbito refiere esta definición, o noción, de «minoritario»: ¿al de los practicantes, al de los aficionados, al de los interesados? Si se aplicara el mismo esquema a las corridas de toros, al fútbol, a las cofradías, a los carnavales o a Federico García Lorca, ¿desde qué perspectivas serían o no *populares*? En cualquier forma, la pregunta es meramente retórica, porque tomarla en serio y tratar de contestarla sólo sería un estéril ejercicio de confrontación entre escolasticismos. La respuesta dependería, básicamente, de la definición de *popular* que eligiéramos a priori.

Tampoco la dicotomía entre *cultura tradicional* y *cultura moderna* es útil para el análisis, como ya planteé hace bastantes años (Moreno, 1981c), ya que, salvo si va referida al origen



cronológico de elementos o rasgos concretos, puede ser incluso la base de más confusiones. El flamenco es un *complejo cultural* compuesto de una multitud de elementos, la mayoría de los cuales, aisladamente considerados, podrían ser definidos como *tradicionales*, y que, sin embargo, constituye un fenómeno cultural *moderno*: no cristalizó hasta avanzado el siglo XVIII y durante el XIX. Como marcador de la identidad y parte muy importante del patrimonio simbólico de Andalucía como pueblo, está conformado por elementos culturales de orígenes y horizontes diversos que se fundieron en una superposición de temporalidades, ya en la edad contemporánea, en unos contextos concretos y expresando la interpretación de la experiencia de unos grupos sociales también determinados. El intento por perseguir los orígenes y evolución de cada uno de sus rasgos es, sin duda, legítimo pero puede convertirse en contraproducente si con ello se pierde la visión total del fenómeno, como ocurre con frecuencia.

También conviene ser precavidos para no caer en simplismos como afirmar que en un solo sentido el flamenco sí es *arte popular*: «en la medida en que sus contenidos no expresan las necesidades de las clases dirigentes sino de amplios sectores de la población humilde andaluza» (Steingress, 1993: 14). Ya hace tiempo (Moreno 1981c: 78–79) señalé, en una dirección básicamente paralela a la representada por algunos antropólogos culturales italianos, como Cirese o Lombardi Satriani, o por el argentino–mexicano García Canclini, que los diversos rasgos y expresiones de la cultura existente en las clases populares debían situarse en una de las tres categorías siguientes: A) Elementos tradicionales que reflejan o expresan simbólicamente condiciones y estilos de vida, niveles de conocimientos, etc. conservados en las clases dominadas en virtud de su escasa posibilidad de acceso a ámbitos y desarrollos de la cultura que están monopolizados por la clase dominante y los especialistas de la ciencia y «la cultura» al servicio de esta. B) Elementos provenientes de la cultura hegemónica *popularizados*, es decir, difundidos «de arriba abajo», desde aquella a la cultura de las clases populares, o elaborados expresamente para estas con el objetivo de la producción de consenso social y de consentimiento de la propia estructura de dominación. C) Elementos y producciones culturales que, más allá de dónde se originen y de quiénes los produzcan, expresan, bien de manera directa o simbólica, consciente o inconsciente, la interpretación de las vivencias de quienes pertenecen a los grupos sociales subalternos desde su propia

posición en la estructura social, con arreglo a su propia visión y a los valores emanados de dicha posición.

Desde este planteamiento teórico–metodológico, es inadecuado afirmar que el flamenco, globalmente considerado, se sitúa en una sola de las categorías anteriores. Una gran parte de sus rasgos y elementos constitutivos pertenecen, sin duda, a la tercera de las anteriores categorías –sobre todo en lo que refiere a su significación profunda–, pero muchas otras hay que explicarlas a través de la primera e incluso de la segunda, ya que, en este último caso, no podemos olvidar que los valores de la cultura hegemónica impregnan todo el conjunto cultural de la sociedad.

Son los contenidos, especialmente los verbalizados, es decir las letras de los cantes, los que han sido objeto de atención mayoritaria, en detrimento del interés por el significado de los diferentes palos y cantes y de los metalenguajes y lenguajes no verbalizados, que considero son aun más fundamentales que aquellas para entender el fenómeno flamenco. Para decirlo claramente: el *quejío* y los silencios, los tonos y la fuerza, la gestualidad de la voz, de las manos, de los pies y del cuerpo, o los sonidos que pueden arrancarse a las cuerdas de una guitarra, son más importantes para comprender el flamenco que lo que dicen las letras de sus coplas. La facilidad de recoger estas y la imposibilidad de hacer lo mismo con los demás elementos explica el predominio absoluto de los cancioneros en el siglo XIX y primeras décadas del XX, pero no justifica que hoy los acercamientos sigan realizándose, de forma predominante, sobre los mismos objetos. E incluso estos acercamientos se hacen, casi siempre, de forma simplista y carente de metodología.

Por otra parte, resulta evidente que una serie de letras de recopilaciones como la de Demófilo reflejan las experiencias vividas *desde abajo* por quienes componen las clases populares.

*A la Audiencia van dos pleitos,  
uno verdá y otro no:  
la verdad salió perdiendo  
porque el dinero ganó.*

O esta otra:

*Yo logré una suerte güeno  
y me duró poco tiempo;  
que aquél que nace pa pobre  
de ná le sirve er talento.*



Pero, ¿quién se atrevería a afirmar lo mismo de la que también se contiene en los mismos *cancioneros*, cuyo contenido expresa valores tan claramente burgueses como la competitividad y la insolidaridad entre iguales como camino para la supervivencia? Unos valores que son centrales hoy en la lógica mercantilista de la globalización y que ya estaban presentes hace siglo y medio:

*Naide levante ar caío,  
que una vez lo levanté  
y después de levanta  
él me dejó a mí caé.*

Pongamos, pues, buen cuidado en no caer en fáciles populismos y, al menos, distingamos y caractericemos adecuadamente los distintos componentes de la cultura o culturas realmente existentes en las clases populares. Que, por darse no en una supuesta sociedad tradicional sino en sectores sociales pertenecientes a la misma sociedad en la que existen unos valores dominantes, «modernos», están impregnadas de elementos que pertenecen y/o provienen de la cultura hegemónica. En otras palabras: no todo cuanto existe en la cultura de las clases y sectores populares es cultura producida desde los valores e intereses que responden a la posición de dichas clases en la estructura social y las relaciones de poder. Los culebrones televisivos y, en general, los programas-basura y la mayor parte de las producciones culturales para consumo de masas que invaden hoy todas las sociedades son un buen ejemplo de ello.

*La cuestión del «hermetismo» y del supuesto «individualismo».*

En gran cantidad de textos, tanto en prensa y radio como en trabajos con pretensión de cientificidad, se siguen repitiendo tonterías como la aparecida (en 1994) en no importa qué diario sevillano, de la pluma de un flamencólogo: «*los primeros cantes flamencos se gestaron y transmitieron en secreto, sólo eran entonados por los iniciados, siempre al compás de la hoguera y en la intimidad de las caravanas*». Estas palabras, o cualquiera otras de este tenor, reflejan uno de los mitos más recurrentes y extendidos sobre el flamenco: el del secretismo o «hermetismo».

Al parecer, el flamenco habría sido incubado durante siglos dentro de una especie de secta de iniciados —constituida básica o exclusivamente por gitanos, de los que no se tiene en cuenta su carácter de gitanos andaluces, como venimos repitiendo— y no desbordaría ese círculo hasta prácticamente el siglo XIX, ya

perfectamente conformado. Esta idea desconoce totalmente los mecanismos sobre los que se generan y desarrollan los procesos culturales y peca, además, de no comparar el flamenco con otras realidades y expresiones, también producidas en el seno de las clases populares, sobre las que no prestaron su atención los sectores dominantes, los historiadores y los eruditos, hasta que no fueron susceptibles de mercantilización o al menos de manipulación.

La falsa idea de una larga época de secretismo, de hermetismo, de realización de *aquejarres* flamencos sólo para iniciados, se construye sobre la aducida práctica inexistencia de referencias escritas sobre el fenómeno. Este vicio historicista, de confundir lo real con lo documentado, de considerar que cuando algo no está recogido por escrito no existe, o sólo existe bajo el más radical de los hermetismos, ha estado y continúa estando muy difundido entre los interesados por el flamenco, pero es preciso desterrarlo completamente. Pongamos ciertos ejemplos comparativos: ¿en cuantos libros de crónicas y anales de Sevilla, en cuantas obras literarias o de otro tipo, en los Siglos de Oro, está recogida, por ejemplo, la realidad, hoy perfectamente demostrada por las investigaciones historiográficas, de que la ciudad de Sevilla contaba a finales del siglo XVI y primeras décadas del XVII con más de un 10% de población negra, ¿Existen algo más que muy pocas referencias literarias y casi ninguna, por ejemplo, pictórica sobre un acontecimiento tan importante en las ciudades y pueblos andaluces como ya era, en esos mismos siglos, la Semana Santa? En estos casos, y en muchos otros que podríamos sacar a colación, no creo que a nadie se le ocurra defender la teoría del secretismo. Se trata de realidades públicas, perfectamente conocidas. Y, a pesar de ello, o precisamente por ello, no merecieron apenas atención, porque eran, en gran parte, fenómenos sociales y culturales que referían o involucraban especialmente a las *clases bajas*, al «vulgo»: y este no era merecedor de atención salvo cuando hacía referencia al único mundo *realmente importante*, el de las clases dominantes. No olvidemos que, salvo muy escasas excepciones, los escritores y artistas, hasta prácticamente el siglo XIX, realizaban sus producciones por encargo, y pagados, por dichas clases: la monarquía, la nobleza, el clero y los mercaderes y otros burgueses en ascenso. Con muy pocas excepciones, para todos ellos las formas de vida, las creencias, las expresiones culturales de la inmensa mayoría de la población eran despreciables o, por lo menos, no



merecedoras de atención. Es sólo a través del romanticismo y luego del realismo decimonónicos cuando *el pueblo*, ahora cargado de mitos y mixtificaciones, aparece como centro de interés intelectual. Es entonces, y no antes, cuando comienzan las referencias al flamenco; ello es perfectamente lógico y para entenderlo no es preciso acudir a explicaciones como el supuesto secretismo anterior de quienes lo producían y vivían. Tanto más, cuanto que, en este caso, contrariamente a lo que ocurre con otras expresiones culturales andaluzas, no se produce su cristalización hasta una época relativamente reciente (en relación a la historia de Andalucía).

Por otra parte, y guardando una cierta relación con el mito del hermetismo, está el mito del *individualismo* en el flamenco. Y la afirmación de este se utiliza como presunta prueba del individualismo que sería característico de la identidad andaluza. Se aduce que el cante y el baile flamencos constituyen acciones y expresan sentimientos exclusivamente individuales: el dolor trágico, la angustia, o la desbordada alegría, expresados en el cante, el baile o el toque, tendrían una dimensión puramente individual, irreductible, no transitiva; en las antípoda de otros cantos y otros bailes, andaluces y no andaluces, sólo posibles colectivamente. Veamos hasta qué punto esto es cierto o constituye otro mito más.

Realmente, la mayoría de las veces —aunque no siempre, como es el caso del cante por fiestas o del baile por bulerías, cuando se *arrancan* sucesivamente cada uno de los presentes—el protagonismo es individual: canta, o baila, o toca, una mujer o un hombre solos. Pero casi nunca es esta una acción solitaria: requiere de una red de comunicación, de un coro de sentimientos y de silencios, expresados aquellos y quebrado este únicamente por el olé o las palmas sordas, o por el pie que lleva, sin que se escuche, el compás. Que el protagonista central sea una persona concreta no significa individualismo; nada más opuesto al rito flamenco que el individualismo obligado del baile en una discoteca con música a muchos decibelios, o el que supone la concentración exclusiva en su instrumento y en su partitura de los profesores de una orquesta sinfónica, a pesar de estar cada uno al lado de otros cien. El papel del cantaor, o de la bailaora, semeja más al del director de orquesta: en ellos, como en este, podrá aflorar una personalidad muy acusada, una inspiración sin par —llámese a esto *genio*, *duende*, o como se quiera—, algo que es, sin duda, intransitivo, pero que no es posible sin el coro orquestal; en nuestro caso, el coro de silencios

y/o de jaleos en su momento que hacen *los cabales*; aquellos que saben no sólo escuchar sino participar, con todos sus poros abiertos a la emoción, de forma activa en una comunión de sentimientos con el o la oficiante.

¡Cuanto habría que profundizar en una característica tan real y antitópica como es la del silencio en la cultura andaluza! Silencio no sólo en la plaza de la Maestranza; silencio espontáneo, que acalla de forma casi mágica los rumores, cuando se acerca el Señor del Gran Poder o el Nazareno de tantos pueblos andaluces en la madrugada del Viernes Santo; silencio ante la Virgen del Rocío, sola, en la claridad de su ermita... Silencios rituales y tan expresivos como el clamor en la misma plaza del Arenal en la misma tarde de los silencios, o que los vivas a la Macarena o a la Novia de Málaga, o que las palmas y salves sin término en el Pentecostés marismeño... Silencios de tanta madre, hoy, atravesadas de dolor por la situación de sus hijos enganchados al *caballo*; silencio, a veces, para que hablen hasta las piedras... Silencios tan importantes en la cultura andaluza como todos los sonidos juntos. Silencio en el flamenco, tan importante, que quienes lo rompen, por no ser capaces de acceder a su código comunicativo o por querer asimilarse al tópico construido desde lo foráneo, destruyen el *pellizco* y el *duende*, hiriendo al ángel simbólico de la comunicación colectiva. Por eso quienes así actúan tienen «mal ángel», son «*malajes*». El sentimiento del flamenco, en sus oficiantes y en el coro activo de quienes saben utilizar, y modular, los silencios y los jaleos, es radicalmente individual, porque conecta con las raíces de nuestra dimensión humana, pero en modo alguno es una experiencia individualista, porque es sentimiento humano radical compartido. El que haya diversos tipos y grados de protagonismos no significa que no sea una experiencia y una expresión a la vez individual y colectiva. Por eso el coro participante en el rito no puede ser demasiado amplio, ya que entonces muchos de sus componentes serían espectadores pasivos y estaríamos ya en una situación mixta que modificaría, al menos parcialmente, el contexto y los significados. Pero no es fundamentalmente una cuestión de número; lo necesario es que se dé la comunión de sentimientos, a través de una misma y honda sensibilidad compartida en las miradas, en la propiciación de un estado anímico común a través del vino o del *guiski*, y en los sentidos de cada participante abierto a todas las sensaciones. Siempre esperadas y siempre nuevas.



El flamenco, sí, constituye una experiencia personal íntima pero no individualista. Como también el beber en la cultura andaluza (Moreno, 1995a) —no casualmente existe un fuerte nexo entre flamenco y alcohol—, el flamenco no es una experiencia para vivirla en aislamiento, individualmente, sino para compartir la pena honda o la alegría exultante que expresa con quienes sean capaces de interiorizarla y compartirla. De ahí que para que el flamenco sea verdadero, para que se cumpla el rito y no sea un simple espectáculo mercantilizado, son necesarias ciertas condiciones de contexto para poder descargar el alma mediante la comunión de sensaciones y de sentimientos. El fuerte antropocentrismo de la cultura andaluza —en la que lo humano está siempre en el centro— se refleja en el flamenco nítidamente, y de ello se deriva la presencia en él de otras varias características también fundamentales de esta cultura, como son la importancia de las relaciones profundamente personalizadas y no anónimas, o el predominio de los pequeños grupos que segmentan la sociedad sin seguir estrictamente las líneas de división en clases (Moreno, 1981a, 1986b, 1993, 2001 a).

#### ¿EXPRESIÓN CULTURAL ANDALUZA O GENÉRICAMENTE ESPAÑOLA?

Además de lo señalado al tratar de los falsos problemas en torno al flamenco, conviene añadir algo respecto a uno de los más importantes factores que bloquean la adecuada comprensión de sus significados. Al flamenco le ha ocurrido como a varios otros componentes centrales de la cultura andaluza: que ha sido objeto, durante siglos, de un proceso de fagocitación o *vampirización* para presentarlo como español, obviando su carácter específicamente andaluz. Con lo cual se conseguían dos objetivos: vestir al maniquí artificial de una presunta cultura española genérica, negadora del carácter pluricultural, pluriétnico y plurinacional de España como Estado, y descargar al flamenco mismo de su carácter étnico andaluz y de su carácter de clase, fundamentalmente popular, para convertirlo en un producto *light* y degradado, de consumo fácil. Para lograr este objetivo se han utilizado diversos medios, desde su folklorización —entendiendo por tal el proceso de trivialización y vaciamiento de sus contenidos, de sobredimensionamiento del pintoresquismo y de desidentificación con una etnicidad y unas clases sociales específicas— hasta su caricaturización en la denominada «canción española», interpretada siempre por *folkloricas* andaluzas, muchas de ellas con residencia permanente en

Madrid desde hace décadas. Y se han utilizado diversas vías, desde el cine, el teatro y la televisión hasta la mayoría de los tablaos y espectáculos *aflamencados*. El nacional-flamenquismo supuso el punto más alto y descarado, aunque no el último, en este proceso; hasta el punto de que «españolada» llegó a ser equivalente de «andaluzada».

No poca gente políticamente de izquierda, o autoconsiderada progresista, y no pocos interesados, de dentro y fuera, por el flamenco, cayeron en esta trampa. Entre los primeros están quienes lo rechazan, antes de tratar de acercarse a él, precisamente por no saber discernir entre el flamenco y la caricatura, oficialmente promovida, que tantas veces, sobre todo fuera de Andalucía, se quiere hacer pasar por flamenco. Y están, también, los que niegan *a priori* la existencia de una cultura específicamente andaluza mediante el increíble pero repetido recurso de afirmar que, precisamente por la fuerza de esta, se ha hecho imposible la concreción de una identidad andaluza por desbordar los límites que esta tendría la cultura que podía darle contenido (?). Entre estos últimos se cuentan personas realmente interesadas por el flamenco, como el ya citado Steingress, el cual se incorpora a la visión oficial cuando escribe, en su libro *Sociología del cante flamenco*, que «debido a su carácter de arte, el flamenco ha cambiado su función social e ideológica hasta convertirse en la expresión, tanto artística como folklórica, de toda España...». O cuando afirma, más adelante, que «el cante flamenco es uno de los productos de un andalucismo españolizado o de un españolismo andaluzado». Lo que él llama «la transformación de la fuerte y rica cultura andaluza en la base de la integración cultural e ideológica de la nación española» (Steingress, 1993: 14 y 169), no es otra cosa sino el ya señalado proceso de expoliación, manipulación y desidentificación de lo andaluz para presentarlo falsamente como genéricamente español, negando, a la vez, el pluriculturalismo de un Estado que tiene la obsesión de hacerse pasar, sin serlo, por nación cultural.

#### LA GLOCALIZACIÓN DEL FLAMENCO.

Contrariamente a todo esto, la realidad es que el flamenco sólo puede entenderse en el marco de la etnicidad específica y de los sectores sociales concretos en los que se ha generado y desarrollado. Lo que no quiere decir que no haya alcanzado hoy una dimensión que cada día es más universal, comparable, aunque todavía en



menor medida, con lo ocurrido con el jazz. La universalización no tiene por qué significar desidentificación, a menos que sea una pseudouniversalización manipuladora y alienante. Tanto en el caso del flamenco como del jazz, es precisamente el fuerte enraizamiento en unas etnias y unas clases muy concretas lo que ha hecho posible que ambas expresiones culturales hayan podido alcanzar el núcleo de lo genéricamente humano y tocar la sensibilidad de hombres y mujeres de otras etnicidades y sectores sociales distintos a aquellos cuya interpretación de la experiencia expresan. La actual extensión del flamenco –del interés por su conocimiento, disfrute e incluso práctica, fundamentalmente en el toque y el baile– sólo se explica en el marco de la *glocalización*. El flamenco se está convirtiendo hoy en un fenómeno *glocal*. No se trata ya de su fuerte presencia allí donde existen núcleos significativos de andaluces resultado de las oleadas migratorias –a las zonas mineras de Murcia a finales del XIX y comienzos del XX o a Cataluña y otros lugares del Estado y de Europa en los años cincuenta y sesenta– sino del creciente interés hacia él en muchos países, como el mismo Japón. El flamenco, como hemos venido defendiendo, es una expresión fuertemente local, cuyos significados son inseparables de las claves culturales en las que surgió y se ha desarrollado; pero ello no impide que, sin perder su carácter de tal, desborde actualmente sus límites territoriales e incluso culturales para existir también en otros territorios geográficos y culturales. Sería ingenuo negar los intereses comerciales que puede haber en ello pero, en este caso, la explicación mercantilista, como única explicación, sería un reduccionismo. Se trata, sobre todo, de un fenómeno de *interculturalidad*, de reconocimiento desde otros pueblos de uno de los marcadores de la identidad cultural andaluza con mayor potencialidad de conexión con la sensibilidad profunda de cualquier ser humano; se trata de la captación, la mayoría de las veces intuitiva, de lo que el flamenco supone en cuanto expresión de los más hondos sentimientos; de asunción no sólo de sus elementos formales sino también, aun con todas las limitaciones, de sus significados, aunque no se entiendan sus letras ni sepa definirse el palo al que pertenece un cante.

Por otra parte, el que no pocos andaluces crean a pie juntillas las versiones oficiales dominantes respecto al flamenco y a otros marcadores de nuestra identidad cultural sólo refleja los resultados de lo que, hace años, Franz Fanon denominó –refiriéndose al caso

argelino– *síndrome del colonizado*: no autorreconocimiento como pueblo. Esto se debe, sobre todo, a la dependencia económica y política en que desde hace más de siglo y medio se encuentra Andalucía y a los factores ideológicos de bloqueo que durante todo ese tiempo, y aún hoy, existen como obstáculos a la conversión del sentimiento andaluz –muy ampliamente extendido– en conciencia cultural y política de pueblo.

Que el flamenco constituye uno de los marcadores más importantes de nuestra etnicidad lo demuestra el que cuando los andaluces emigran lo llevan siempre consigo y lo reproducen creativamente allí donde se encuentran en suficiente número. Así lo hicieron en el siglo XIX, cuando fueron a las minas de La Unión y otros lugares al levante de Andalucía, dando lugar a nuevos cantes –mineras, cartageneras y otros– que, por supuesto, siguen siendo flamencos; o cuando emigraron al Caribe, con lo que surgieron los llamados «cantes de ida y vuelta». Y lo mismo sucedió en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en Cataluña, donde existe hoy un alto número de peñas y conciertos flamencos y donde han surgido no pocos cantaores, cantaoras, bailaores y bailaoras, algunos de muy notable calidad, que continúan y renuevan el rito andaluz a mil kilómetros de nuestra tierra.

Mientras esto ocurre fuera de Andalucía, aquí, sobre todo a niveles oficiales, muchas veces se ignora o se continúa despreciando el flamenco –como ocurrió vergonzosamente en la programación cultural de la Expo– o se le hace aparecer frecuentemente en la TV pública en programas de variedades, desnaturalizándolo y horterizándolo, a pesar de que el Estatuto de Autonomía obliga a la defensa y promoción de la cultura andaluza. Aunque también, para ser justos, hay que señalar la labor encomiable de algunos pocos programas, de ciertas casas discográficas de pequeña escala y, sobre todo, de las peñas flamencas, aunque ello no pueda contrapesar los efectos negativos de la persistencia de la buscada confusión entre flamenco y «canción española» aflamencada.

#### EL FLAMENCO COMO CULTURA DE RESISTENCIA A LA GLOBALIZACIÓN.

Conviene avanzar un paso más en el análisis de la relación entre flamenco e identidad andaluza. Para ello plantearé cuatro afirmaciones o consideraciones básicas.

*Primera.* El flamenco constituye hoy uno de los marcadores más evidentes y significativos de la cultura andaluza; una cultura que,



como el flamenco mismo, es mestiza en cuanto al origen de sus elementos componentes pero es única y diferenciada, e inseparable de la identidad de un pueblo específico: el andaluz. A este pueblo pertenece, a su vez, la minoría gitano-andaluza, que no es un pueblo distinto sino una parte de aquel, con peculiaridades propias que también se reflejan en la forma de vivir y entender el flamenco.

*Segunda.* El flamenco ha expresado en los últimos doscientos cincuenta años, en su estructura, formas y buena parte de su contenido, la experiencia colectiva y la manera de percibir, sentir e interpretar la vida y el mundo por parte de un amplio sector de las clases subalternas andaluzas, especialmente jornaleros agrícolas de zonas de latifundio, lumpemproletariado urbano, mineros y minoría gitano-andaluza. Y actualmente sigue vivo no sólo como marcador de identidad andaluza sino también como resultado de la vivencia de fuerte subalternidad que se da, sobre todo, en los ghettos urbanos de las grandes ciudades andaluzas. El flamenco, hoy, sigue reflejando, para la memoria colectiva de gran parte del pueblo andaluz y en relación con su propia cotidianidad para los grupos más marginalizados, la interpretación *desde y para sí mismas* de estas clases y sectores dominados. Pero también contiene, como no podía ser menos, sobre todo en su dimensión más explícita y verbalizada, el cante, elementos que reflejan la interpretación alienada y enajenante de la propia realidad de la dominación producidos desde los valores de la cultura hegemónica tanto en términos de clase como de sexo-género. La primera de estas dos vertientes interpretativas —las cuales comparten unas mismas formas expresivas que sí son originarias, en su práctica totalidad, de las clases populares— posee una fuerte potencialidad impugnadora y de reafirmación étnica y de clase que ha resultado siempre potencialmente peligrosa, o al menos molesta, para los sectores dominantes y para un Estado falsamente nacional. De ahí su menosprecio, trivialización o conversión en mero divertimento pintoresco, en un proceso de violación y prostitución forzada de sus significaciones profundas.

*Tercera.* El flamenco, como producción cultural específica de Andalucía, y precisamente por expresar y ser producido por las experiencias y percepciones de hombres y mujeres pertenecientes a unas clases y sectores sociales concretos de un pueblo específico, ha llegado a adquirir una dimensión que es crecientemente universal. En este sentido, y en contra de lo que afirman tantos predicadores

de la globalización, con sus discursos sobre el carácter inevitable de la homogeneización cultural, no existe contradicción insalvable entre universalismo e identidades culturales específicas. Como tampoco lo existe entre universalidad e identidad personal. Es más, sólo teniendo, y manteniendo, sus raíces en la realidad viva de un pueblo concreto puede una expresión cultural aspirar a llegar al núcleo profundo de lo que tenemos en común todos los humanos. Cosa bien distinta a la incompatibilidad que sí existe entre la defensa de las culturas específicas y el apoyo a la globalización. Desde la lógica del proceso globalizador, sólo pervivirán aquellos rasgos y expresiones culturales que puedan venderse más fácilmente o reporten mayores beneficios en el mercado de lo «exótico», de lo «étnico». Pero ello supone su desnaturalización, al arrancarlos de su contexto, vaciarlos de significaciones, cambiar sus funciones e incluso alterar sus formas para adaptarlas a la demanda de consumo de lo «diferente».

Sólo estando fuertemente enraizada en un colectivo humano concreto, en un pueblo, y no perdiendo estas raíces, puede una expresión cultural trascender de su propio contexto cultural y societario. Y esto le ha ocurrido ya al flamenco, como ha ocurrido también a la música de Beethoven o de Bach, al teatro de Shakaspeare, al cine de Eisenstein o Buñuel, a la poesía de Machado, Juan Ramón o Tagore, o a las novelas de Cervantes o Tolstoi. Conviene recordar la frase de Chejov: «si quieres ser universal, habla de tu aldea». Así es como únicamente puede aspirarse a un verdadero universalismo, que se contrapone al falso universalismo de la globalización: mediante la profundización en las experiencias colectivas de los pueblos y en el interior de los individuos pertenecientes a estos, cada uno con su propia identidad étnica y de género, con el bagaje de su cultura del trabajo, y con sus propias aspiraciones y desesperanzas. Lo contrario supone aspirar a integrarse en esa caricatura sin olor, sabor ni realidad que se nos presenta como supuesta «cultura universal», y que no es otra cosa que la imposición coactiva e ideológica de una cultura particular, la que se refleja en el *american way of life*, complementada con algunos toques «exóticos».

*Cuarta.* El flamenco, como buena parte de la cultura andaluza, contiene valores y expresa sentimientos e interpretaciones de las relaciones interpersonales, de la vida y del mundo que son incompatibles con la dominación de lo mercantil, con la sacralización del Mercado como lógica única que tiende a controlar



todos los ámbitos de la existencia. Por ello, puede constituirse hoy en un importante elemento de resistencia frente a la creciente *macdonaldización* de la vida social y de la cultura. Si a esto añadimos su potencialidad universalista, debemos concluir que se hace preciso subrayar el valor de uso del flamenco, profundizar en su conocimiento, difundirlo adecuadamente y fomentar que continúe vivo, sin rechazar por principio evoluciones e incluso ciertos sincretismos pero no aceptando de forma bobalicona o esnobista cuanto se nos presente como *flamenco moderno*. Que, muchas veces, no es más que una manipulación desnaturalizadora para hacerlo un producto de consumo de más fácil venta. Y es preciso no seguir perdiendo el tiempo en la discusión de los falsos problemas, que impiden centrarse en las cuestiones realmente relevantes.

Frente al huracán globalista que amenaza con el uniculturalismo, presentado no sólo como inevitable sino como positivo, y contra quienes, para intentar librarse de él, optan por el subjetivismo individualista desenraizado de las identidades colectivas en las que participa todo ser humano, aunque no sea consciente de ello; y frente al pensamiento neoliberal que trata de que asumamos que todas las relaciones sociales y todos los aspectos de nuestra vida estén mercantilizados, sujetos a las leyes y valores del mercado, el flamenco, y con él otros aspectos, expresiones y valores de la identidad cultural andaluza, puede funcionar como elemento muy importante de una necesaria *cultura de resistencia* en Andalucía. En modo alguno sería superfluo profundizar en los caminos en los que esto sería posible y en aquellos otros que llevan a la dirección contraria de su asimilación en una cultura legitimadora o sublimadora del desorden social establecido. A la espera o, mejor, como parte de la lenta construcción, o reconstrucción creativa, de formas de vida y de pensamiento basadas en los valores comunitarios alternativos a los actualmente dominantes que existen —aunque estén atargados— en la cultura andaluza. Porque, como expresa la profunda filosofía de una letra flamenca que recogiera Demófilo:

*¡ Cómo se pué compará  
un charco con una fuente !  
Sale el sol, se seca el charco  
y la fuente permanece*

## CAPÍTULO 7. LAS FIESTAS POPULARES ENTRE EL PODER, LA IDENTIDAD Y EL MERCADO.

### EL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LAS FIESTAS

Desde hace más de treinta años, cuando comencé mis investigaciones en el campo de la Antropología, tengo como una de las líneas de investigación siempre activadas el estudio de las fiestas en sus diversos niveles: simbólico, político, sociológico, económico, expresivo e identitario. No poco tengo escrito acerca del asociacionismo y la sociabilidad en relación con los rituales, especialmente del asociacionismo referido a cofradías y hermandades, y sobre las significaciones polisémicas de los procesos y elementos festivos, incluidos los religiosos, más allá de los discursos exegéticos oficializados que intentan imponer como únicas interpretaciones «verdaderas» las instituciones que pretenden controlarlos y que aspiran a que todos aceptemos la supuesta legitimidad de su monopolio interpretativo.

Mi interés por analizar la relación entre fiestas y colectivos sociales me llevó pronto a considerar que, en nuestra época, la más importante dimensión de aquellas, o al menos la más significativa para, a partir de su estudio, poder profundizar en la comprensión de un contexto social, es la dimensión identitaria. Porque, tanto en el ámbito de una sociedad local concreta como a niveles más amplios —comarcal, regional o de un país— es especialmente reveladora la



relación entre los procesos y símbolos festivos y su evolución, por una parte, y los diversos colectivos sociales existentes en ellos, por otra, sean estos «reales» (en el sentido de reflejar su estructura social real) o «imaginarios» (cuando los grupos no nacen de la estructura sino de la ideología sobre la misma).

Desde esta perspectiva, múltiples han sido los temas y aspectos que me han interesado, desde los diversos niveles de significación de las imágenes religiosas hasta la tensión, más o menos explícita pero casi siempre presente, entre las cofradías y otras asociaciones para el ritual y la Iglesia Católica. Desde la utilización de la denominada «religiosidad popular» por parte de los poderes eclesiástico y político hasta su uso como contexto de reafirmación de identidades étnicas o de clase. He tratado de reflexionar tanto sobre cuestiones teóricas y metodológicas como sobre concretos rituales festivos populares, significativos para el conjunto de Andalucía, caso de la Semana Santa o la romería del Rocío, o para otros ámbitos comarcales o locales específicos (Moreno, 1972; 1974; 1981b; 1982a; 1982b; 1985b; 1985c; 1986c; 1990a; 1990b; 1993a; 1994; 1995b; 1997a; 1998f; 1999f; 1999g; 2000d; 2000e)

Mi interés nunca se centró principalmente en la indagación erudita sobre orígenes, aunque me interesaron algunos aspectos de la cuestión, y menos aún en la búsqueda de elementos más o menos pintorescos o insólitos que señalaran situaciones, reales o supuestas, de «supervivencias culturales». Tampoco he participado de los planteamientos ideográficos, de especulación casi metafísica o cercanos al ensayo literario, de quienes defienden, en la línea de Mircea Eliade, que los rituales festivos suponen necesariamente el paso de lo profano a lo sagrado —confundiendo, una vez más, lo sagrado con lo religioso— o la búsqueda de un "tiempo primigenio" y mítico. Como antropólogo, y también como andaluz, me han interesado e interesan los rituales festivos populares en cuanto constituyen expresiones simbólicas de la vida social y representan contextos que, si son analizados con el corpus teórico y la metodología adecuados, nos revelan aspectos centrales de la estructura social y del sistema cultural de la sociedad que los organiza y de los diversos grupos y sectores sociales de ella, así como sobre los mecanismos de expresión simbólica de los conflictos, las formas de obtención de consenso social y la definición y redefinición de los diversos nosotros colectivos locales y del nosotros comunitario frente al exterior. También, el estudio de la evolución y transfor-

maciones de una fiesta nos puede dar importante luz sobre los cambios acaecidos en la sociedad que la vive, organiza y disfruta.

Para no caer en simplificaciones reduccionistas, es preciso subrayar que los procesos rituales festivos son especialmente reveladores de una realidad social: de la estructura, prácticas y representaciones del grupo, sociedad o institución que los realiza, no sólo por lo que reflejan directamente de ellos sino también por lo que niegan, ocultan o «inventan». Es adecuado, al respecto, recordar la distinción que hace Victor Turner (1988) entre los rituales, o fases de un ritual, que expresan la estructura y aquellos que manifiestan la comunitas y se presentan como anti-estructura. Los rituales no han de entenderse, pues, como un simple reflejo de la realidad social ni tampoco como su mera puesta entre paréntesis. Constituyen un lenguaje sobre dicha realidad: un lenguaje que vehicula mensajes ideáticos y emocionales que no son unívocos sino polisémicos, es decir, que poseen diversas significaciones y niveles de significación, para comprender los cuales es preciso conocer el código cultural fuera del cual —o interpretados desde otros códigos— pierden su significado.

También conviene señalar, de partida, que contrariamente a lo que muchos defienden con indudable ligereza, no existe una oposición absoluta entre fiesta y vida cotidiana, entre tiempo de trabajo y tiempo de fiesta, entre elementos del acontecer diario y elementos rituales. La fiesta, como ha escrito García Canclini, "no es una huida del orden social, sino... un fenómeno global que incluye todos los aspectos de la vida social, mostrando el papel de lo económico, lo político, lo religioso, lo estético, en el proceso de continuidad—transformación". Por ello, su «repetición, desaparición e innovación pueden ser leídas como esfuerzos por intervenir en la remodelación de las estructuras sociales, mantener una regulación endógena de la vida social local o reformularla en su integración al orden externo».

#### SOBRE LA «TRADICIÓN Y EL AUGE DE LOS RITUALES FESTIVOS»

Una interrogación que se repite hoy constantemente es cómo podemos explicar el actual auge de los rituales festivos y el alto grado de participación en las fiestas, incluidas las que se realizan en torno a imágenes y con elementos explícitamente religiosos, en una sociedad como es la actual andaluza cada día más «moderna», «secularizada» e inserta en la dinámica de la globalización. Para



contestar a esto, es preciso analizar las cambiantes relaciones entre rituales festivos, instancias y grupos de poder, identidades colectivas y Mercado; este último factor con una importancia central hoy para contextualizar cualquier fenómeno, ya que, como he venido insistiendo, se ha convertido en el Absoluto Social dominante, en el verdadero sacro, de nuestro tiempo (Moreno, 1997b; 1999b; 2000a).

Las respuestas que la gran mayoría de quienes participan, en mayor o menor medida, en las fiestas y rituales darían a la pregunta antes planteada sería «la fuerza de la tradición». La vigencia de la tradición constituiría la razón principal del mantenimiento, auge o incluso resurgimiento de muchas fiestas, incluidas procesiones y romerías, y de las asociaciones y grupos que las organizan. Si aceptáramos, sin más, esta explicación deberíamos realizar una nueva pregunta: la de por qué «la tradición» ha adquirido ahora tan inusitado vigor entre nosotros, especialmente entre los jóvenes, cuando precisamente la modernidad, o incluso lo que muchos denominan postmodernidad, es el ámbito en que se desenvuelven sectores cada vez más amplios de nuestra sociedad, sobre todo de las nuevas generaciones. Señalar el «peso de la tradición» es una respuesta insuficiente: no puede dar cuenta de las causas por las que muchos rituales «tradicionales», sobre todo religiosos, en otros tiempos populares, sí han desaparecido o han pasado a ser socialmente muy poco relevantes, mientras otros se han mantenido o cobrado una gran fuerza. Y, en este último caso, deberíamos interrogarnos sobre si lo que se mantienen son las formas o también las funciones y significados, o si ha habido un proceso de refuncionalización, por el que nuevas funciones han sustituido a alguna o algunas de las antiguas, o de resignificación, dotando a las formas y expresiones rituales de nuevos significados para los sujetos sociales. O si se han producido ambos procesos.

En esta línea, podríamos, por ejemplo, preguntarnos si es adecuado aplicar el calificativo de «tradicionales» a las actuales Semanas Santas de Sevilla, Málaga, y no digamos Almería o Granada, por citar tan sólo unos pocos casos. Y si lo aceptáramos, sería necesario reflexionar sobre en cuál o cuáles de dichos tres niveles —formas, funciones y significados— sería correcto y en cuáles otros rotundamente no. Las motivaciones, los comportamientos, la relación entre los rituales y la cotidianidad, la significación para los diversos grupos sociales, ¿son las mismas o equivalentes hoy que en

otras épocas para unas determinadas fiestas, que se suponen «tradicionales»? ¿No estaremos usando, y abusando desmesuradamente, de la noción de «tradición»? Incluso, ¿no deberíamos utilizar a veces —como ya hicimos al tratar de las fiestas oficiales «castellanas»— el concepto de «invención de la tradición»? (Hobsbawm, 1983) ¿Por qué, para poner un ejemplo entre muchos posibles, en la Semana Santa de Sevilla, se consideran «tradicionales» los modelos de pasos de palio, o de túnicas de los nazarenos de las cofradías de barrio, o la vestimenta de los armaos (soldados romanos) de la famosa hermandad de la Virgen de la Macarena, cuando es sabido que los diseñó Juan Manuel Rodríguez Ojeda a comienzos del siglo XX? Y los grandes tronos de las cofradías malagueñas, ¿qué antigüedad tienen? ¿O desde cuando el «salto de la reja» en el santuario del Rocío se produce en torno a las dos o las tres de la madrugada en lugar de casi al alba? ¿No será que, tanto en gran parte de los elementos formales y expresivos como en muchas de sus funciones y significados, nuestras fiestas populares en lugar de ser «tradicionales» son modernas? Hasta qué punto, en cada lugar, las formas estéticas, las fases del ritual, las emociones y motivaciones de los participantes, el protagonismo con relación al género y la posición social, o el papel de las asociaciones e instituciones, puede afirmarse que son los tradicionales? ¿Y cómo están influyendo, en las dos últimas décadas, los grandes medios de comunicación, tanto en el desarrollo de aquellas fiestas que tienen un alto seguimiento por los mismos, como de otras que, a través de ellos, reciben la influencia de las más conocidas y espectaculares? Y, por otra parte, ¿cuanto tiempo hace falta para que algo sea considerado tradicional? ¿Una generación o varias? ¿O cuántos siglos? ¿Y no es cierto que mucho de lo que hoy es «tradicional» fue, en su momento, una ruptura con la tradición anterior? La dicotomía entre tradicional y moderno se nos presenta como instrumento poco útil para entender la realidad; convendría, mejor, hablar de continuidades y discontinuidades y, siempre, señalando si nos referimos a formas, funciones o significados.

#### MODERNIDAD, IDENTIDADES COLECTIVAS Y FIESTAS.

No es fundamentalmente en los contenidos de la «tradición», sino en la función de lo que se entiende por esta en la modernidad específica —postmodernidad o modernidad tardía— existente en cada país, en nuestro caso Andalucía, de acuerdo con su etnicidad y



estructura social, donde podremos encontrar los principales factores explicativos. Lo que ha propiciado la activación de formas y elementos rituales antiguos, provenientes de otras épocas, o que se inventan ahora evocando (o incluso sustituyendo a) lo tradicional, es, básicamente, la búsqueda de vías y contextos en los que neutralizar algunas de las consecuencias percibidas y vividas como más negativas de la Modernidad, en su actual fase de globalización, en especial la creciente pérdida de identidad social y de referentes culturales. Actualmente, más que en cualquier otra fase de la Modernidad, los individuos se sienten, cada vez más, prisioneros en esa «jaula de hierro» que señaló Max Weber. Prisionero del anonimato en el ejercicio de sus roles sociales; prisionero de su cotidianidad; prisionero de una forma de vida que, si bien ofrece posibilidades de bienestar y capacidad de consumo —me refiero, claro está, a los sectores integrados de nuestras sociedades occidentales—, crea, también, un malestar permanente por el crecimiento de la incertidumbre, por la falta de referentes, la pérdida de sociabilidad y la escasez de ámbitos intermedios entre cada persona y el universo más allá del estrecho y muchas veces espeso círculo familiar. La necesidad de trascender, al menos en ciertas ocasiones y sin que ello implique excesivos compromisos ideológicos, el yo individual y reproducir, o incluso crear, ámbitos y referentes de identificación colectiva, es la otra cara del avance de la desidentificación y homogeneización que la globalización implica. Aunque no exista conciencia de ello, supone una resistencia local frente a la invasión de productos culturales globales, sin que ello suponga, al menos en la mayoría de los casos, anclarse en localismos ni rendir un culto fundamentalista al pasado. Quienes organizan y participan, en diversos niveles de protagonismo, en los rituales festivos populares no por eso dejan de ser, ni lo pretenden, modernos.

Partimos, pues, en nuestro planteamiento, de que la mayor parte de los procesos rituales festivos con resonancia popular constituyen hechos sociales que tienen su más importante significación en el ámbito simbólico-identitario y que es preciso explicar con relación a las características y consecuencias de la modernidad y no de la «tradicición». Y ello, aunque algunas de las asociaciones organizadoras de rituales, y no pocos símbolos y expresiones culturales contenidos en ellos puedan poseer una antigüedad real incluso de varios siglos. Pero lo que explica su importancia, e incluso su vigencia, es que dichos símbolos, expresiones y asociaciones han

sido activados como referentes identitarios, como marcadores y vehículos de identificación de colectividades, grupos e individuos. Es esto lo que les otorga su significación e importancia y no —o no fundamentalmente— su propio contenido. Incluso, en no pocas ocasiones, estos símbolos, expresiones o asociaciones han nacido ante nuestros ojos y no por ello tienen necesariamente menos importancia que otros muy antiguos. Como también ocurre que los referentes materiales ya existieran pero es ahora, en nuestros días, cuando se cargan de significación. Siendo esta significación, en la mayoría de los casos, identitaria.

#### EL ÁMBITO DE LA «RELIGIOSIDAD POPULAR». ACEPTACIÓN DEL PODER Y RESISTENCIA AL PODER.

Aunque sería prolijo desarrollar, siquiera sea someramente, el tema de la relación entre fiestas populares y poder, en la doble dimensión, política y religiosa, que este ha tenido durante milenios, sí conviene señalar, al menos, que los rituales y elementos de la comúnmente denominada religiosidad popular hay que contemplarlos en el contexto de la permanente imbricación entre dos fuerzas asimétricas pero igualmente presentes y actuantes. La primera, corresponde al poder político y la ideología religiosa dominante que lo legitima, y actúa en la dirección de integrar en el orden social establecido a las clases, etnias y género en posición subalterna de la forma menos conflictiva posible, mediante la obtención de consenso ideológico y la participación en unos mismos símbolos y rituales con una fuerte carga ideológica. La segunda, está constituida por las estrategias, tanto activas como no plenamente conscientes, de adaptación, resistencia o incluso a veces rebelión, sobre todo en el ámbito simbólico —según los casos y contextos—, de las clases, etnias y género dominados: campesinos, menestrales, artesanos, trabajadores urbanos y agrícolas, negros, mulatos, moriscos, gitanos, mujeres, homosexuales..., para afirmar su propia identidad colectiva y/o la autoestima individual en un marco caracterizado por la opresión económica y política y por la dominación ideológica.

En este marco, el ámbito de las hermandades, cofradías y otras asociaciones similares, así como las fiestas y rituales religiosos populares que estas protagonizan, han sido históricamente contextos y escenarios donde se han producido, a la vez, dos fenómenos opuestos. Por una parte, un alto grado de consenso entre



los grupos objetivamente enfrentados al nivel de la estructura social y asimétricamente situados en las relaciones de poder, en torno a unos símbolos compartidos y a la participación en unos mismos rituales. Y, por otra, la expresión, no siempre consciente pero siempre presente, con gran eficacia simbólica, de las jerarquías, contradicciones, tensiones y conflictos existentes en la realidad social desigualitaria. Los resultados de esta doble dinámica son casi siempre ambivalentes pero de una importancia fundamental. ¿Dónde si no, por ejemplo, más que en el campo de los símbolos y rituales de la llamada religiosidad popular, habría sido posible que los esclavos negros de Sevilla y otras ciudades andaluzas, desde el siglo XV al XVIII, consiguieran visibilidad social, compitieran e incluso pleitearan con sus amos para hacer valer sus derechos asociativos y sus privilegios simbólicos, incluso a veces logrando humillar a aquellos? (Moreno, 1997a). ¿En qué otro espacio social menestrales e incluso jornaleros agrícolas hubieran podido enfrentarse, siquiera sea simbólicamente, a la aristocracia? (Moreno, 1994) ¿Hubo otro medio, en la Contrarreforma, más allá de la pertenencia a hermandades y cofradías para que judeoconversos, antiguos moriscos y otros individuos sospechosos de heterodoxia política e ideológica se hicieran aceptar como personas respetables? ¿Y en qué otras asociaciones han tenido cabida, al menos en los últimos ciento cincuenta años, incluso con papeles destacados y roles específicos, hombres de conocida orientación homosexual? Y esto, sin detenernos en los rituales festivos que suponen una negación simbólica de la estructura social jerarquizada e incluso una inversión de esta: fiestas medievales de «obispillos» en las catedrales, peregrinaciones romeras durante las cuales se activa la «comunitas» y se pone entre paréntesis la «estructura» (Turner, 1988), carnavales y otras fiestas caracterizadas por la permisividad, el travestismo, la trasgresión de normas morales y la crítica a las instancias de poder.

Por ello, ha existido siempre, y también hoy, una relación ambigua entre poder y fiesta. Es evidente que los poderes establecidos han intentado en todas las épocas protagonizar las fiestas, controlarlas, hacer de estas un medio de reproducción del orden social, incluso a través de la puesta entre paréntesis, provisional y controlada, de este. El «pan y circo», las fiestas organizadas para celebrar nacimientos, bodas y entronizaciones regios, los desfiles y fiestas patrias, y toda una larga serie de fiestas organizadas y contro-

ladas desde el poder dan prueba clara de esto<sup>7</sup>. Hoy, las subvenciones y los premios en concursos organizados por instituciones oficiales tienen, en muchos casos, la misma intención controladora, o al menos reguladora, sobre cómo debe desarrollarse una fiesta. Un ejemplo, entre muchos, es la supervisión de las letras de las agrupaciones carnavalescas gaditanas que quieren participar en el famoso certamen del teatro Falla, lo que ha dado lugar, como respuesta, al surgimiento de numerosas agrupaciones ilegales. En todas las épocas, el poder, civil y/o religioso ha intentado monopolizar el control del desarrollo de las fiestas y, más aún, la interpretación del significado de las mismas, para que sólo sean percibidas, o en todo caso aceptadas, como verdaderas las exégesis provenientes de su ámbito.

Fue, sobre todo, a partir de la mediación del siglo XVIII cuando muchas fiestas religiosas populares, y las asociaciones y grupos que las organizan, comienzan a escapar del férreo control del poder. No tanto por la voluntad de hacerlo sino, sobre todo, porque con la ideología de la Ilustración el poder político, secundado por el eclesiástico en sus instancias altas, potencia otros medios diferentes al de los rituales populares para extender y acentuar su poder sobre todos los sectores sociales. Así, en 1770, el conde de Aranda, presidente del Consejo de Castilla, envió a todas las autoridades del Reino, en nombre del rey Carlos III, una circular para que diesen detallada información sobre el número de hermandades y cofradías existentes en cada lugar, el tipo de aprobación que tuvieran y los gastos que efectuaban en sus cultos y fiestas, siendo el objetivo de esto último «llegar a comprender la multiplicidad que en parte pueda ser tolerable y en parte inútil, causando el grave daño de destruirse anualmente muchas familias por recaer en las cabezas de ellas semejantes mayordomías, priostías, etc.» Los informes remitidos al Consejo fueron muy significativos. El del asistente de Sevilla, el ilustrado Pablo de Olavide, señala que de todas las hermandades, cofradías, congregaciones y órdenes terceras de la ciudad y su partido —en total más de mil—, sólo nueve cuentan con aprobación Real, por lo que la inmensa mayoría «no están establecidas conforme a las Leyes del Reino», e incluso «no hay gremio que no tenga su cofradía o hermandad, sin embargo de ser esto contrario a las leyes y de los inconvenientes que de esto resultan». Desde una perspectiva religiosa ortodoxa, se señala que dichas

7. En este sentido, véase el capítulo 4 dedicado a las fiestas «castellanas» en Andalucía.



corporaciones responden a «una piedad mal entendida, a la emulación y el fanatismo». Y denuncia que, como la mayoría de ellas «carecen de rentas y sus fiestas y funciones se costean de las limosnas voluntarias que se recogen por medio de las demandas», ello produce, «por un celo inmoderado y mal entendido... la ruina de muchas familias por el errado concepto de preferir estos gastos, que en la mayor parte ejecutan por emulación y ostentación, a las obligaciones esenciales que los padres de familia tienen de proveer a la subsistencia de la que está a su cargo, cuyo perjuicio trasciende también al Estado, en cuanto se aniquilan por este orden muchos vecinos honrados y contribuyentes». Como vemos, los intereses recaudatorios de la hacienda pública salen claramente a la luz en este párrafo, que refleja con claridad la mentalidad e intereses de los ilustrados. El informe concluye, coherentemente, con la sugerencia de que deben ser extinguidas todas las hermandades y cofradías salvo aquellas que tuvieran como finalidad la asistencia a los internados en hospitales y cárceles y las sacramentales, por tener estas a su cargo el culto en las parroquias y si desaparecieran difícilmente se mantendría «la decencia de los templos y el culto divino con el decoro que le corresponde».

El objetivo de hacer desaparecer a las hermandades y sus fiestas estuvo lejos de cumplirse en todos los lugares y con la misma intensidad, pero se abrió un periodo de inestabilidad en la vida de aquellas y algunas importantes fiestas y ceremonias fueron prohibidas por los obispos, en perfecta sintonía con las autoridades políticas, ya que poseían similar mentalidad y en no pocos casos pertenecían a las mismas familias. Las órdenes y mandamientos estuvieron lejos de cumplirse, al menos generalizadamente, como lo demuestra el que, se reiteren en diversas ocasiones. La mayor parte de las hermandades y cofradías, y cuantos participan en las fiestas de estas, adoptaron actitudes de resistencia, por lo general pasiva pero incluso a veces activa, acatando de palabra el nuevo ordenamiento pero aplicando mil ardides para incumplirlo. En cualquier caso, desde comienzos del último tercio del siglo XVIII hasta los años cuarenta del siglo XIX, con el asentamiento del liberalismo moderado en época de Isabel II, el poder se posiciona de forma contraria a las fiestas populares religiosas, unas veces en nombre de la ortodoxia de la religión —de la que aquellas se habrían apartado— y otras desde el radicalismo liberal que las consideraba como reproductoras de la superstición y la ignorancia públicas. No fue sino

hasta la estabilización política de mediados del Ochocientos cuando el conservadurismo político e ideológico, por una parte, y los incipientes intereses mercantiles, por otra, produjeron un renacimiento de las hermandades, cofradías y corporaciones y, sobre todo, de sus fiestas populares, que se refuncionalizan y resignifican. En las ciudades, el principio de agrupamiento profesional y étnico es sustituido por el territorial y de clase —ambos relacionados— y en otras poblaciones tanto los antiguos notables como los miembros de las familias con poder emergente, a través de la compra de tierras o del éxito en otras actividades, toman a su cargo la dirección y los gastos de las principales fiestas, cobrando estas de nuevo importancia. Algunos ayuntamientos comienzan ahora a aportar fondos a las hermandades y otros grupos para el ritual —el de Sevilla desde los años 1860—, lo que hace posible la renovación y confección de nuevos enseres y una mayor continuidad y esplendor en las celebraciones públicas. Los ayuntamientos organizan también directamente otras fiestas sin contenido explícito religioso, como las ferias, que junto a su función de mercado, sobre todo ganadero, adquieren una creciente función lúdica y como eje de diversos espectáculos. Es evidente que, sobre todo en las ciudades, las iniciativas municipales de colaboración en la reactivación de algunas fiestas —entre ellas la Semana Santa— y de creación de otras tiene como uno de sus objetivos fundamentales la atracción de visitantes y el fomento de las actividades comerciales.

Las vicisitudes políticas de los siglos XIX y XX se han reflejado directamente en las fiestas populares, sobre todo en las que poseen símbolos y elementos explícitamente religiosos. En varias publicaciones he estudiado el caso concreto de la Semana Santa de Sevilla, con los permanentes intentos de instrumentalización conservadora de la misma y la crítica a aquellas cofradías que, como la Macarena en la Primera República o la Estrella de Triana en 1932, se resistieron a cooperar en esa línea (Moreno, 1982a).

De todos es conocida, y no voy, por tanto, a detenerme en ella, la influencia del nacional-catolicismo franquista sobre las fiestas populares: presión integrista sobre las «religiosas», con el nuevo maridaje Iglesia-Estado, y control estricto y prohibiciones sobre las «laicas». El anatema legal contra los carnavales —aunque algunos de ellos en poblaciones rurales o en ciudades como Cádiz, donde constituían el referente principal de la identificación local, no llegaron a desaparecer—, o la condena moral contra los bailes



agarrados —la acción del cardenal Segura en los años cuarenta y cincuenta fue paradigmática—, son buenos ejemplos del objetivo de domesticar las fiestas populares, «purificándolas» de cuanto no respondiera fielmente a las directrices e intereses del poder político—eclesiástico. A pesar de ello, fue precisamente, en no pocos casos, en las fiestas donde pudieron exteriorizarse en público algunos símbolos nacionalitarios y de clase oficialmente abolidos desde el poder dictatorial. Cuanto concluyó este, y fue establecida la democracia parlamentaria, las fiestas populares eclosionaron con un vigor que muy pocos esperaban antes del año 1976 y con una participación más amplia que nunca. Contribuyó a ello la propia democratización interna, en mayor o menor grado y con mayores o menores resistencias, de la mayoría de las asociaciones y procesos festivos, y la puesta en primer plano de unas y otras como referentes de identificación. Con ello, los viejos y nuevos poderes, tanto civiles como, en su caso, eclesiásticos, volvieron a prestarles especial atención para intentar capitalizarlas, como sigue ocurriendo hoy.

#### PODERES, IDEOLOGÍAS E IDENTIDADES COLECTIVAS.

En todo fenómeno festivo, sea o no en torno a símbolos explícitamente religiosos, existen varias dimensiones interconectadas aunque no coincidentes: la dimensión de los significados simbólicos, muchas veces diversos y a diferentes niveles de conciencia; la dimensión sociopolítica, que refiere al papel de cada fase y elemento del ritual respecto al orden social y los valores de los grupos que controlan el poder; la dimensión económica, siempre existente pero hoy con importancia fundamental al ser el Mercado el Absoluto Social contemporáneo —con las consecuencias que veremos luego—; y la dimensión estético—expresiva, integrada por los elementos significantes, es decir, por las expresiones y estímulos sensoriales, de muy diverso tipo, que definen un contexto como festivo produciendo la movilización emocional (Moreno, 1993a).

De forma simplista, no pocos consideran que, en último término, todas estas dimensiones, o al menos sus elementos fundamentales, pertenecen al ámbito ideológico. Así, desde posiciones marxistas reduccionistas, las fiestas, sobre todo los rituales religiosos, serían instrumentos alienadores cuya única función es la de ocultar las contradicciones sociales y conseguir la sumisión de los sectores dominados. En el otro extremo, desde posiciones ideográficas y subjetivistas, las fiestas tendrían un fondo primigenio de

espontaneidad, liberación y contacto místico y/o lúdico con lo inmanente que les daría un carácter esencialmente extrasocial. Por mi parte, considero que ambos planteamientos tienen en cuenta solamente, y lo hacen sesgadamente, aspectos parciales del fenómeno. Creo más útil contemplar los rituales festivos, sobre todo hoy, no tanto como sobre todo, duda presente— sino en el identitario. Tanto los que poseen claras significaciones y/o significantes religiosos como los que no, representan hoy, fundamentalmente, contextos y ocasiones donde se reafirman, reproducen y redefinen identidades e identificaciones colectivas. Es esta la explicación principal del auge de la Semana Santa como fiesta popular y de la extensión del «modelo andaluz» de celebración a otros lugares que no son sólo aquellos donde existen núcleos importantes de andaluces. Este auge, concretado en el surgimiento de nuevas hermandades en los barrios de las ciudades, la reactivación de otras que se encontraban muy debilitadas y la producción de nuevos enseres para las procesiones, se ha producido frecuentemente en contra de los deseos de obispos y clero y no ha tenido, al menos en principio, una relación directa con estrategias mercantiles. Refleja, sobre todo, una activación de diversos «nosotros» colectivos. A través de la participación en las procesiones —dentro de ellas o asistiendo a ellas— se identifican, reafirman o rivalizan individuos, sectores sociales, barrios y otros conjuntos sociales de nuestras ciudades y pueblos. Más que un fenómeno perteneciente al ámbito religioso, y sin negar este componente, la celebración aparece hoy estrechamente ligada al autorreconocimiento individual y colectivo. De ahí que la posición de cada persona concreta respecto a las creencias y observancias religiosas no sea un indicador adecuado para conocer su participación o no en ellas. Y lo mismo podríamos decir con relación a las romerías y las fiestas patronales.

Podría, desde luego, parecer extraño, e incluso contradictorio, que la acentuación actual del papel de las fiestas como referentes de identificación se dé, precisamente, en una época como la actual marcada por el fenómeno de la globalización. Quienes así piensen, influidos por la ideología dominante del globalismo, estarían dejando de lado el hecho de que nuestro mundo actual no está regido únicamente por la dinámica de la globalización sino que su dinámica real es resultado de la acción de esta y de su opuesta y complementaria, la localización, caracterizada fundamentalmente por la reafirmación de las identidades colectivas. Es en este segundo



eje donde se explica el auge de las fiestas populares, más allá del contenido ideológico explícito de cada una de ellas y de la instrumentalización que de ellas se pretenda por parte del poder político y, en su caso, eclesiástico.

#### LA GLOBALIZACIÓN DE LAS FIESTAS: MERCANTILIZACIÓN Y DESVERTEBRACIÓN SOCIAL.

Actualmente, los mayores peligros que amenazan la significación identitaria de las fiestas populares no son tanto los nuevos intentos de control por parte de los poderes institucionales —aun estando este peligro siempre presente— sino su incorporación a la lógica del Mercado y los efectos de la globalización en el avance de la desestructuración social. Ello no debería sorprendernos, si partimos —como venimos haciendo a lo largo de los diversos capítulos de este libro— de que no son hoy la Religión ni el Estado los sacros centrales en nuestra sociedad y sí lo es el Mercado.

No se trata de creer, ingenuamente, que la dimensión económica de las fiestas haya estado ausente hasta ahora, pero sí que asistimos a un cambio cualitativo, ya que muchos rituales festivos comienzan a ser contemplados, y orientados, exclusivamente desde la lógica mercantilista (Moreno, 1999f; Contreras, 1999). Que esta afirmación no es exagerada lo demuestran, por ejemplo, los cambios de fecha en muchas celebraciones «para que puedan venir más visitantes», la simplificación de algunos rituales «para que no resulten cansados», el desmesurado interés por la consecución de subvenciones, directas o indirectas, la activación de los elementos más espectaculares, es decir, los más susceptibles de ser vendidos como espectáculo a quienes no conocen sus claves significativas ni posiblemente estén interesados en conocerlas, y la invención ex novo de fiestas o ferias diversas con el confesado objeto de «dar vida» (económica) a un barrio, pueblo o comarca. El consumo de rituales festivos, sobre todo de aquellos que pueden resultar más exóticos o «tradicionales», quienes no forman parte del universo social y cultural dentro del cual poseen significado, se ha convertido ya en una de las dimensiones más importantes del consumismo generalizado que es una de las características de las sociedades dichas desarrolladas.

Las mismas cifras de asistentes, cientos de miles, a algunas de nuestras fiestas más populares; cifras de las que se hace ostentación de forma triunfalista, son buena prueba de este peligro de conversión de los rituales en espectáculos. No me refiero a que muchos de

quienes, participando en una fiesta, a uno u otro nivel, no participan de las creencias y de la ideología contenida en sus elementos. De todos es sabido que, en Andalucía, buena parte de quienes visten la túnica de nazareno, portan las imágenes como costaleros u hombres de trono, o participan en romerías no son católicos practicantes y pueden ser agnósticos o incluso indiferentes religiosos más que católicos o ateos militantes. Esto no pone en riesgo la fiesta, porque todos ellos están en posesión de las claves culturales para entender el fenómeno, y de ahí, precisamente, el que no exista contradicción entre sus posibles creencias o increencias y su participación en rituales identitarios. El problema se plantea cuando, para amplios sectores de la sociedad, esas claves culturales son desconocidas o no significan nada porque ellos no se identifican con el «nosotros» colectivo que los celebra. Entonces, para quienes componen esos sectores, el ritual festivo no será tal, sino un espectáculo contemplado desde una perspectiva anómica, o una simple excusa para permanecer más horas en las calles y consumir lúdicamente el tiempo de ocio independientemente de la fiesta misma o, incluso, un suceso molesto contra el cual posicionarse.

Si la contraposición entre el valor identitario de una fiesta para el nosotros colectivo que a través de ella reproduce su identificación comunitaria —o crea la ilusión de que esta existe— y su utilización como recurso desde la lógica del Mercado se mantiene dentro de ciertos límites, ambas funciones, las que responden, respectivamente, al valor de uso identitario y al valor de mercado turístico, pueden coexistir, aunque siempre en equilibrio inestable. Pero si la mercantilización se sobrepone en importancia y consecuencias a la significación identitaria para la sociedad local y sus diversos grupos, estaríamos asistiendo a una cada vez mayor separación entre actores y espectadores y a una peligrosa pérdida de significados, aunque, aparentemente, el «éxito» de la fiesta aumente. Y ello, porque los símbolos y expresiones culturales específicos pasarían a ser elementos «pintorescos» y «exóticos», convirtiéndose los procesos rituales en «fiestas típicas»: en mercancías para ser consumidas por quienes desconocen sus significados.

El riesgo de pérdida de significados —e insisto que no me refiero a los ideológicos sino básicamente a los identitarios— no se concreta solamente en la «turistización» y venta en el mercado del ocio de muchas fiestas populares, especialmente las más espectaculares, como antes señalamos. Viene también del hecho de que, dentro de



la propia sociedad que las organizan y celebran, sectores sociales cada día más amplios desconocen también las claves culturales de «sus» fiestas y se alejan de ellas o adoptan, incluso, posiciones beligerantes de rechazo. No me refiero a los casos, perfectamente legítimos, de quienes por ideología, sensibilidad o cualquier otra causa consciente, deciden no participar, ausentarse o ejercer la crítica respecto a las fiestas populares en general o a algunas en particular. Estas actitudes y posicionamientos se hacen en relación a los significados que las fiestas poseen o se cree que poseen. Lo peligroso es cuando, dentro de la sociedad, existe un amplio sector social que no posee las claves culturales para entenderlas y posicionarse respecto a ellas, por haber sido marginalizado, recluso en ghettos espaciales y culturales que apenas si tienen puntos en común con el resto de la sociedad.

Difícilmente podemos pedir comprensión respecto a nuestras fiestas identitarias, y comportamientos adecuados en ellas, a quienes han sido excluidos de la sociedad misma. La globalización, es decir, la mercantilización de la vida social, está produciendo una sociedad crecientemente desvertebrada y dividida en compartimentos estancos por muros físicos y simbólicos —fracturas territoriales, sociales y culturales— cada vez más impermeables entre sí. Una sociedad de este tipo, basada en valores como la competitividad y la búsqueda agónica de notoriedad, pierde rápidamente sus referentes culturales comunes, por lo que difícilmente podrá mantener sus fiestas como «hechos sociales totales», como contextos significativos para sus diversos sectores, abiertos a diferentes modos de participación. Por eso, en los últimos años, han ocurrido sucesos tan lamentables, y aún no aclarados oficialmente, como los que tuvieron lugar en Sevilla el año 2000, en el tiempo ritual más emblemático para la ciudad, la madrugada del Viernes Santo, cuando fueron producidas, casi simultáneamente en diversos puntos del centro de la ciudad, varias estampidas humanas que sembraron el caos, generalizaron el nerviosismo y ocasionaron un indeterminado número de heridos. Si nuestra sociedad alienta la agresividad en todos los ámbitos y engrosa cada día el bloque de los excluidos sociales, de los «perdedores» de la globalización, ¿cómo aspirar a que ciertos rituales festivos sigan siendo de identificación ciudadana, simbólicamente fuera de los enfrentamientos sociales, políticos e ideológicos? El frágil equilibrio que las ha mantenido hasta hoy, incluso con un evidente auge en las últimas dos décadas,

corre el peligro de romperse cada vez con más frecuencia, lo cual no sería sino el reflejo del ya evidente rompimiento de la cohesión social a niveles cotidianos. Si esto ocurriera, se facilitaría más aún su mercantilización: quizá tendrían lugar en espacios protegidos, con abundantes guardias de seguridad privados y con protagonismo reservado sólo para concretos grupos sociales. Y aunque hubiera continuidad en las formas y expresiones, que sin duda producirían admiración en los turistas sensibles, sus funciones y significados —lo verdaderamente importante— habrían desaparecido.

#### EN LA ENCRUCIJADA.

En el eje de coordenadas globalización / reafirmación identitaria, las fiestas populares se encuentran hoy en una encrucijada. Los grupos que las organizan y que tienen en ellas un mayor grado de protagonismo tendrán que optar entre dos alternativas. La primera es incorporarlas plenamente a la lógica del Mercado, convirtiéndolas en mercancías para el consumo turístico; mercancías etiquetadas con la denominación de «tradicionales» o «típicas». Ello, sin duda, permitiría el mantenimiento sin problemas de sus formas y elementos expresivos, que incluso alcanzarían mayor riqueza, pero las harían vaciarse —por las razones antedichas— de la mayor parte de sus funciones y significados. La segunda alternativa consiste en la activación de los valores de las fiestas populares como utopías comunitarias, como contextos de identificación colectiva, de trascendencia del yo individual a algunos de los niveles del nosotros colectivo societario. La mayor parte de nuestras fiestas populares avanzaron en esta segunda dirección en los años setenta y ochenta pero también han avanzado, sobre todo en los últimos años, en la primera. Si no se traspasan ciertos límites en la mercantilización, la coexistencia entre ambas dinámicas seguirá siendo posible, pero estamos llegando a un punto en que para algunas fiestas, precisamente las de mayor «éxito», la necesidad de optar va a hacerse inaplazable, ya que ambas lógicas no son ilimitadamente compatibles. Teniendo, además, en cuenta que la verdadera opción no es si mercantilizar o no mercantilizar las fiestas sino nuestra sociedad y nuestras vidas. Lo que sería no ya utópico sino completamente ilusorio es seguir impulsando el «libre» Mercado en todas las esferas de la existencia colectiva e individual y querer mantener protegidas de los efectos destructores del Mercado a nuestra fiestas identitarias. También en este ámbito, no se puede estar a favor de



la globalización —del avance de la lógica del Mercado— y querer, a la vez, preservar de su acción devastadora los rituales festivos que son referentes de nuestra identificación personal y de nuestra identidad colectiva. Porque la lógica de la identidad y la lógica mercantilista son dos lógicas por su propia naturaleza incompatibles. Por eso nuestras fiestas populares están hoy, realmente, en una decisiva encrucijada.

PARTE IV  
GLOCALIZACIÓN, MULTICULTURALISMO E  
IDENTIDAD ANDALUZA



## CAPÍTULO 8. MULTICULTURALISMO, CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS

LAS DEFINICIONES OCCIDENTALES DE LA «OTREDAD» COMO INSTRUMENTO DE EXCLUSIÓN.

Uno de los empeños principales de la llamada civilización occidental ha sido siempre la de poseer el monopolio de la definición sobre la realidad, sobre las soluciones adecuadas a todos los problemas y sobre la evaluación moral. La osadía del presidente Bush al definir qué países constituyen hoy el Eje del Mal afirmándose como abanderado de las Fuerzas del Bien, no refleja (sólo) un peligrosa mente infantil sino que se sitúa en la línea de la tradicional prepotencia –versión género *western*– del pensamiento euro–norteamericano.

Primero, en nombre de la Religión definida como única verdadera; luego, desde el comienzo de la Modernidad, en nombre de la Razón y de la Ciencia –de la *civilización*–; y ahora de las *leyes* del Mercado, las élites occidentales se han considerado siempre a sí misma autorizadas par a afirmar qué es verdadero y qué es falso; para distinguir lo ético de lo que no lo es; lo progresista de lo salvaje, bárbaro o reaccionario; lo que es razonable (por estar de acuerdo con la razón) de lo que responde a la superstición o la ignorancia; y lo que es democrático de lo que carece de esta cualidad. Nuestra educación ha sido, y en gran medida continúa



siendo, construida sobre la certeza de que estamos capacitados para ejercer, *urbi et orbe*, el poder de definición sobre el mundo material e inmaterial, sobre la naturaleza, los seres humanos y los dioses. Concretándonos a la época contemporánea, nuestra orientación cognitiva tiene como eje central la idea de que estamos en posesión de los conceptos teóricos y los métodos adecuados para comprender cualquier realidad y de las fórmulas a todos los niveles para transformarla.

Pero si pretendemos hoy avanzar por el difícil y todavía casi inexplorado camino de la interculturalidad, como luego plantearé, es necesario prescindir de nuestra tradicional prepotencia y poner en cuarentena sus bases, en especial la persistente idea de nuestra superioridad respecto a otras civilizaciones y culturas; idea basada hasta hace dos siglos en el reconocimiento y adoración del dios *verdadero* en contraste con todas las demás sociedades que adoraban a dioses (ídolos) falsos, y, en las últimas dos centurias, en la creencia de que respondemos en nuestros análisis, valores, normas y comportamientos a la lógica de la Razón, concretada en nuestra forma de entender y desarrollar la Ciencia, la Historia, el Estado y el Mercado, frente a quienes mantienen valores, normas y comportamientos «pre-lógicos», irracionales o, al menos, no completamente *razonables*. Si no rechazamos de raíz esta actitud etnocéntrica y esencialista, seguiremos tratando de ejercer, incluso si no lo queremos, un colonialismo intelectual inaceptable y cada día menos aceptado por los pueblos pertenecientes a las otras tradiciones civilizatorias.

En el principio fue Babel... En el mito bíblico, uno de los más importantes de la tradición judeo-cristiana que constituye, a su vez, un pilar fundamental de la civilización occidental, está claramente reflejada la connotación negativa de la diversidad cultural: del multiculturalismo. Jehová castigó a los hombres por sus pecados a no entenderse, y para ello hizo que hablaran lenguas diferentes; que tuvieran, por tanto, formas de ver el mundo distintas. La diversidad cultural es, por tanto, interpretada como un castigo, un alejamiento forzado de la forma única de ser hombre (y mujer) establecida en el plan divino. La diversidad cultural, ejemplificada en las mil lenguas, se convierte así en explicación del desentendimiento y la desigualdad entre los seres humanos. Fue por el pecado por lo que nacieron los «otros». Y fue por la posterior alianza entre Dios e Israel como este se convirtió en «pueblo

elegido»; en eje para la reintegración de todos los «otros» en el «uno» que *debe* formar la humanidad. Nace así el primer proyecto de globalización, mantenido por el judaísmo en su primer estadio larvado de resistencia y reafirmación frente a todos los otros pueblos y comenzado a poner en práctica por el cristianismo heredero de aquél, como primera religión con pretensión planetaria, *católica*.

No es de extrañar, con esta base, que la civilización occidental haya valorado siempre negativamente la diversidad cultural, salvo muy pocas excepciones. Hoy, esta valoración negativa no se construye principalmente sobre la letra de los libros sagrados —el Antiguo Testamento, los Evangelios o el conjunto de la Biblia— sino sobre bases que ya no son explícitamente religiosas, sino que responden a las lógicas supuestamente no sagradas, por ser laicas, de la Razón, el Estado *democrático*, la Historia, la Ciencia y el Mercado. Así, en cada época, a partir del sacro dominante que ha legitimado el orden social y ha dado sentido a la existencia colectiva y personal, han sido definidas las diversas categorías de «otros»: *paganos, infieles, herejes, apóstatas, salvajes, bárbaros, negros, indios, moros, locos, apátridas, traidores, insumisos, desertores, parados, extranjeros, inmigrantes...*; categorías que, aunque en principio no responden a realidades ni identidades sociales existentes en la realidad objetiva, fueron y son construidas para clasificar, visualizar y excluir a diversos «otros» sobre la base de su no pertenencia al «nosotros» desde el que se realiza la definición.

Así, cuando la Religión ocupaba, compartiéndola con el Estado, la centralidad del ámbito de los Absolutos Sociales, de lo *sacro*, los «otros» externos, por antonomasia, eran los no cristianos: los *paganos, los infieles...*, que realmente no eran tales, porque nunca fue cierto que no tuvieran fe religiosa, sino que adoraban o creían en otros dioses o incluso en el mismo dios único que judíos y cristianos pero con otro nombre y a veces sólo ligeras variantes doctrinales. En base, también, al alejamiento del sacro religioso o, más bien, de algunos elementos doctrinales o morales definidos como sagrados por los gerentes—garantes de la sacralidad, fue constituida la principal categoría de «otros» internos: *los herejes*, a quienes *había que excluir* social o incluso materialmente del «nosotros» societario arrojándolos de este.

Cuando la Razón —la *diosa Razón*, como a veces llegó a denominársela— sustituyó al dios de la Religión en la centralidad del ámbito sagrado, aparecieron, o se consolidaron, las categorías de



*bárbaro* (con antecedentes ya en la antigüedad clásica) y, sobre todo, de *salvaje*, siendo incluidos en ambas cuantos no pertenecían a la tradición civilizatoria mediterráneo-europea. *Bárbaros y salvajes* eran, por definición, *no-civilizados*, ajenos a la «lógica de la razón» o participando sólo muy parcialmente de ella. Necesitados, pues, de ser «civilizados», como antes los paganos e infieles debían ser «convertidos» y «evangelizados». La definición de los «otros» mediante la invención, para ellos, de categorías genéricas desidentificadoras y excluyentes, se convirtió, así, en una de las bases legitimadoras de la dominación, la discriminación y el colonialismo.

Las categorías de *negro*, *indio*, *moro* y otras semejantes supusieron, asimismo, invenciones que, lejos de reflejar la realidad identitaria, de los pueblos no occidentales, negaban estas, agrupandos a sociedades y pueblos con identidad diferenciada en categorías genéricas, desidentificadoras, fácilmente manejables desde los intereses económicos, políticos e ideológicos europeos. Fueron estos los que inventaron, para excluirlos, a *indios*, *negros* y *moros*, sobre la negación de la realidad de la existencia de mexicas, zapotecos, mum, kakchiqueles, tzotziles, aymaras, chachis, nambikuaras, kichuas, mapuches y demás pueblos de Abya-Yala, el continente que los europeos rebautizaron como América (el nombre de un italiano); sobre el etnocidio de yorubas, bubis, fang, nedembu, hausas y otras muchas etnias africanas; y sobre el desprecio y la desidentificación de árabes, jebalás, amaghzit o bereberes, tuareg y otros pueblos norteafricanos. La *racialización* de las identidades etnoculturales fue el mecanismo para el etnocidio cognitivo que precedió a las prácticas políticas etnocidas, cuando no genocidas, contra los «otros». Al igual que hoy la *culturalización* esencialista de las identidades étnicas funciona frecuentemente como coartada para el mantenimiento del tratamiento desigual y discriminatorio, evitando acusaciones de racismo cuando, en realidad, se trata de un nuevo tipo de racismo: el «racismo cultural». Y como las palabras no son inocentes, en las tiendas de discos no encontramos a Bethoveen o a Bach en los departamentos de *músicas étnicas*, donde sí hay que buscar los ritmos hindúes, andinos o magrebíes: la utilización de términos como «étnico» o «tribal» en lugar de «nacional» es hoy una de las principales formas de minorizar a los pueblos no occidentales y a quienes perteneciendo a ellos han emigrado a nuestros países, negándoles el tipo de identidad, y los

derechos políticos, que define desde la Modernidad a los *civilizados*.

Cuando, tras siglos de co-ocupación de la centralidad de lo sagrado, el Estado y la Religión se separaron, permaneciendo el primero como sacro central, en su forma de Estado-Nación, apoyado ahora en el nuevo sacro emergente, la Razón —y luego, en el caso de los Estados del *socialismo* (ir)real, en la Historia entendida como teleología—, es cuando refuerza su importancia y se resemantiza la categoría de *extranjero* como una categoría de exclusión, contrapuesta a otra categoría inclusiva que aparece ahora y es central en el despliegue del nuevo modelo de Estado que aparece tras el derrumbe del *Ancien Regime*: la categoría de *ciudadano*.

Los principales «otros» han sido siempre, y son, los «otros» externos: aquellos que hablan una lengua distinta a la nuestra, se visten o comen de manera diferente, adoran a otros dioses, poseen leyes o normas que consideramos extrañas o irracionales, hacen el amor de manera distinta a la «postura del misionero» con varias mujeres que son esposas legales, sin seguir la pauta de poligamia sucesiva o encubierta tradicional en las sociedades dichas «monógamas», y tienen valores y expresiones específicos para evaluar y reflejar las emociones de la vida, para definir lo bello, celebrar los cambios de status social y ordenar políticamente su sociedad. Pero cada sacro social, cada Absoluto, ha creado también «otredades» internas. Las mujeres, los pobres, los mendigos, los homosexuales, los herejes, las brujas, los locos, las prostitutas, los viejos, los drogadictos, los *sin techo*, los seropositivos... han sido y/o son hoy los «otros» internos de nuestra civilización. Y, primero externos y luego ya internos, están cada día más presentes esos «otros» para quienes se ha inventado una nueva categoría desidentificadora y etnocida: la de *inmigrantes*.

Si nos detenemos un momento en alguna de las categorías socioculturales de «otros», como es, sobre la base del género, la de *mujeres*, podemos comprobar cómo, cuando la Religión fue desplazada de la centralidad del ámbito de los Absolutos sociales por las ideas laicas y librepensadoras de la Ilustración, y luego por el avance del empirismo científico, ello no supuso su inclusión en el «nosotros» societario. Permanecieron «otras», a pesar de la pérdida de eficacia social de los mitos religiosos que estaban en la base de su discriminación, al estigmatizarlas como causantes del pecado original y condenarlas, por ello, a la reproducción con dolor y al alejamiento de los papeles centrales de la vida social y



religiosa. Debilitada la legitimación religiosa de su subalternidad, esta fue «naturalizada», atribuyéndola ahora a las diferencias psíquicas e intelectuales que serían resultado de su realidad biológica diferente a la de los hombres; diferencias que son las que explicarían la inestabilidad emocional, el sentimentalismo, las limitaciones intelectuales, la capacidad intuitiva y todos los demás atributos que han venido funcionando, hasta hoy inclusive, de forma más o menos explícita, como legitimaciones de la exclusión de las mujeres de actividades, profesiones y lugares con poder social y como presión sobre aquellas que pretenden vencer la exclusión para que adopten valores, actitudes y comportamientos tenidos tradicionalmente por masculinos.

#### EL CONCEPTO DE CIUDADANÍA Y LA ANULACIÓN DE LOS DERECHOS COLECTIVOS.

El surgimiento del concepto de *ciudadanía* se enmarca en las modificaciones que tuvieron lugar en el ámbito de los Absolutos Sociales con el despliegue de la Modernidad. Como se señaló en el primer capítulo, los pilares de esta se hallan actualmente en crisis y ello ha tenido, entre otras consecuencias la quiebra del modelo de Estado-Nación y la conversión de todas las sociedades en espacios multiculturales, tanto por la presencia de diversos «otros» externos como por la visibilización de los «otros internos»: mujeres, jóvenes, mayores, minorías sexuales, disminuidos, grupos estigmatizados y pueblos o entonaciones no reconocidos como tales por los Estados supuestamente nacionales y monoculturales.

Conviene partir del hecho de que una de las muchas contradicciones, y no la menor, del pensamiento occidental es que en su seno se generaron tanto la idea de la existencia de Derechos Humanos universales como la construcción jurídico-política que hacía imposible dicha universalidad: el concepto de ciudadanía. Esta contradicción no es sólo entre teoría y práctica sino entre conceptos teóricos incompatibles entre sí en su materialización y desarrollo. Por eso su despliegue lleva irremisiblemente a una *aporía*, esto es, a la imposibilidad de resolver la contradicción. Una contradicción de la que no tuvieron conciencia sus responsables, ni aun existe hoy, al ser negada desde el arrogante etnocentrismo de la *intelligentsia* de las sociedades occidentales.

La línea que comienza a materializarse en las declaraciones de derechos de la Constitución Norteamericana y de la Revolución

Francesa —con antecedentes a reivindicar tan cercanos a nosotros como fray Bartolomé de las Casas— y que culminaría en 1948 en la Declaración Universal de Derechos Humanos, se inscribe, sin ninguna duda, en la corriente liberadora y humanista que constituye una de las constantes más positivas de la civilización mediterráneo-europea a la que pertenecemos. Pero, junto a esta línea, también se inscribe en nuestra civilización una no menos antigua y desgraciadamente más fuerte e influyente corriente: la que considera a Europa (hoy a Euro-Norteamérica) como la civilización destinada a liderar el mundo. Y no sólo a esto sino a llevar *la verdad*, imponiéndola si es preciso a quienes están en las tinieblas exteriores a ella: todos los demás pueblos y civilizaciones del mundo. Es esta *verdad* la que ha justificado siempre, aún cambiando de contenido, la imposición sobre «los otros» de la dominación política, la explotación económica y la opresión cultural. Esa *verdad*, hasta los albores de la Modernidad tuvo fundamentalmente un contenido religioso, proveniente por vía directa de la única *verdadera* divinidad, frente a la cual todas las demás divinidades no eran otra cosa sino ídolos y todas las demás creencias sólo supersticiones. A partir del siglo XVIII, la *verdad* se transmuta encarnándose en el concepto de *civilización*: una forma superior de organizar la vida social, económica y política no basada en la «solidaridad mecánica», que diría luego Durkheim, la *gemeinschaft* (los lazos comunitarios), como señalaría Tönnies, o la «irracionalidad de la sangre» —que caracterizarían a las «sociedades primitivas» y no occidentales— sino en *la Razón*: la «solidaridad orgánica» y la *gessellschaft* (las relaciones voluntarias, societarias).

La mayoría de las veces que se escribe y debate sobre la contradicción entre el concepto de Derechos Humanos y el concepto de Derechos Ciudadanos, y sobre cómo superarla, se olvida que ambos conceptos tienen una fuente común y que, a pesar de su incompatibilidad intrínseca, son complementarios y difícilmente pueden subsistir el uno sin el otro, a menos que rompamos la lógica de los Absolutos que están en su base, a la cual responden su génesis y una buena parte de sus contenidos. El concepto de *ciudadanía* nace históricamente como opuesto al concepto de súbditos pero sin aspiración de incluir a todos ellos. Antes al contrario, refiere únicamente a los hombres (varones) «libres y dueños de sí mismos», es decir, a los propietarios cabezas de familia. Es a esta categoría de personas a la que se refería



Rousseau cuando definió el término de *citoyen*. La supuesta «universalidad» del concepto queda descalificada ante la realidad de que sólo una pequeña minoría de los supuestos *ciudadanos* son plenamente reconocidos como tales y pueden, por consiguiente, ejercer los derechos que dicha categoría contiene. La extensión de estos derechos ha sido un trabajoso proceso histórico plagado de injusticias y de sacrificios. Así, por ejemplo, en lo que concierne al derecho al voto, a la altura de 1878 sólo lo tenían en España el 5,1 % de la población: los varones mayores de 25 años con dos años de residencia en el lugar que pagaran a la Hacienda Pública una cuota mínima de 25 pesetas anuales por contribución territorial o de 50 por subsidio industrial. Esta proporción bajó, incluso, al 2,1 % en los años siguientes, y no fue sino en 1890 cuando fue aprobada la Ley del Sufragio Universal... que dejó fuera a más de la mitad del universo social: a todas las mujeres, que no conseguirían ver reconocido su derecho hasta la Segunda República y tras una muy apretada votación parlamentaria.

La cuestión se agrava sobremanera si tenemos en cuenta que debemos utilizar tres variables cuando hablamos de derechos ciudadanos: el contenido de los derechos legalmente atribuidos a la ciudadanía, los requisitos para acceder a cada uno de ellos y la posibilidad real de su ejercicio. Para seguir con el derecho electoral, es bien patente que tras la extensión del sufragio a todos los varones mayores de edad, en 1890, continuó la farsa electoral que caracterizó el largo período de la Restauración a través del caciquismo, el encasillado, el embolado y otras pautas. Para no hablar de las elecciones actuales, fundadas en las técnicas publicitarias y con un significado más ritual y simbólico que verdaderamente político. Lo que indica, una vez más, que la posesión formal de un derecho está lejos de garantizar su efectivo ejercicio.

Algunos podrían entender que esta creciente, aunque lenta, extensión de los derechos ciudadanos al conjunto de la población supone, sin más, un proceso unidireccional acumulativo. Es esta la visión más general y repetida. Pero es falsa, o al menos peligrosamente unilateral: el tratamiento igual a todos los individuos definidos en cada momento como ciudadanos, reflejado en la máxima de «igualdad de todos ante la ley», es precisamente la concreción política del principio libera-burgués del individualismo y el monoculturalismo. Al ser *ciudadanía* y

*soberanía*, en frase de Nisbet, «*las hojas de la tijera política con que se cortaron las redes orgánicas, corporativas y comunitarias que estorbaban el ascenso y consolidación del sistema económico, social y político liberalburgués*», la conversión en ciudadanos de los súbditos de las Monarquías absolutas —unos ciudadanos con muy diferente posibilidad de acceso a los diversos derechos que teóricamente implicaba la ciudadanía—, sin tener en cuenta su pertenencia a colectivos étnicos o etnonacionales específicos, a un género concreto, y a una clase social determinada, supuso, de hecho, la negación de la existencia de colectivos intermedios entre el individuo y el Estado con intereses específicos, culturas propias y posiciones diferenciadas en la estructura de la sociedad. Esta negación etnocida, sexista y clasista ha sido ocultada durante los dos últimos siglos en las sociedades occidentales por el discurso de los estados presuntamente nacionales y presuntamente basados en la igualdad de todos ante la ley; es decir, por el discurso en torno a la ciudadanía. Esta, «*en cuanto estatuto de pertenencia, es formalmente universalizadora y proyecta su homogeneidad sobre la esfera pública, obviando así el problema de la igualdad en otras esferas. Con ello, ignora las fuentes comunitarias mediante las que los ciudadanos construyen su identidad y su motivación política*» (F. Colom, 1996: 71).

La política etnocida, de asimilación forzada, que es consustancial con el desarrollo del modelo de Estado-Nación en estados que son realmente plurinacionales en lo político y/o en lo cultural —y muy pocos no lo son en la época contemporánea— se ha enmascarado en el discurso supuestamente universalista de la igualdad de derechos ciudadanos y del derecho a la cultura. Las campañas de alfabetización, por ejemplo, han sido, de hecho, en la mayoría de los estados europeos y latinoamericanos, campañas de imposición coactiva de la lengua de la étnia-clase-género dominante política y socialmente. La castellanización forzada a través de funcionarios públicos en escuelas obligatorias en los países del estado español con lengua propia o en América Latina son buenos ejemplos de ello, aunque felizmente han sido insuficientes instrumentos de etnocidio lingüístico y cultural de los pueblos y etnonaciones minorizados. La fórmula jacobina de no reconocer ningún tipo de derechos colectivos, con la excusa del reconocimiento, las más de las veces sólo formal, de los derechos de los individuos, es un sofisma, ya que contempla a los seres humanos de forma no ya inaceptable sino



inexistente: como si fuéramos seres sólo biológicos, o mejor diríamos zoológicos, o únicamente «espirituales»; en cualquier caso, despojados de los atributos culturales fundamentales: la identidad étnica, la identidad de género y la identidad socioprofesional, mediante las cuales nos sentimos pertenecientes a colectivos estructurales intermedios entre el individuo y el estado, y a través de las cuales nos reconocemos precisamente como seres humanos. Como ha señalado Kymlicka: «*En los lugares de nacimiento de la teoría liberal (Inglaterra, Francia, Estados Unidos), los derechos de las minorías han sido a menudo ignorados, o tratados como meras curiosidades o anomalías... El pensamiento liberal sobre los derechos de las minorías se ha guiado demasiado a menudo por supuestos etnocéntricos, por generalizaciones de casos concretos o por la fusión de estrategias políticas contingentes con principios morales persistentes. Lo que está reflejado en la amplia gama de políticas que los Estados liberales han adoptado históricamente con respecto a los grupos étnicos y nacionales, una gama que abarca desde la asimilación forzosa, desde la conquista y la colonización, hasta el federalismo y el autogobierno*» (Kymlicka, 1996: 36).

#### LOS MOVIMIENTOS DE REAFIRMACIÓN ETNONACIONAL.

Actualmente, asistimos a un fuerte desarrollo de la conciencia nacional indígena en América Latina y otras partes del mundo. Tras siglos de resistencia, a veces activa, a veces silenciosa, y después del fracaso de las políticas de «modernización» auspiciadas por Occidente, gran número de pueblos (de etnonaciones) se han convertido ya, o están en trance de hacerlo, en «nuevos sujetos históricos» (Martín, 1999). A esto ha cooperado la evidencia del carácter excluyente para ellos de los estados-nación construidos tras la descolonización política, en los que nunca han sido otra cosa que ciudadanos de segunda categoría o víctimas de etnocidios o genocidios planificados. Como señala Rodolfo Stavenhagen (1997, 1999, 2000), el nuevo protagonismo de los pueblos-naciones indígenas del mundo parte del rechazo de estos tanto de las teorías liberal-burguesas de la modernización como de las recetas marxistas para la revolución social, por considerar a ambas –adecuadamente– como dos formas de colonialismo intelectual por parte de Occidente; dos formas ajenas a sus lógicas culturales propias. Los hilos conductores de los nuevos planteamientos

político-culturales y de las demandas económicas, sociales y políticas de estos pueblos pasan por la afirmación del derecho a la autodefinición –en contra del monopolio que sobre las definiciones étnicas y nacionales pretenden los estados-nación, supuestamente nacionales, herederos del colonialismo y de la lógica política occidental–, del derecho a la tierra y al territorio, del derecho a la identidad cultural, del derecho a una organización social y a unas normas jurídicas propias, y del derecho a la participación política, concretado este no sólo en una mayor representación en las instituciones estatales sino también en el derecho a la libre determinación a través de la autonomía y el autogobierno. Porque la concesión de la ciudadanía ha sido, casi siempre, para ellos el mecanismo central de opresión y de despojo de sus derechos, tanto colectivos como individuales.

No es casual, en este sentido, que la primera conferencia de prensa del movimiento indígena chiapaneco se diera en lengua tzotzil con traducción directa al inglés –utilización del idioma local y del idioma hoy planetario–, ni que dicho movimiento utilice profusamente internet y otros medios de comunicación de alcance global en su lucha. Ello es reflejo de la perspectiva *glocal* con que el movimiento ha planteado su lucha, que representa el inicio de una nueva época caracterizada por la descolonización intelectual y el rechazo de la lógica occidental que prescribe, como único método racional y científico, «pensar globalmente y actuar localmente», es decir, producir modelos universalmente aplicables. El movimiento chiapaneco, por el contrario, se caracteriza por aplicar justamente la lógica inversa: parte de los problemas, intereses y reivindicaciones «locales» y de la reafirmación de la identidad cultural y política propia –es decir, piensa en *local*– para actuar luego con instrumentos y conexiones tanto locales como globales.

Junto a esta eclosión de los pueblos amerindios y de otros continentes que fueron primero colonizados por Europa y más tarde oprimidos por los estados europeizantes herederos del colonialismo y construidos de espaldas a las realidades etnonacionales existentes en sus territorios, otros dos fenómenos evidencian que estamos en un mundo donde no existen ya, o apenas existen, espacios monoculturales. El primero de ellos es la emergencia, o reemergencia, en la propia Europa, de etnonaciones o pueblos sin estado y de minorías étnicas cuya existencia venía sido negada, silenciada o folklorizada por los estados supuestamente nacionales.



Y no me refiero solamente a los cambios habidos en lo que suele denominarse mapa político del este europeo: aparición de nuevos estados por segregación, pacífica unas veces, dramática otras, de estados anteriormente existentes, sino también a la creciente existencia e importancia política de las unidades subestatales, sobre todo de aquellas que corresponden a territorios en los que existen identidades nacionales, culturales y/o políticas, sean tradicionales o emergentes, que presionan por conseguir cuotas de autogobierno, influencia en las decisiones en el ámbito estatal y una posición favorable ante una futura Europa política que fuera construida sobre la base de los pueblos y no de los estados actualmente existentes. Me refiero a algunos *landers* en Alemania, a ciertas regiones en Italia, a las nacionalidades en el Estado Español, al reconocimiento del carácter binacional de Bélgica y a otros hechos similares que desmontan los discursos monoculturales y unitaristas acuñados en los últimos doscientos años a partir del modelo de estado-nación, tanto en su versión esencialista y reaccionaria como en su versión jacobina autodefinida como progresista.

#### MIGRACIONES, MULTICULTURALISMO Y CONSTRUCCIÓN DE EUROPA.

El segundo de los fenómenos que hace imposible no ya la realidad sino el propio discurso del monoculturalismo son las crecientes migraciones entre los países del Sur y de estos hacia el Norte, que ha producido y va a continuar produciendo la globalización. Ello tiene como consecuencia, en Europa, una acentuación del multiculturalismo étnico por la presencia de múltiples «otros» externos, de un número creciente de personas que no comparten los códigos y tradiciones culturales de la población mayoritaria y que no sólo sufren una situación de exclusión social y de precariedad y sobreexplotación en el trabajo sino que ni siquiera son sujetos de los derechos humanos básicos formalmente reconocidos como universales por los estados receptores, ya que su goce sólo se materializa en el marco de la *ciudadanía*. Como ha señalado repetidamente Javier de Lucas (1992, 1994, 1999) nuestra cultura jurídico-política hace una clara distinción entre *ser humano* y *ciudadano* y, por ello, el extranjero posee una condición jurídica de segunda clase que tiene su raíz en la vinculación entre *ciudadanía* y *nacionalidad*. Pero, como él mismo puntualiza, en nuestra realidad actual existe un gradiente

entre el ciudadano pleno y el extranjero total, ya que cabe distinguir entre el «extranjero cosmopolita», el «extranjero legalmente residente» —ahora desdoblado en residente con nacionalidad de un estado de la Unión Europea y de un estado exterior a esta—, «extranjero en situación irregular» y «extranjero clandestino» o no legalizado. Este último es hoy, por antonomasia, *el extranjero*, el excluido, el radicalmente «otro», respecto al cual se levantan no sólo las ideas y sentimientos xenófobos y racistas sino contra el cual se dirige la xenofobia y el racismo institucionalizados jurídicamente en leyes.

Siempre en las épocas de crisis, el poder ha tenido como una de sus reacciones recurrentes la de desviar la atención, y las potenciales iras populares, hacia algún colectivo construido y definido como «otro», al que se criminaliza o incluso sataniza, para hacerle responsable de las desgracias; o al menos frente al cual se intenta mantener un cierto grado de consenso social interno. Desde los procesos de brujería, los *pogroms* antijudíos o las acusaciones contra los jesuitas de regalar a los niños caramelos envenenados, hasta la conspiración judeo-masónica, el peligro «comunista» o la amenaza de las «sectas», han existido históricamente, y siguen existiendo hoy, diversos tipos de caza de brujas para que quienes ocupan los lugares menos favorables en la estructura social puedan sentirse integrados en el «nosotros» colectivo por contraste con una categoría de culpables, construida para ser arrojada al exterior o ser objeto de linchamiento. Para conseguir esto, es preciso construir conceptualmente esa categoría de «otros», que es lo que actualmente se está haciendo en todos los países de la UE, sobre todo tras Schengen y Tampere: la categoría no ya de extranjeros sino de «inmigrantes extracomunitarios», divididos a su vez en legales e ilegales (en realidad en legalizados e ilegalizados).

Conviene tener claro que son los estados, y no los pueblos, quienes construyen tales categorías. Como la llamada «soberanía nacional» alcanza cada vez menos a las cuestiones referidas al ámbito de la política económica, el poder de los estados es ejercido, cada vez más claramente, como mecanismo jurídico-político para facilitar el avance de la lógica del Mercado y para definir los límites de inclusión/exclusión social. Esto último con el objetivo de restringir a los ciudadanos, y sobre todo a los no-ciudadanos, las libertades y derechos que puedan obstaculizar aquella lógica, aunque se hallen universalmente reconocidos.



Hasta hace muy poco, fueron los *insumisos* los radicalmente «otros» internos: se les excluía de toda una serie de derechos por haber osado no reconocer al Absoluto Estado como sacro al que debíamos sacrificar, si no la vida –recordemos el «*Todo por la patria*»–, sí varios meses de ella. La desaparición de dicho delito y del servicio militar obligatorio es un fiel reflejo del declive del estado-nación como sacro y de su sustitución en la centralidad del ámbito sagrado por el Mercado. Pero en cuanto a sus funciones de control y represión, el estado continúa siendo protagonista, tanto con relación a sus propios ciudadanos como, por muchos más motivos, contra los no-ciudadanos, especialmente contra los integrantes de la nueva categoría de «inmigrantes extracomunitarios ilegales». Desde reenviarlos drogados a su lugar de origen o a no importa a qué lugar, hasta mantenerlos en las terribles tierras de nadie que circundan el muro de alambre que defiende la *europiedad* de Ceuta y Melilla o en los hangares de los aeropuertos de Lanzarote y Fuerteventura, el estado, en este caso el español, continúa desplegando su sacralidad en todo cuanto hace referencia al concepto de ciudadanía.

Como señala Sorman (1993: 78), «*el bárbaro es colectivamente visto como tanto más amenazador cuanto que cada vez sabemos menos quiénes somos nosotros*». En nuestra época y en los países de la UE, el paradigma del «otro», del extranjero *bárbaro*, es, sobre todo, el inmigrante extracomunitario africano: los *magrebíes* y *subsaharianos*. Por ello, en la crisis de identidad que es una de las dimensiones principales de la crisis civilizatoria actual de Occidente (Moreno, 1997b y 2000a), se alimenta la construcción de ese «otro» en contraste con el cual pueda reforzarse, de forma excluyente, la identidad colectiva de un «nosotros» europeo. Pasamos así de la construcción jurídica del «extracomunitario» a la visión de este, en el imaginario colectivo, como amenaza para la estabilidad no sólo del mercado de trabajo sino de la forma de vida y de la propia civilización del «nosotros».

Pese a todo, Europa es ya, y lo será cada vez más, en todos sus estados y países, un continente cada día más multicultural, más multiétnico, más multiconfesional. Y los estados europeos, los actuales mientras existan y los que puedan crearse en el futuro, serán también, cada vez más evidentemente, plurinacionales. El «dilema europeo», que diría Martiniello (1995) para lo que él llama la gestión de la diversidad, estriba en la paradoja entre ideales democráticos abstractos y prácticas discriminatorias contra los

«otros», tanto internos como, sobre todo, externos. Los dos modelos ideológico-teóricos de integración social construidos en Occidente han tenido efectos incluso nefastos cuando han sido aplicados en términos de políticas sociales. Las inspiradas en las ideas jacobinas de igualitarismo formal entre individuos desprovistos de identidad –entre aquellos que son definidos como *ciudadanos*– han supuesto, de hecho, una coacción asimilacionista en la cultura étnica del grupo que ocupa el poder del Estado, un ocultamiento del racismo institucional y cotidiano, y la reproducción ampliada de las desigualdades y discriminaciones étnicas. Mientras que aquellas que tenían como base un «multiculturalismo extremo», reflejado en la atención casi exclusiva a la etnización de lo social, pueden desembocar en una reificación de las diversas etnicidades, encasillando a los individuos en ghettos étnicos e impidiendo una adecuada integración social. Construir un «*universalismo no asimilacionista, una ciudadanía multicultural, una ciudadanía múltiple en la UE*» es el camino que Martiniello propone para la superación del dilema. Se concretaría en una apuesta doble: por una parte, ampliar el ámbito de las «identidades nacionales» en los estados, reconociendo la plurinacionalidad de estos y su multiculturalidad; y, por otra, estimular una «identidad europea» que no esté basada, como peligrosamente comienza a estarlo, en una visión esencialista y fundamentalista de la *cultura europea* en términos excluyentes para cuantos no estén en la línea de la tradición greco-latina-cristiana, como es el caso, precisamente, de los colectivos de inmigrantes magrebíes y subsaharianos.

Cualquier avance en el sentido que expresa Martiniello, para ser posible, requeriría que la ciudadanía tuviera que definirse en términos de colectivos etnonacionales subestatales –de nacionalidades con igualdad de derechos–, por una parte, y en términos de instancias supraestatales –como la Unión Europea–, por otra. Y ello, en el camino de la supresión de la propia categoría de *ciudadanía*, porque no debe ser esta la que atribuya a quien la posea la condición de ser sujeto de derechos, sino el simple hecho de pertenecer a la especie humana. El objetivo ha de ser que la ciudadanía no sea un pre-requisito para el goce de los Derechos Humanos sino que estos sean automáticamente adjudicados a todas las personas, sin distinción de etnia, sexo, clase social, confesionalidad u origen, y a todos los colectivos con la única limitación de respetar la libertad de sus componentes. Plantearse



este objetivo significa, en primer lugar, cuestionar la relación unívoca entre ciudadanía y nacionalidad, algo que es cada vez más posible por el declive y fragmentación de la llamada «soberanía nacional», como ya vimos. Y no plantearse este objetivo, sustituyéndolo por otros, sólo conducirá a cambios en los criterios de exclusión, sin avanzar hacia la eliminación de la exclusión misma. La insuficiencia que, desde diversas disciplinas, se viene señalando al discurso de la tolerancia, y la necesidad de poner en su lugar el respeto a las diferencias y la defensa del derecho a la libre expresión y desarrollo de las peculiaridades culturales —una posición que es equivalente a la defensa de la biodiversidad por parte de ecologistas y biólogos—, requiere la reivindicación de lo que Charles Taylor (1993) denominara «*la política del reconocimiento*», es decir, el paso de la mera tolerancia al respeto y valorización del derecho de todo ser humano a su cultura propia y al reconocimiento de los derechos colectivos tanto en su dimensión cultural como política.

Lamentablemente, en los últimos años, se ha desencadenado una verdadera ofensiva contra el multiculturalismo sobre la supuesta base de que existen culturas radicalmente incompatibles —sobre todo aquellas en las que el Islam es un componente importante— y de que el «pluralismo democrático» no puede darse en situaciones de multiculturalismo. Planteamientos como los de Huntington (1997) o Sartori (2001) y «estudios» panfletarios como el de Azurmendi sobre El Ejido (2001a; 2001b) —en el que se culpabiliza a los propios inmigrantes de su situación deplorable acusándoles de construir voluntariamente su propia indignidad— legitiman el racismo institucional, impulsan la histeria xenófoba y justifican la intolerancia.

#### EL HORIZONTE DE LA INTERCULTURALIDAD.

Sólo sobre la base del reconocimiento de la igualdad entre las culturas, con el único marco de los Derechos Humanos individuales y colectivos, y no sobre la hegemonía de la cultura de la sociedad receptora en cuanto pueda «molestar» a los *autóctonos*, será posible avanzar hacia el establecimiento del espacio de negociación intercultural imprescindible para entablar un diálogo verdadero entre culturas en el que se contemplen los datos y problemas no sólo en los términos en que son percibidos desde la visión y los marcos teórico-ideológicos de una de ellas, la occidental, por más

que esta trate de presentarse como única universal y científica, sino en los propios términos, concepciones y valoraciones de cada colectivo. El objetivo mediato sería el establecimiento de un cuadro común de referencia metacultural, en el que tengan cabida los conceptos, estrategias, identificación de problemas, valores y formas de negociación de cada parte. La interculturalidad sería, así, no una actitud, como defienden algunos, o una forma más de multiculturalismo, como afirman otros ambiguamente, sino un horizonte de diálogo. Como señala Raimon Panikkar, la interculturalidad no es posible dentro de un marco en el que los valores sean monoculturales, ya que entonces las culturas no dominantes quedan reducidas a folklore. Requiere, por el contrario, el reconocimiento del pluralismo cultural como condición fundamental de la especie humana y el convencimiento de que ninguna cultura es un absoluto sino una posibilidad constitutivamente abierta a la relación por otras culturas. La extensión compulsiva de la cultura occidental como parte del avance de la globalización, ha creado problemas que son comunes en todo el planeta —desequilibrio ecológico, rompimiento del tejido económico y social, desigualdades, pobreza, guerras tecnológicas, monopolios en los *mass-media*...— pero esto no significa que para resolverlos las soluciones sean necesariamente únicas. Porque no existen lenguaje ni soluciones transculturales (Panikkar, 1997: 21–22).

En el mismo sentido, yo subrayaría que los pueblos tienen sus propios caminos, construidos sobre la base de sus identidades histórico-culturales: de lo que se trataría es, en cada uno de ellos, de «pensar localmente sobre la base de conocer las realidades globales y locales, y actuar con mecanismos tanto globales como locales». Es esta posición la que entiendo coherente con las dos dinámicas que rigen el actual proceso de mundialización, y que he venido señalando: la dinámica de la globalización y la dinámica de la reafirmación identitaria o localización. Cualquier análisis o planteamiento bien intencionado del tema de los Derechos Humanos y de la ciudadanía que no tenga esto en cuenta, no sería otra cosa que un juego académico o un ejercicio de política-ficción. Para decirlo más claramente: los estados actuales, cimentados en el discurso del modelo de estado-nación, no deben ser los marcos únicos, hoy, en la definición y establecimiento de la ciudadanía y de los derechos que hasta ahora esta conlleva. No se trata, pues, simplemente de «extender la ciudadanía» por parte de cada estado



a quienes vivan y trabajen en su territorio, al modo como hace un siglo se extendió a los varones no contribuyentes y mucho después a las mujeres. El contexto no es el mismo y la cuestión no es sólo de reconocimiento pleno de los derechos individuales sino, también, del reconocimiento de la existencia de derechos colectivos, algo a lo que se resisten con fuerza tanto los neoliberales como los jacobinos *progresistas*. No se trata únicamente de eliminar la discriminación y exclusión sociales contra los individuos pertenecientes a colectivos minorizados, sino de reconocer sus derechos en una doble dimensión: como individuos y como pertenecientes a colectivos con identidad diferenciada. Derechos colectivos, estos últimos, que deben incluir la dimensión política y no sólo la «cultural».

En cualquier caso, a escala universal el horizonte de diálogo que significa y requiere la interculturalidad no será posible mientras el Estado, Dios, la Historia y el Mercado no sean secularizados, es decir desacralizados. En tanto alguno de ellos, o varios de ellos a la vez, sigan siendo Absolutos Sociales, a nivel societario no será posible el marco de negociación intercultural al que antes se hacía referencia, porque las respectivas lógicas y códigos valorativos y normativos de cada uno tenderán a imponerse como los únicos adecuados. En lo que respecta concretamente a la sociedad occidental, en tanto el Mercado siga siendo el Absoluto, el sacro central, no será posible la igualdad de derechos y el respeto a la identidad cultural de quienes pertenezcan a colectivos excluidos de él, porque estos son los radicalmente «otros». Como tampoco será posible para quienes estén excluidos por el sacro Estado mediante la utilización excluyente de la nacionalidad y la ciudadanía.

Blas Infante, el histórico ideólogo del nacionalismo andaluz, asesinado en agosto de 1936, reivindicaba una «Andalucía donde nunca haya extranjeros». Contrariamente a lo que esta frase significaría en boca de Sabino Arana o de algunos de sus actuales epígonos, o como arma de limpieza étnica en manos de los hacedores de las diversas «Leyes de Extranjería», el *padre* del andalucismo se refería a un país cuyas bases culturales y cuyas normas jurídicas —cuando pudiera constituirse el «Estado Libre» que él pretendía— no distinguieran entre autóctonos y foráneos, entre ciudadanos y no-ciudadanos. Por eso defendía los derechos culturales y políticos del pueblo andaluz desde la desconfianza hacia términos como *nación* y *nacionalista*. Señalaba Infante (1931) que el propio uso del término *nación* supone, la mayoría de las veces,

«un mero pretexto o justificación del Estado», una excusa para que este, al que define como «instrumento de opresión», realice «salvajes exclusiones». Es para tratar de impedir estas exclusiones por lo que defendía lo que él llamó «principio de las culturas» —al que daba una base antropológica y un contenido reivindicativo concretado en el lema «a cada cultura, un pueblo»— contraponiéndolo al «principio europeo de las nacionalidades», que era el hegemónico en el pensamiento político de su época (Moreno, 1995c). Es sobre la base de la oposición a toda exclusión, que señala como el valor central de la cultura andaluza, por lo que afirma que su nacionalismo es «un nacionalismo internacionalista, universalista, lo contrario de todos aquellos nacionalismos inspirados por el Principio Europeo de las Nacionalidades. Se trata de una paradoja: los nacionalistas andaluces venimos a defender un nacionalismo antinacionalista... no exclusivista... no proteccionista en lo económico... en cuyo Estatuto habría de leerse: en Andalucía no hay extranjeros» (Infante: 1931).

#### LOS SUCEOS RACISTAS DE EL EJIDO Y LA OFENSIVA CONTRA EL MULTICULTURALISMO.

Tras los sucesos racista de El Ejido de febrero de 2000, que sólo sorprendieron a los autistas por interés y a quienes no estaban —ni están— dispuestos a contemplar la realidad tal cual esta es, la atención internacional, sobre todo europea, se centró en el Poniente Almeriense, la comarca andaluza que desde las instancias oficiales, políticas y económicas, se pone como ejemplo de «desarrollo». Varias publicaciones, aparecidas antes y después de emerger el conflicto —varias de ellas firmadas por antropólogos andaluces y de fuera de Andalucía, e incluso por el Foro Cívico Europeo—, analizaron con bastante exactitud la situación que estaba en la base de este (Martín, Castaño y Rodríguez, 1999; Castaño, 2000; Foro Cívico Europeo, 2000; Martínez Veiga, 2001; Checa (dir.), 2001). Todos ellos venían a coincidir en el carácter social y ecológicamente insostenible del modelo de supuesto desarrollo de la comarca, incidiendo en las inhumanas condiciones de trabajo y, aún más, de vida de los inmigrantes, muchos de ellos *sin papeles*, que forman hoy el grueso de la fuerza laboral en la zona. A modo de respuesta, en otoño de 2001, vio la luz un nuevo libro, *Estampas de El Ejido*, firmado por un profesor de Antropología de la Universidad del País Vasco, Mikel Azurmendi, en el que se venía a decir que los



incidentes no fueron para tanto y que habían sido artificialmente hinchados por antropólogos, periodistas y competidores económicos de los agricultores almerienses. Poco menos que se trataba de una conspiración para desprestigiar a estos y favorecer a la competencia. El libro, preparado y escrito en muy pocos meses —contrariamente al método antropológico que prescribe un más dilatado periodo de trabajo de campo antes de elaborar una monografía de caso— es una loa casi épica a los *emprendedores* responsables del éxito de la «nueva agricultura» y una acusación a los inmigrantes, sobre todo magrebíes, de ser los culpables de la propia situación que dicen padecer. Un artículo en la revista mensual *Claves de Razón Práctica*, poco tiempo después (Azurmendi, 2001b), venía a corroborar, sintetizándolos, los argumentos del libro. A las pocas semanas, Azurmendi era nombrado lugarteniente del máximo responsable de la política española sobre la inmigración, Fernández Miranda, y en varias declaraciones y artículos de prensa no sólo se ratificó en sus planteamientos sino que lo hizo de manera provocadora, descalificando frontalmente el multiculturalismo y haciendo surgir numerosas protestas, incluso parlamentarias.

Aunque a algunos pudiera sorprender, fue el diario *El País*, el que quizá más profusamente había acogido en sus páginas artículos de Azurmendi y comentarios, si no laudatorios sí ambivalentes, que hacían propaganda de su libro. Por ello envié a su «responsable de opinión», Joaquín Estefanía, un artículo, como antropólogo y actual presidente de la Federación de Asociaciones de Antropología, donde criticaba frontalmente, en sus vertientes profesional y política, las posiciones del «colega». Tras varios días de silencio, el artículo me fue devuelto, con una amable nota del propio Estefanía comunicándome que no se publicaría porque, tras la aparición de una colaboración de Juan Goytisolo sobre el tema, el periódico «daba por cerrada la polémica». En las semanas siguientes, no obstante, Azurmendi volvió a tenerlo por dos veces de nuevo a su disposición sus páginas *respetables*. Considero que mi texto no publicado continúa teniendo vigencia y puede complementar adecuadamente los planteamientos desarrollados en el capítulo. Decía lo siguiente:

La reciente designación de Mikel Azurmendi como presidente del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes ha sido debida, sin duda alguna, a las posiciones defendidas en su reciente

libro *Estampas de El Ejido*. El punto de vista de éste es el de la mayoría de los agricultores autóctonos y de las autoridades municipales locales; una visión centrada en la exaltación de la productividad y la competitividad y en la defensa del margen de beneficios sin tener en cuenta los «efectos colaterales» sociales y ecológicos. Las declaraciones del designado, y del propio presidente Aznar en el mismo sentido, en la presentación de la Fundación del PP que él mismo ha definido como la *fábrica de ideas* del partido, son buenas pruebas de la acentuación de la ofensiva contra el multiculturalismo, como contra todo lo que no responda a la visión uniformista, en lo cultural, e integrista, en lo político, que se nos pretende imponer desde los círculos del poder.

Desde la perspectiva del «Santiago y cierra España», dos son los obstáculos principales para avanzar en el objetivo imposible de una sociedad homogénea, cultural e ideológicamente, en la que el pluralismo político no suponga otra cosa que pequeños matices, más estéticos que éticos, del pensamiento único: la existencia de nacionalidades y pueblos en el Estado —reconocida en la Constitución y en los Estatutos de Autonomía con carácter de Leyes Orgánicas—, y el creciente multiculturalismo que conlleva la inmigración. No debería ser, pues, sorprendente que aquellos que demuestran una especial beligerancia, de pensamiento y acción, contra todo cuanto implican estas dos realidades sean ampliamente publicitados en muchos medios de comunicación y premiados con cargos importantes, estén o no remunerados monetariamente. Y ello, con independencia de sus antiguas trayectorias políticas. Que Azurmendi sea un antiguo miembro de ETA, como que Enrique Mújica lo fuera del PSOE o la ministra Del Castillo de la organización comunista *Bandera Roja*, no sólo no ha constituido un obstáculo para sus respectivos nombramientos, sino que los ha favorecido, porque los cambios ideológicos radicales garantizan una especial fidelidad a las nuevas doctrinas y a sus jefes por parte de los neófitos y porque estos ofrecen un *pedigrí* políticamente correcto: haber sido (o parecido ser) revolucionarios a los veinte años y ser conservadores desde los cuarenta.

No acostumbro a escribir ni una línea sobre personajes con esta nada rara trayectoria, salvo cuando, para recorrerla, infringen derechos humanos fundamentales o violan normas deontológicas profesionales de forma inaceptable. Y esto último es lo que ocurre con Mikel Azurmendi. Éste tiene, como cualquier persona, perfecto



derecho a exponer sus ideas en cuantos periódicos, revistas o libros tenga oportunidad de hacerlo, aún si esas ideas van encaminadas a justificar las desigualdades sociales y a legitimar situaciones de barbarie, incluso rozando la apología del racismo. Todo sea por la libertad de expresión, aunque él verá a qué críticas o querellas se arriesga. Pero, en su calidad de antropólogo, no es aceptable, desde la ética de la disciplina, que haya escrito lo que ha escrito, por mucho que haya podido caer en algún «síndrome de Estocolmo» —como sugería Ludolfo Paramio al hacer la recesión de su libro en *Babelia*— durante su reciente estancia de pocos meses en el Poniente almeriense. Porque la Antropología, como cualquier otra ciencia social, tiene sus reglas y no puede (no debe) ser utilizada —va contra su propia naturaleza— para, en un contexto social conflictivo, absolver de toda culpa a los verdugos y criminalizar a las víctimas que no tienen voz ni derechos.

Acusar a los inmigrantes magrebíes de «autodegradar su dignidad personal», y adjudicarles, por ello, la principal responsabilidad en el deterioro de la convivencia en El Ejido; afirmar que allí se produjeron «a escala ampliada» violaciones, comportamientos pederastas, asesinatos y robos por parte de los inmigrantes que fueron la causa de las «algaradas callejeras» del 2000; defender que éstas no tuvieron base racista alguna, porque, si la hubieran tenido, «el repentino desastre podía haber tomado otras formas diferentes, seguramente mucho peores» (!); y acusar a periodistas, antropólogos, sociólogos, trabajadores sociales, profesionales del Derecho, ONGs de ayuda al inmigrante, y hasta al Defensor del Pueblo Andaluz, de poco menos que de haber inventado aquellos sucesos, en una especie de conspiración contra el «milagro» de la nueva agricultura almeriense, es demasiado en alguien que da clases de Antropología en una universidad. Cuando la ceguera ideológica —u otras causas menos inconscientes— impide realizar una investigación que cubra los mínimos necesarios de cientificidad que se exigen dentro de una profesión, y cuando, sobre todo, se conculca la ética profesional utilizando aquella como altavoz para difundir ideas acientíficas, socialmente peligrosas y al servicio de los poderes dominantes, como las que Azurmendi divulga, habría que pedir, al menos, que ni en libros ni en artículos de prensa, se firme como profesional, en este caso como antropólogo.

Si, como dice Azurmendi, la preocupación de todos debe ser cómo convertir al inmigrante en ciudadano, el camino no es el

etnocida que él propone de «*disolver las etnias*», ni el de oponerse a toda discriminación positiva, aceptando de hecho todas las discriminaciones realmente existentes y planteando, por ejemplo, que «*la integración únicamente podrá iniciarse si el inmigrante alquila una casa como el resto de españoles*» (!), sino el que plantea, desde ya, un cambio en su estatus jurídico, reconociéndole, tanto en el ámbito individual como para sus diversos colectivos, el derecho a tener todos los derechos, como viene señalando, entre otros, el profesor Javier de Lucas. Pero esto supondría avanzar en la dirección contraria a la nueva *cruzada*, ya en marcha, contra el multiculturalismo y contra toda intervención reequilibradora de las desigualdades por parte de las Administraciones públicas.

En el tema de la inmigración, parece que Azurmendi va a convertirse en el ideólogo de Aznar, a la manera, salvando las distancias, que Giovanni Sartori —otro *progresista*— lo es de Berlusconi. Con la agravante de su obsesión por realizar cada día una limpieza de sangre ideológica que le lleva al paroxismo de negar el derecho a la existencia de cualquier colectivo. En todo caso, al PP va a servirle, al menos por un tiempo, para engrosar su escasa nómina de lo que antes eran llamados «*intelectuales orgánicos*». Una nómina que hasta hace poco venía encabezando Norma Duval.



## CAPÍTULO 9. LA IDENTIDAD ANDALUZA EN LA GLOCALIZACIÓN

GLOBALIZACIÓN: LA VIOLENCIA SAGRADA DEL MERCADO.

Como se deduce de lo que hasta aquí llevamos escrito, el principal reto al que se enfrenta hoy Andalucía, como todos los pueblos que poseen una identidad específica conformada en un proceso histórico de muchos siglos, es situarse adecuadamente en un mundo definido por la interacción entre las dos dinámicas, complementarias y opuestas, que caracterizan la *glocalización*: la globalización y la reafirmación identitaria o localización.

Los publicistas del *pensamiento único* y del *fin de la Historia* insisten en que nuestro mundo actual puede ser caracterizado, sin más, como la «era de la globalización». Si esto fuera cierto, el proceso de mundialización —que tiene sus raíces en el siglo XV, y cuyo avance ha supuesto un espectacular aumento de la interdependencia asimétrica entre pueblos y territorios— equivaldría a proceso de globalización. Pero esta afirmación, lejos de responder a un análisis adecuado del proceso histórico y de las realidades actuales, refleja una visión deformada, y deformante, de esta misma realidad y constituye, en palabras del sociólogo francés Alain Touraine, la «ideología del neoliberalismo».

Sin duda, la globalización es la dinámica hegemónica de nuestro tiempo, que tiende a dominar con su lógica social y con su sistema



de valores todas las dimensiones y aspectos de la existencia humana. Esta lógica, la del Mercado, se ha constituido en el Absoluto Social dominante, en el verdadero *sacro* de nuestros días. Y, como tal, tiende a subsumirlo todo, a globalizar bajo sus «leyes» todos los aspectos de la vida colectiva e individual.

La pretensión de globalización no es nueva en la historia. Como ya hemos señalado, desde el ámbito de la Religión, tanto el cristianismo, en sus diversas iglesias, como el islamismo tuvieron —y siguen teniendo en sus versiones fundamentalistas— vocación universal, globalizadora. Y en el ámbito de la política, el modelo de estado—nación a través del cual el Estado acrecentó su sacralidad en los dos últimos siglos no sólo pretendió sino que consiguió una verdadera globalización, al imponerse en todos los territorios del planeta por encima de las realidades identitarias, culturales e incluso geográficas. Hasta el último centímetro cuadrado de la tierra firme del planeta, y hasta el último ser humano tenían que pertenecer, y pertenecen, a un estado—nación (o supuesto estado—nación). La globalización actual, que se intenta presentar como la primera de la Historia y como la única, e inevitable, dinámica de nuestro tiempo, es la globalización del Mercado. Como ya hemos desarrollado, sus pretensiones principales son dos. Por una parte, que todas las relaciones humanas, de cualquier tipo, se realicen según las «reglas del Mercado», que no consisten en otra cosa que actuar mediante un cálculo de rentabilidad en el cual casi no existe más criterio que la obtención del mayor beneficio en el menor tiempo, no importa a qué costes ni con qué consecuencias. Y, por otra, que sean eliminados todos los obstáculos para que dicho «libre» funcionamiento pueda darse a nivel planetario en un único mercado.

Lo anterior significa, por una parte, que no sólo ciertos aspectos y actividades de la vida social, los entendidos como económicos, se mercantilizan —lo que no es una realidad nueva, sino existente desde los comienzos del capitalismo en el ámbito de la producción y circulación de bienes—, sino que las otras dimensiones de la vida social percibidas como «no económicas» respondan también a la lógica y las «leyes» del mercado. El avance de esta dinámica tiene como resultado la pretensión de que cualquier tipo de relación interpersonal deje de ser *humana* para convertirse en mercantil. Así, asistimos a una clara mercantilización de lo simbólico, a una producción cultural impulsada no por sus valores de uso, sino por su valor de cambio en el mercado. Se habla cada vez más de «*capital*

*simbólico*» para referirse al patrimonio cultural de un colectivo; al igual que desde hace ya tiempo se viene denominando «*capital humano*» a las personas. Sustituciones muy expresivas ambas de la desvalorización de los seres humanos en cuanto tales, al ser considerados solamente por referencia a su valor en el mercado, y de las producciones culturales en cuanto a que se consideran en relación también con su capacidad para ser invertidas en el mercado.

Junto a este intento de globalizar bajo la lógica mercantil todas las relaciones sociales y todas las producciones culturales, está también el intento de globalización territorial, mediante la imposición de la falsa idea de que nuestro mundo, que es ya efectivamente uno, debido a la interdependencia desigualitaria que ha resultado del proceso de dominación europea, y luego euro—norteamericana, sobre otros continentes, debe ser también una única sociedad de mercado con una única cultura que responda sin contradicciones a la lógica de este. La pretensión cobra consistencia, sobre todo gracias a las innovaciones en las comunicaciones, que hacen que las informaciones y tomas de decisión puedan producirse en tiempo real —es decir, prácticamente a la vez que están ocurriendo los fenómenos que interesan— y llegar a cualquier lugar del planeta... siempre que se tenga las posibilidades tecnológicas y el poder para hacerlo.

Ambos tipos de globalización —de las diversas dimensiones de la vida social y de los países y territorios— avanzan de forma imbricada y tienen como base la globalización de los capitales y sus mercados. Como ya señalamos en los primeros capítulos, los capitales *fusionados* se reproducen cada vez más autónomamente de la producción y circulación de bienes y servicios, y por tanto de la explotación directa de los seres humanos, mediante operaciones especulativas que son exclusivamente financieras. Están, pues, cada vez más desterritorializados, son más independientes de cualquier instancia de control político y circulan libremente invadiendo territorios y sectores, destruyendo tejidos económicos, formas de vida y relaciones humanas que son «ineficientes» desde la lógica mercantil que mide la eficiencia exclusivamente en términos de maximización de la rentabilidad sin tener en cuenta las consecuencias económicas, culturales, ecológicas, sociales y culturales.

Pero si en la globalización los capitales, los titulares de este y las tomas de decisiones están cada vez más desterritorializados, no así sus efectos. Nunca como ahora las desigualdades han sido mayores —a



pesar de que en el discurso neoliberal *todos* podemos aprovechar las «oportunidades» que la globalización nos ofrece— y nunca los desequilibrios territoriales han supuesto tan grandes abismos. Esto es una realidad a escala mundial que contraponen entre sí grandes regiones del mundo, unos países a otros, no sólo en cuanto a su renta *per capita* o a la posibilidad de acceder a las «nuevas tecnologías» sino también en cuanto a la duración media de la vida o a la posibilidad de que un recién nacido subsista durante el primer año de existencia. Continentes enteros como África y buena parte de Asia y América Latina están hoy excluidos del sistema mundial para cuanto no sea el expolio salvaje de sus riquezas mineras y madereras. Pero esta re-territorialización no es algo que se dé únicamente a gran escala. Dentro de cada estado, de cada país, de cada ciudad se territorializa y sectorializa el bienestar, la pobreza, la precariedad y la marginación. Nunca como en nuestros días las desigualdades sociales han tenido una tan directa lectura en el territorio, a pesar de que muchos integrados en el sistema, incluyendo no pocos de quienes lo critican, han sido convencidos de que la verdadera realidad es la desterritorializada de la pantalla de internet.

#### LA LOCALIZACIÓN: EL PODER DE LAS IDENTIDADES.

Si fuera cierto que la globalización, y su supuesta consecuencia de desterritorialización generalizada, fuera la única dinámica existente en nuestro mundo contemporáneo, y fuera un fenómeno exterior a la acción humana, inevitable como lo son un terremoto, un huracán o una tormenta —y esto es lo que defienden incluso algunos que se proclaman socialdemócratas—, la única opción para quienes no tenemos un lugar en el selecto *bulldózer* de los globalizadores, es decir, la gran mayoría de los seres humanos no sólo en los países del Sur sino también en nuestro Norte, sería adaptarnos a ella, bien activamente, convirtiéndonos en agresivos *emprendedores* con el imposible objetivo de entrar en la cabina si somos los más competitivos, bien pasivamente, sin oponer resistencia y refugiándonos en nuestra vida privada o en un escepticismo cínico y desesperanzado; lo que no dejaría de ser sino una falsa huida, un puro espejismo, ya que lo que entendemos como «vida privada» también está atravesada, cada día más, por la lógica mercantil. Tanto en uno como en otro caso —y para realizar una u otra opción la mayoría de las personas no son libres— lo que subyace es el *pensamiento cero* (Todd, 1999): la ideología del globalismo.

Sin embargo, en contra de la pretendida inevitabilidad de una única sociedad mundial con un único modelo económico, social, político y cultural regido por la lógica del Mercado, en la actual fase del proceso de mundialización no es la globalización la única dinámica existente. Nuestro tiempo, además de ser, para muchos, la «era de la globalización», es también la era del «poder de las identidades», como ha señalado certeramente, entre otros, Castells (1998). Y ello responde a la estructura misma de la fase de la mundialización en la que nos encontramos (Moreno, 1999a; 1999b), donde la destrucción de las reglas para facilitar el avance de la globalización y el vaciamiento de las instituciones que protegían, al menos hasta cierto punto, a los más débiles —sobre todo en los llamados Estados del Bienestar—, para convertirse en mercados la salud, la vivienda, la educación e incluso la seguridad ciudadana, está produciendo terribles desigualdades y excluyendo del propio sistema a cuantos pueblos, países y sectores sociales no sean competitivos en algún tipo de mercado.

Si queremos oponernos a los efectos desvertebradores y etnocidas de la globalización y avanzar hacia la universalización —que no globalización, porque ello significaría mercantilización— de los Derechos Humanos, de la justicia y la interculturalidad, hemos de situarnos en la dinámica opuesta a la globalización: en la dinámica de la reafirmación identitaria de los colectivos humanos —en la llamada localización— en una triple dimensión: histórica, cultural y política.

En este nuestro presente, caracterizado, pues, no por la globalización sino por la *glocalización* —imbricación y oposición entre dinámica de la globalización y dinámica identitaria— y refiriéndonos ahora concretamente a los pueblos, sólo los que posean conciencia de identidad histórica y de identidad cultural y afirmen su identidad política podrán aspirar a existir en el futuro. Sólo ellos podrán aspirar a hacerse un lugar en el «sistema en red», constituido por poderes y contrapoderes económicos, políticos, jurídicos, simbólicos y comunicacionales, que es el horizonte alternativo al totalitario y *orwelliano* que habrán de sufrir las generaciones futuras si la lógica de la globalización logra imponerse totalmente. Sólo los *pueblos*, es decir, las *naciones culturales* —y para que sea adecuado este concepto ha de haber identidad histórica, identidad cultural y territorio simbólicamente percibido como propio— que tengan voluntad de ser también *naciones políticas* —es decir, de dotarse de instituciones con poder de decisión para plantear



y desarrollar un proyecto colectivo— podrán evitar su desaparición, engullidos por la marea globalizadora y sus efectos de dependencia económica, subalternidad política y desidentificación cultural.

En el caso concreto de Andalucía, que posee una indudable identidad histórica y cultural, es necesario reafirmar y hacer conscientes ambas, a la vez que avanzar en la dimensión de la identidad política, lo que conlleva conquistar mayor protagonismo tanto en el Estado Español como en la Unión Europea. Este afirmarse como nación política no significa necesariamente reivindicar la formación de un estado propio —que si respondiera al modelo de estado—nación repetiría los problemas de los estados actualmente existentes, en una época de crisis del modelo y de vaciamiento y fragmentación de la *soberanía*—, pero sí profundizar en la construcción de un poder autónomo, resultado de la participación política activa de una mayoría de andaluces, que sea capaz de conseguir que Andalucía como comunidad humana —como pueblo— tenga voz propia para defender sus intereses en todas las instancias donde se decidan cuestiones que nos afecten, evitando así ser excluidos y homogeneizados.

Tal como señalamos en el capítulo primero, no existe hoy en el mundo, en ningún país, *soberanía nacional* tal como ésta fue entendida hasta ahora. En primer lugar, por el vaciamiento de contenido de las instituciones políticas, al haber transferido los agentes activos en estas, los partidos políticos, a las instancias económicas supraestatales de la globalización el poder de decidir sobre las economías y de imponer las reglas del Mercado incluso a los bienes hasta ahora considerados no apropiables (el medio ambiente, la salud, la vivienda, la educación, la seguridad...) Y en segundo, porque las capacidades que aún restan en dichas instituciones se encuentran actualmente repartidas, o compartidas, entre los niveles estatal, supraestatal y «locales». Es desde estos últimos, que para nosotros se concretan en los ámbitos municipal, comarcal y nacionalitario andaluz, desde donde puede ser posible, aunque no fácil, plantearnos el necesario rescate de la política, es decir, la creciente ocupación por parte de los ciudadanos de los espacios de decisión sobre los asuntos colectivos mediante la puesta en marcha de nuevos cauces y fórmulas democráticas que vayan sustituyendo al obsoleto sistema actual de partidos, condicionando estrechamente a estos mientras sigan monopolizando las instituciones. En los «universos sociales locales» y a nivel

nacionalitario, de países con identidad histórica y cultural y con un concreto papel en la división territorial del trabajo, es donde puede hacerse posible lo que no tiene viabilidad alguna a escala de los estados (de los supuestos estados—nación): la activación de la conciencia comunitaria, la puesta en marcha de iniciativas de participación por un creciente número de ciudadanos que rechacen su papel de consumidores pasivos y decidan actuar como tales. Una identidad estructural común —para nada equivalente a una supuesta identidad «primigenia»—, unos referentes culturales compartidos y una escala inteligible de relaciones sociales dibujan el marco y constituyen los pre—requisitos necesarios para intentar esta reconquista de la política sin la cual no hay posibilidades de detener la fuerza destructiva de la globalización. Lo que significa que son los *pueblos*, en nuestro caso el andaluz, y sus sociedades locales —sus comarcas, ciudades y pueblos—, organizados en colectivos diversos: sectoriales, temáticos, reivindicativos de derechos, culturales..., los agentes emergentes de la resistencia y de la construcción de proyectos alternativos. Será necesario guardarse de no caer en el riesgo de perseguir el fantasma de una soberanía nacional que ya no existe, pero ello no significa rehusar a conseguir buena parte de esta para luego compartirla con otros niveles políticos y otros pueblos. Es una evidencia que las experiencias comunitarias de participación se están dando precisamente en los niveles que estoy señalando: el *presupuesto participativo* en la ciudad de Porto Alegre, los *bancos populares* en algunas sociedades locales de la India, el movimiento chiapaneco...

Sólo reconquistando como pueblo Andalucía el espacio de la política, basándose en su reconquista en los pueblos y ciudades andaluces, será posible oponernos a la mercantilización de todos nuestros bienes materiales e intangibles, económicos y culturales. Por ello es hoy más necesario que nunca la activación de la conciencia política de pueblo: de comunidad humana con una historia y una cultura cuya lógica es incompatible con la lógica de la globalización, y con unos intereses colectivos que sólo es posible defender si nos organizamos por nosotros mismos, fuera de los canales supuestamente representativos —partidos y sindicatos tradicionales— que bloquean la participación y la suplantán.

Entiendo que no existe más fórmula que esta, por difícil concreción que tenga, para tratar de emerger de la periferia y de la subalternidad actuales. La «delegación» de la defensa de estos



intereses en las instituciones del supuesto estado-nación español equivale al suicidio político y a la desidentificación cultural de Andalucía por un doble motivo: el primero, porque no existe un nivel comunitario español, un espacio societario con referentes e intereses territoriales comunes; el segundo, porque el nivel estatal es hoy —no sólo en el estado español— el nivel gerencial de las decisiones de los poderes que gobiernan la globalización (FMI, BM, OMC, BCE), por lo que es ilusorio creer que desde él puede actuarse en contra de ellos, entre otras cosas porque el sistema de partidos, con sus «acuerdos de estado», no lo permitiría. En estas coordenadas, y aunque no podamos ignorar la cuestión, el problema principal no es la definición jurídica de las instancias del necesario poder del pueblo andaluz y de sus relaciones con el actual estado español, sino la construcción «desde abajo», desde la tradicionalmente denominada *sociedad civil*, de instancias de protagonismo político y cultural cotidianos. Porque no existe hoy otra forma de garantizar la pervivencia de un pueblo que afirmando y desarrollando la triple dimensión de la identidad: histórica, cultural y política.

Contrariamente a esta visión, el *globalismo*, como ideología de la globalización, pretende convencernos de que la desterritorialización es un hecho real, o en todo caso inevitable. Esto no es cierto, porque si los capitales y las decisiones sobre su actuación en los mercados financieros sí están desterritorializados, no lo están sus efectos. Los problemas de desigualdad no sólo continúan teniendo sino que han acentuando su carácter fuertemente territorializado y sectorializado, tanto a escala planetaria como dentro de cada estado, país y sociedad concretos. Un niño que nace en Andalucía continúa hoy teniendo muchas más posibilidades de ser un parado cuando llegue a adulto que si nace en Cataluña. Y mucho más larga esperanza de vida que si nace en Camerún. Y es evidente en todas partes la feminización de la pobreza y del desempleo. A la categoría de los supuestos «ciudadanos del mundo» sólo pueden pertenecer realmente quienes forman parte, o están al servicio, de esa pequeña minoría directamente conectada con los poderes globalizados, con el mercado informacional o con las redes del crimen organizado. Para todos los demás seres humanos, esa categoría, si es que existe, es una categoría imposible, un espejismo alienante que impide ver la verdadera dimensión de los problemas y paraliza la acción para resolverlos, ya que no tiene en cuenta las identidades estructurales —es decir, ignora que todo ser humano es hombre o mujer; andaluz, catalán, inglés o maya; trabajador

agrícola, maestra o director de banco—, desactiva la memoria y la conciencia de los pueblos y debilita, por ello, el poder de la identidad. Que es el único poder con el que cuentan los débiles, los dominados, los excluidos, para solidarizarse, resistir y desplegar sus proyectos alternativos a la globalización hegemónica.

#### GLOBALISMO, DISCURSO DE LA MODERNIZACIÓN E IDENTIDAD ANDALUZA.

A pesar de sus limitaciones e insuficiencias, el Estatuto de Autonomía de Andalucía aprobado en octubre de 1981 parte del reconocimiento de la *identidad histórica* de Andalucía y de sus derechos como *nacionalidad* (artículo 1º.1.) y refiere repetidamente a la existencia de un *pueblo andaluz* (artículos 8º.3; 12º.3.2º; 12º.3.4º; 12º.3.5º; 19º.2; y 25º.1). En su artículo 12, establece como «uno de los objetivos básicos hacia los que ha de ejercer sus poderes la Comunidad Autónoma» el de «afianzar la conciencia de identidad andaluza, a través de la investigación, difusión y conocimiento de los valores históricos, culturales y lingüísticos del pueblo andaluz en toda su riqueza y variedad».

No obstante lo anterior, en los veinte años de «autogobierno» parece como si nada de ello estuviera escrito. Ha existido un permanente incumplimiento del mandato estatutario en todos los niveles de la enseñanza; la mayoría de la programación del llamado «Canal Sur Televisión», con muy pocas excepciones, parece diseñada con el objetivo de degradar o folklorizar, en el peor sentido, nuestros marcadores identitarios; y en el lenguaje administrativo de la Junta parece incluso estar prohibido el uso del término *nacionalidad*. Andalucía es cotidianamente considerada como una «región»: un territorio administrativo sin un pueblo con cultura e identidad propias.

Pero siendo esto muy grave para la pervivencia y desarrollo de la identidad andaluza —histórica, cultural y, no digamos, política—, más amenazadora es todavía la estrategia económica que se viene diseñando para Andalucía. Dicha estrategia se basa, ya desde los años ochenta, en la aceptación total y acrítica de la lógica del Mercado, traducida en la inserción de nuestra economía y en la ordenación de nuestro territorio en la forma más favorable posible no para la defensa de los intereses y objetivos andaluces, aún estando estos claramente definidos en el Estatuto, sino para el avance de la globalización en todos los ámbitos de la vida



económica, social y cultural. En esto consistió lo que llaman «primera modernización» de Andalucía. Además de los efectos devastadores de esta política sobre nuestro débil tejido industrial, sobre el sector minero, sobre la pesca, sobre muchas de nuestras producciones agrícolas —la mayoría de las cuales tienen un futuro oscuro con arreglo a la PAC (Política Agrícola Comunitaria) y por la próxima ampliación de la U.E.— y sobre nuestro mercado de trabajo, la política económica de la Junta de Andalucía, o, si se prefiere, la falta de diferenciación de dicha política con respecto a las de Madrid y Bruselas, está dinamitando, o al menos debilitando, el propio sistema de valores de la cultura andaluza.

Como ya vimos en el capítulo segundo, la adaptación pasiva a la más rígida ortodoxia de la lógica mercantilista y a los valores de la ideología del globalismo, en su versión más rancia del discurso de la «modernización», se concreta, a nivel económico, en la especialización de Andalucía en dos sectores principales: el turismo como casi monocultivo y la agrícola intensiva hortofrutícola. Los demás sectores con una cierta significación económica, salvo pocas excepciones, o están subsidiados como único medio para mantenerse, o se encuentran en una situación de fuerte deterioro. Y más allá de las gravísimas consecuencias económicas, ecológicas y para el patrimonio andaluz, tanto cultural como medioambiental, que tiene la opción elegida, como ésta se basa en la «especialización competitiva» con vistas al Mercado, sólo puede avanzar si los andaluces interiorizamos los valores de la nueva «cultura empresarial» y de la nueva ideología sobre el trabajo; es decir, los valores de *productividad*, *competitividad*, *empleabilidad* sin condiciones, *desregulación* de las relaciones laborales, y otros similares, que comparten códigos simbólicos y generan prácticas sociales que son incompatibles con los rasgos estructurales de la identidad cultural andaluza y destruyen los valores más positivos de las culturas del trabajo.

Así, el monocultivo turístico, además de haber deteriorado ya gravemente gran parte de nuestras costas y agredido a varios de nuestros parques y ciudades monumentales —aunque se nos trate de presentar, en forma de turismo rural o cultural, como si fuera la única alternativa posible al abandono de las actividades agrícolas, ganaderas, pesqueras e industriales en muchas comarcas—, genera subalternidad no sólo económica, sino también simbólica, dado el tipo predominante de servicios que conllevan las actividades que con el turismo se relacionan y el control que sobre ellas tienen los

capitales trasnacionales de los *touoperadores*. La asunción de la inferioridad en las relaciones autóctonos—turistas y la sumisión simbólica que dichas relaciones conllevan se desarrollarán, inevitablemente, si se define al turismo como la actividad económica en la que ha de centrarse el futuro andaluz. Distinto sería que el turismo fuera una entre varias fuentes económicas; entonces, las relaciones entre autóctonos y turistas podrían ser más simétricas, al no depender de estos últimos el conjunto de la economía. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la Toscana: que siendo Florencia, Siena y otras ciudades eminentemente turísticas, apenas existe esa subalternidad, ya que la región posee también muy importantes industrias en diversos lugares —como las fábricas de vehículos en Prato—, una industria agroalimentaria de gran significación y mantiene una actividad cultural de primer orden.

En cuanto a la agricultura hortofrutícola intensiva, orientada totalmente hacia las producciones extratempranas para surtir los mercados de los países centrales de la Unión Europea, constituye cada vez más, de hecho, una a modo de «nueva aparcería» en la que el control de la comercialización y de los cada vez más necesarios insumos por parte de compañías de capital trasnacional ponen a las familias de los *nuevos agricultores* prácticamente en manos de los bancos y de esas compañías. Pero, además, como este tipo de agricultura no es viable económicamente más que basada en una sobreexplotación de la mano de obra, al ser sustituida la autoexplotación familiar por la sobreexplotación de los inmigrantes sujetos a salarios y condiciones de trabajo éticamente inaceptables, el desarrollo de esta *nueva agricultura*, aunque se nos presente como la prueba de un aparente gran éxito y la expresión de la *modernidad* tecnológica y de la iniciativa empresarial, no es sino una muestra de hasta donde pueden llegar los efectos devastadores de la hegemonía sin límites de la lógica del Mercado. La situación es perversa, porque los agricultores almerienses, sujetos a una dinámica imparable de beneficios decrecientes, deben poner en cultivo cada vez más tierras —a pesar de lo que ello significa de destrucción del medio ambiente y de trasgresión de las prohibiciones legales— y, sobre todo, sobreexplotar a quienes están obligados a aceptar casi cualquier tipo de condiciones salariales y de trabajo: los inmigrantes, especialmente aquellos que no tienen *papeles* y por ello no les son reconocidos ningún tipo de derechos.

Esta situación económica está en la base de la rápida extensión



de la xenofobia y el racismo, porque, ¿cómo sino alimentando la creencia de que *moros*, *negros* y ahora *indios*, constituyen colectivos inferiores –sea ello debido a sus supuestas «razas» o a las características de sus culturas y religiones, pretendidamente incompatibles con el pluralismo y la modernidad de las sociedades occidentales (?)– los pequeños y medianos nuevos agricultores andaluces, casi todos ellos antiguos campesinos o jornaleros, y muchos de ellos antiguos emigrantes, iban a poder justificarse a sí mismos por la sobreexplotación y las discriminaciones hacia los inmigrantes y por la presión para que estos se hagan *invisibles* fuera de la jornada laboral y no pretendan hacer vida social en los pueblos? Evidentemente, todo ello conduce a la existencia de una realidad permanentemente conflictiva que, en ocasiones, produce explosiones tan graves como la de los primeros días de febrero del año 2000, cuando El Ejido saltó a los noticiarios del mundo entero, para vergüenza de Andalucía, por la explosión racista que todos conocemos. Y los problemas no se restringen al Poniente almeriense sino que están también, hoy, en la costa fresera de Huelva y comienzan a surgir en otras partes. En un artículo reciente, escrito junto con el profesor Manuel Delgado Cabeza, hemos señalado el carácter de esta «nueva agricultura», que es presentada como modelo de modernización y ejemplo del que deberíamos estar orgullosos: insostenibilidad social, ecológica y económica (Delgado y Moreno, 2002).

Conviene ser conscientes de que lo que llaman los publicistas del globalismo «*plena incorporación a la modernidad*», «*fuerte integración en los mercados*» y «*avance en la competitividad*» supone no sólo un aumento de la dependencia y la subalternidad económicas respecto a las grandes corporaciones que controlan los suministros y el mercado en los sectores más *modernos* de la producción, sino, inevitablemente, la asunción de orientaciones cognitivas, valores y códigos culturales que son totalmente opuestos a los que constituyen la base de las formas y expresiones más liberadoras y profundamente humanas de la cultura andaluza. La extensión de los valores que sacralizan la *competitividad*, causa directa de múltiples insolidaridades y de graves fracturas sociales, y la máxima *eficiencia económica* a cualquier precio, sin tener nunca en cuenta los «costes colaterales» –sociales, ecológicos, culturales y humanos– para lograrla, van en sentido contrario a los más positivos valores de la identidad cultural andaluza. Por ello, están

minando las bases de esta y corremos el peligro de que muchas de nuestras expresiones culturales lleguen a deteriorarse de forma irreversible en cuanto a su significación y valores de uso, manteniendo, si acaso, sólo sus características formales, como cáscaras sin contenido, si tienen alta cotización en el mercado turístico. Si la dinámica actual se acentúa, nuestras fiestas populares, como vimos, correrán el peligro de convertirse en espectáculos, nuestro urbanismo en decorado sin vida para admiración de visitantes curiosos, y nuestros monumentos en excusa para instalar taquillas con boletos. Y no digamos lo que ocurrirá al flamenco y a otras expresiones de nuestra cultura que, ya desde hace tiempo, vienen siendo desactivadas de buena parte de su carga significativa con la excusa del cuidado de las formas, o están siendo objeto de un consumismo degradado y degradante.

#### LA CULTURA ANDALUZA COMO EJE DE IDENTIDAD–RESISTENCIA

Para oponerse a los efectos devastadores del avance, en todos los ámbitos, de la lógica del Mercado, con la consiguiente deshumanización de las relaciones sociales y la desidentificación colectiva que ello conlleva, la cultura andaluza posee, como venimos exponiendo, muy importantes elementos y rasgos estructurales que la hacen ser, hoy, potencialmente, una *cultura de resistencia*. Los valores de uso, identitarios, contenidos en el flamenco, en nuestras fiestas populares –como analizamos en capítulos anteriores– y en muchas otras expresiones de la cultura andaluza son incompatibles con el dominio absoluto de la lógica del Mercado. Y ello porque, tanto estas como otras expresiones de nuestra identidad, responden a unas características profundas que se sitúan en ejes muy diferentes al de aquella. Estas características estructurales, como he intentado mostrar en distintos trabajos desde hace más de veinte años (Moreno, 1981a; 1986a; 1993a; 2000b, especialmente), son el fuerte *antropocentrismo*, que tiende a situar, en cualquier interacción social, las relaciones humanas personalizadas en muy primer término, por encima de los contenidos concretos de la posición y los roles de cada actor social –en una lógica opuesta, por tanto, a la del Mercado–; la negativa a interiorizar en un nivel simbólico la inferioridad individual y colectiva, aunque esta pueda ser evidente en las otras dimensiones (económica, social y política) de la existencia –diferenciación entre el tener y el ser que está también fuera de la lógica mercantil–; y el acentuado relativismo o, si se



quiere, pragmatismo respecto a creencias e ideologías, siempre que ello no afecte a la autoestima o se hayan convertido en referentes de identificación —lo que tiene unas consecuencias más ambiguas—. Estas características estructurales de la identidad cultural andaluza, sobre todo las dos primeras que son las fundamentales, se sitúan fuera de la lógica del Mercado, por lo que la mayor parte de las orientaciones cognitivas, los valores, códigos y expresiones concretas que se generan a partir de ellas, en una muy rica variedad de formas, son también ajenas a la mercantilización de la vida que implica la globalización. Aunque, en el momento presente sí corran peligro, no pocas de ellas, de ser subsumidas en la lógica mercantil mediante su vaciamiento, desnaturalización y puesta en valor de mercado.

El *antropocentrismo* andaluz, por ejemplo, propicia la conversión de asociaciones, entidades e interacciones sociales con objetivos explícitos en contextos de sociabilidad generalizada, de relaciones interpersonales humanizadas, no necesariamente utilitarias respecto a dichos objetivos. En estos contextos, el *valor de uso* de las relaciones (el significativo para las personas) se antepone a su *valor de mercado*. Y propicia, también, que todavía organicemos la mayor parte de nuestras fiestas —aunque ello también esté en peligro— por y para nosotros mismos, para nuestro disfrute y para reproducir en ellas algunas de las dimensiones de nuestra identidad, por encima de otros objetivos conscientes utilitaristas, sea el económico de atraer turistas o el religioso que pretenden los eclesiásticos.

El rechazo a la interiorización de la inferioridad y la superación de esta en el ámbito simbólico ha sido el eje sobre el cual, en los últimos ciento cincuenta años de dependencia económica, dominación social y subalternidad política, el pueblo andaluz ha basado su supervivencia y conseguido preservar su identidad. Muchas de las rebeliones jornaleras y campesinas se construyeron sobre esta base estructural de nuestra cultura, como ya señaló en 1869 Machado Núñez (Moreno, 1971; 1981a; 1993a); y sin esta clave tampoco podría entenderse el flamenco, que en sus diversos *palos* y variantes tiene la significación de una rebelión simbólica contra la inferioridad y el desamparo —contra la impotencia frente a la realidad de las cosas— o, a veces, de un grito con el que aferrarse agónicamente a la vida a través de las escasas ocasiones de alegría representadas, sobre todo, por los ritos de paso y por la vida comunitaria (ver capítulo 6). Y sólo desde esta base puede entenderse la aceleración histórica que supusieron, para la

profundización del sentimiento andaluz y el avance de la conciencia de pueblo, las masivas manifestaciones del 4 de Diciembre de 1977 y 79 y el triunfo, por casi nadie esperado, en el referéndum de iniciativa autonómica del 28 de Febrero de 1980.

Por su parte, el relativismo o pragmatismo respecto a las creencias e ideologías —que no respecto a las personas y cuanto pueda afectar a la autoestima—, al igual que ha supuesto en ocasiones una coartada cultural para la inacción y el consentimiento, también ha favorecido la resistencia contra fundamentalismos religiosos y patrióticos; y hoy podría convertirse en importante instrumento contra el fundamentalismo del Mercado. Y podría, también, ser un punto de apoyo contra el racismo, la xenofobia y el sexismo.

Para no caer en autocomplacencias ni chauvinismos, también es necesario señalar que existen plasmaciones negativas de los citados rasgos estructurales que es necesario no alimentar. Así, por ejemplo, ocurre con la fuerte dependencia respecto a personas concretas en las que se pone una plena —y no pocas veces excesiva— confianza; con la debilidad frente a los halagos, que hace que aceptemos papeles claramente subalternos si se nos hace creer que con ello se amplía nuestra autoestima; o con la falta de solidez y continuidad de no pocos proyectos. Todo esto es cierto, pero en la necesaria lucha contra el totalitarismo globalizador las estructuras de fondo de la cultura andaluza constituyen nuestra más importante base para oponernos a su invasión. Por eso es una tarea prioritaria activar la significación comunitaria y los valores solidarios de las expresiones, orientaciones y prácticas culturales que todavía no estén inmersas, al menos en sus componentes fundamentales, en la lógica del Mercado, como tampoco en la de las otras sacralidades hoy en declive. La revalorización de la función impugnadora respecto a la lógica dominante que presenta buena parte de nuestro patrimonio cultural sería una de las tareas prioritarias a realizar. Un ejemplo de esto: revalorizar la distinción machadiana, tan andaluza, entre *valor* (de uso) y *precio* (de mercado), mostrando cómo esta distinción se refleja en expresiones y contextos concretos de nuestra cultura. Que pueden convertirse, activándolos, en instrumentos de *resistencia*, mediante la afirmación identitaria, y en palancas para la construcción de una *identidad-proyecto* que constituya una alternativa a la globalización.

Para hacer esto posible, no basta, aun siendo ello imprescindible, con profundizar en la conciencia de identidad, ni es suficiente



actuar en el nivel que generalmente suele entenderse como «cultural». Se hace también necesario ser plenamente conscientes de lo que significa la asunción de la lógica del Mercado y de sus valores de competitividad y consumismo en el ámbito de la producción simbólica: respecto a la generación e interiorización de representaciones ideáticas, orientaciones cognitivas, valores, expresiones y comportamientos que chocan con la lógica no utilitarista, en términos de economicismo, sobre la que están construidas las bases estructurales de la cultura andaluza.

Por otra parte, siguen existiendo no pocos «intelectuales», sobre todo dentro de la propia Andalucía, que persisten en negar la existencia de una específica identidad histórica y cultural andaluza desde los tópicos acuñados por el nacionalismo de estado español, según los cuales, cuando más, nuestra tierra sólo presenta una variante de la «cultura común de todos los españoles» (?). En el fondo de esta postura subyace el temor de que esta supuesta «cultura común» —que no es sino un discurso ideológico de estado— quedara en gran parte vacía si los pintores, los poetas, los músicos, los símbolos y las expresiones culturales andaluzas, en todos los diversos ámbitos, fueran reconocidos precisamente como andaluces, en lugar de cómo genéricamente españoles. Una parte de esos «intelectuales» niegan también la existencia de Andalucía como identidad cultural, y por tanto como pueblo, desde el doctrinarismo paleomarxista según el cual los colectivos humanos bajo situaciones de subdesarrollo no pueden generar culturas diferenciadas sino una genérica cultura de la pobreza —con lo que reflejan su elitismo disfrazado de *progresismo*, al regalar a las clases dominantes la exclusiva de la creación de cultura—. A todos ellos es preciso continuar oponiéndose, por lo que nuestra lucha por la identidad se enfrenta a dos clases de enemigos: los nacionalistas estatalistas —hoy más enquistados que nunca por la pérdida continua, aunque no reconocida, de los contenidos de la «soberanía nacional»— y los globalistas, que afirman como un hecho la supuesta desterritorialización del mundo y definen como inexorable la uniformización cultural, descalificando como «contrario al *progreso*» a cuanto suponga una defensa del derecho de los pueblos y otros colectivos sociales a conservar y desarrollar su identidad.

De lo que se trata, fundamentalmente, es de consolidar nuestra identidad cultural, reafirmar nuestra memoria histórica y desarrollar nuestra identidad política para, con base en ellas, construir una «*identidad-resistencia*»: la que han de desarrollar hoy los pueblos en

posición dependiente y subalterna para asegurar su supervivencia sobre la base de los referentes simbólicos, los valores y los códigos culturales que les son propios y que se enfrentan objetivamente a la lógica dominante. Participar de esta «*identidad-resistencia*» supone, objetivamente, distanciarse de la legitimación del «orden» establecido y enfrentarse a la subalternidad, la dependencia y la pérdida de la identidad. Y como las lógicas culturales del Mercado y de la identidad andaluza —al menos tal como hasta ahora existen— son incompatibles, no se puede participar hoy de esta y aceptar, al mismo tiempo, los contenidos económicos, políticos y culturales de los discursos legitimadores del Mercado y del Estado como absolutos sociales, por encima de nuestras realidades e intereses como *pueblo* (como colectividad resultado del despliegue de la historia).

#### CULTURA ANDALUZA, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD: HACIA UNA IDENTIDAD-PROYECTO

Como antes señalamos, la *identidad-resistencia* que puede generar hoy la cultura andaluza no debe ser entendida como un fin en sí misma, sino como una etapa necesaria hacia la construcción de una «*identidad-proyecto*» encaminada a hacer posible una sociedad menos desigualitaria e injusta que la actual en Andalucía, mediante una transformación profunda de la estructura social interna y la finalización de la dependencia y subalternidad externas. Esta *identidad-hacia-el-futuro* sólo será posible desde una amplia participación ciudadana, mediante fórmulas nuevas entroncadas con nuestra cultura, en el debate sobre cuales son nuestros verdaderos intereses como colectividad y en las decisiones al respecto; es decir, desde la reconquista del espacio político por parte de quienes han de ser sus verdaderos protagonistas, las personas y los colectivos sociales.

Conviene aclarar que cuando nos referimos a la necesaria construcción de una *identidad-resistencia* en torno a la cultura andaluza no lo hacemos en el sentido de levantar muros, de practicar ensimismamientos, ni de alentar autosuficiencias. La cultura andaluza, por la índole del proceso histórico del que es resultado y de la singular «superposición de temporalidades» que reflejan sus elementos, posee unas bases óptimas para, desde ella, oponerse a cualquier tentación chauvinista, aislacionista, xenófoba o fundamentalista. Esto significa actualmente dos cosas; la primera, la aceptación selectiva de elementos globalizados que puedan ser



utilizados, una vez se les despoje de su lógica mercantil, como instrumentos para avanzar en la conciencia de identidad y en la defensa de nuestros intereses como pueblo; y segundo, asumir como un hecho positivo el creciente multiculturalismo étnico que presenta nuestra sociedad y avanzar hacia un horizonte de interculturalidad. En este último aspecto, la activación de la memoria histórica debe servirnos para constatar que el multiculturalismo y la pluriétnicidad no son en Andalucía algo nuevo, sino que, por el contrario, han sido una constante salvo en periodos no muy largos (véase el capítulo 5) en que la acción de los poderes políticos y religiosos centrados al Norte y al Sur, según las épocas, destruyeron con sus fundamentalismos doctrinarios el clima de tolerancia existente en nuestro territorio.

La construcción de una *identidad-resistencia* en torno a la cultura andaluza no se contraponen al multiculturalismo y a la aspiración de interculturalidad sino a la homologación cultural totalitaria que tratan de imponer los centros de poder de la globalización. En Andalucía, como en cualquier otra sociedad actualmente, es un hecho la creciente diversidad cultural. Esta diversidad, en vez de constituir, en sí misma, un problema, supone realmente un enriquecimiento aunque ello sea negado por la ideología del globalismo y por quienes plantean, una pretendida defensa del pluralismo *democrático* que ellos afirman incompatible con el multiculturalismo.

El actual multiculturalismo andaluz responde tanto a la diversidad interna de la sociedad andaluza —donde existen una gran variedad de culturas del trabajo y de género, y pueden reconocerse, al menos, cinco raíces culturales en el árbol frondoso de su actual cultura—, como de la nueva presencia de minorías étnicas y nacionales culturalmente diferenciadas cuyos miembros tienen el mismo derecho que los «autóctonos» a formar parte de nuestra sociedad y a considerarse andaluces. Y en el futuro la diversidad no hará sino acentuarse. Debemos prepararnos para ello desde su valoración como un enriquecimiento y como una reactivación de nuestra mejor tradición: la pluralidad coactivamente hecha desaparecer en otros tiempos. Esta consideración es hoy obstaculizada por la situación fuertemente desigualitaria en que se produce la inserción de esos nuevos andaluces en nuestra sociedad, carentes muchos de ellos incluso de la consideración legal de personas. La interacción con ellos de los «autóctonos» debe hacerse

no ya desde una actitud de tolerancia —que significa, a lo más, la aceptación de la coexistencia entre extraños—, sino de reconocimiento, respeto, valorización y apoyo al despliegue de las diversas culturas en un horizonte de diálogo democrático intercultural que hoy no es todavía posible más que como proyecto, por la asimetría y desigualdad en que se encuentran los grupos humanos que constituyen sus soportes.

Esta actitud, para ser algo más que un vacío discurso «políticamente correcto», requiere cambios legales en diversos ámbitos, muy especialmente en lo que refiere a la consideración y derechos de los inmigrantes de países externos a la Unión Europea y una profunda transformación en el propio concepto de *ciudadanía* en la dirección que, como recogimos en el anterior capítulo, ya señalara Blas Infante, cuando soñaba una Andalucía «*en la que nadie sea extranjero*». Sobre estas bases, el «nuevo» multiculturalismo andaluz podría convertirse en uno de los pilares más sólidos de la *identidad-proyecto* que Andalucía necesita como pueblo.



EPÍLOGO



LOS MOVIMIENTOS ANTI-GLOBALIZACIÓN. (BRÚJULA NECESARIA PARA HACER POSIBLE OTROS MUNDOS).

Concluyo este libro tras haber asistido al II Foro Social Mundial de Porto Alegre y pocas semanas antes de la «cumbre» de la Unión Europea en Sevilla; en un tiempo en que a las confusiones en torno a la globalización se añade la confusión acerca del «movimiento antiglobalización». En un tiempo, también, en que es creciente el interés ante ambos fenómenos por parte de grupos crecientes de andaluces. Al menosprecio, o incluso la criminalización, con que, desde las instancias políticas y la mayoría de los medios *informativos*, se trataba a cuanto tuviera conexión con dicho movimiento, catalogado como anti-sistema, ha sucedido en no pocas de aquellas y de estos un tratamiento mucho más suave —no digamos neutral—, quizá sorprendente para muchos. Líderes políticos y partidos instalados en el sistema neoliberal, cuyas políticas y acciones, desde los «gobiernos» o la «oposición» en parlamentos, comunidades autónomas y ayuntamientos no se distancian un milímetro de la ortodoxia neoliberal —aunque ellos se autorreclamen progresistas, socialistas, comunistas o como cada cual desee—, hacen guiños a los antiglobalizadores y reconocen que «la globalización funciona con graves fallos», que «es preciso gobernar la globalización y no que esta nos gobierne». Y hasta que «hay que reformar el FMI y otras instituciones». Parece que quienes protestaron en las calles de Seattle, de Génova o de Barcelona, y van



a hacerlo en Sevilla, y quienes debaten alternativas y confluencias en los Foros Sociales de Porto Alegre y otros lugares del mundo ya no son simples «rebeldes sin causa», alborotadores o «turistas de la protesta». Frente a la minoría de *radicales* —que se hace equivaler a los grupúsculos violentos—, parece ahora que la mayoría de quienes protestan son pacíficos e idealistas ciudadanos que sólo pretenden mejorar, *reformular*, el mundo. Por eso, políticos «de orden» y líderes de partidos, por no hablar de los burócratas sindicales, reciben a representantes del movimiento, se reúnen y fotografían con ellos y pactan juntos, en buena armonía, los lugares de acampada, los itinerarios de las manifestaciones y la cesión de recintos públicos para las reuniones.

Todo lo anterior es, a la vez, como la vida misma, positivo y negativo; un paso hacia delante y un indudable riesgo. Por una parte, este rápido cambio de actitud demuestra que, a pesar de lo que muchos predijeron el 11 de septiembre de 2001, el movimiento ha seguido creciendo e incorporando a grupos y colectivos ya existentes o que se crean ahora y atrayendo la atención, sobre todo de los jóvenes. Incluso, ha logrado encontrar un bello lema en positivo capaz de satisfacer a sus muy heterogéneos componentes: *Otro mundo es posible*. El crecimiento del movimiento anti-globalización es un hecho y su fuerza es ya mayor en los análisis de los partidos políticos y de las instituciones públicas de la que creen tener no pocos de sus propios integrantes —a algunos de los cuales los árboles, es decir los vicios políticos antiguos, como el de medir la fuerza de una organización por el número de sus afiliados y sus votos, no les dejan ver el bosque, o sea el alcance real de sus planteamientos—. Pero este avance, que es mucho más rápido en influencia ideológica y mediática que en volumen los colectivos que lo forman, supone también su mayor riesgo. Los partidos políticos «de izquierda» (¿?) han reconocido en él a su posible sepulturero, porque, frente al desprestigio de los políticos profesionales y a la cada vez más escasa confianza en el propio sistema de partidos, los grupos alternativos, ya desde hace años las asociaciones y organizaciones no gubernamentales de diverso tipo y objetivos: ecologistas, de defensa de los derechos humanos, de solidaridad, de cooperación con el Tercer Mundo, de mujeres, de minorías culturales e incluso, en Andalucía, también las mismas hermandades, peñas y otras instancias «no-políticas» gozan de un creciente seguimiento y prestigio. Como oposición al

sistema del que ellos mismos forman parte, y que ellos han contribuido a vaciar de contenido político por propia decisión y no por ninguna fatalidad extrahumana, los partidos «de izquierda» y los burocratizados sindicatos se saben cada día más descalificados por cada vez más gente, a pesar de los esfuerzos publicitarios de los primeros, especialmente en épocas electorales y pre-electorales, que es casi siempre, y de las huelgas rituales de los segundos, que apenas logran hacer olvidar por unos días u horas su activa participación en facilitar el avance de la globalización del Mercado mediante múltiples acuerdos «pactos sociales» en los que aceptan empeoramientos en las condiciones salariales y de contratación y pérdidas de derechos para las mayorías sociales a cambio sólo de palabras (y de la gestión de voluminosos fondos públicos).

El movimiento antiglobalización es, hoy, un peligro mayor para la izquierda (¿?) tradicional que para el propio sistema, porque la fortaleza de este contrasta con la crisis profunda de aquella. No es sorprendente, pues, que quienes más rápidamente hayan reaccionado sean los más objetivamente amenazados. Y han reaccionado como era de esperar: no situándose en la misma actitud prepotente que la «derecha» sino presentándose, los social-liberales o antiguos socialdemócratas, como aliados «moderados» del movimiento, y los *comunistas* como formando parte del mismo. Los primeros proponen tender puentes de diálogo (?) entre Davos —las grandes instituciones económico-políticas del mundo— y Porto Alegre —el gran foro mundial de *preocupación social*— y repiten retóricamente, como está haciendo estos días el PSOE tanto en el ámbito central como andaluz, que es preciso «gobernar la globalización» (Zapatero *dixit*, *El País*, 17-5-02) y «globalizar la democracia y los derechos humanos» (Manuel Chaves en el Parlamento de Andalucía, *El País*, 9-5-02); aunque sin explicar en qué consiste y como puede lograrse lo uno y lo otro, y ni siquiera si su concepto de globalización se aparta del que tienen las instancias que la gobiernan, muy eficazmente por cierto, desde su lógica e intereses.

Este planteamiento, al que algunos dan el nombre de *neo-keynesianismo* (Houtart, 2001), es el acordado por los partidos de la Internacional Socialista, a propuesta de Jospin y de su «ala izquierda» (?), en su última conferencia de hace más de un año, y consiste en algo muy parecido a «aceptar una Economía de libre Mercado pero no una Sociedad de Mercado». Quienes hayan leído las páginas de este libro conocen ya mi opinión sobre propuestas de



este tipo que no sólo tienen una nula viabilidad sino que constituyen una contradicción en sus propios términos. En la globalización actual, como en las anteriores, no es posible impermeabilizar ningún ámbito dejándolo fuera de la acción de la lógica global dominante. Pero es que, además, afirmar que la dominación del Mercado puede constreñirse a lo económico y detenerse a las puertas de la sociedad es una simple estupidez. ¿O es que la economía no forma parte de la sociedad? ¿Será un elemento de la naturaleza? ¿O pertenecerá a lo sobrenatural?

Reconocer o no reconocer que la globalización tiene efectos negativos sobre gran parte de la humanidad no es, en absoluto, el criterio para distinguir entre globalizadores y antiglobalizadores. Nadie deja hoy de aceptar la evidencia de que se están produciendo efectos muy negativos para muchos países y muchos miles de millones de personas. El propio FMI tiene como lema «*la lucha contra la pobreza en el mundo*» (Lo que recuerda otra cínica y macabra frase, la que presidía la puerta de entrada al campo de exterminio de Auschwitz: «*El trabajo os hará libres*»).

Ante el avance de la receptividad a las denuncias del movimiento antiglobalización, la nueva estrategia de los teóricos de la globalización a escala mundial, y también en el Estado Español y Andalucía —aunque en esta última apenas existen teóricos de nada— es centrar la atención en los «errores» y el «mal funcionamiento» de las instituciones surgidas a mediados de los años setenta tras el llamado *consenso de Washington*: el FMI, el Banco Mundial y, luego, la Organización Mundial del Comercio, sin cuestionar lo más mínimo la lógica de la globalización, es decir, de la conversión de todo cuanto existe en mercancía. Se insiste, por el contrario, en que el potencial de la globalización es tanto que puede ser beneficiosa para todos: bastaría para ello que las citadas instituciones «funcionen mejor» y que todos los pueblos y seres humanos del planeta aprovechemos bien las «oportunidades» que la globalización nos ofrece.

Estas posiciones, que defienden, por ejemplo, multimillonarios como George Soros (1999) y economistas «críticos» (!) como el Premio Nóbel de Economía Joseph Stiglitz (2002) —ex-vicepresidente del Banco Mundial y antiguo asesor de Clinton—, se relacionan también con una cada vez más generalizada afirmación, desde dentro de algunos sectores integrados en el movimiento antiglobalización, y por intelectuales cercanos al

mismo, de que el problema fundamental estriba en que sólo existe globalización económica y no política, judicial, o ética. Refleja esta posición una muy peligrosa confusión terminológica y conceptual entre lo que sería la *universalización* de la justicia y de los Derechos Humanos —es decir, su extensión a todas las sociedades del mundo— y su *globalización* —que equivaldría a la mercantilización de la justicia y de los Derechos Humanos en todas partes—. Seguramente, muchos de quienes así confunden ambos conceptos están por lo primero y no por lo segundo, porque ello supondría defender que la justicia o los derechos humanos sean subsumidos en la lógica del Mercado. Pero, más allá de las intenciones, es ilusorio pensar en una universalización de los Derechos Humanos en el marco de la globalización porque son dos supuestos totalmente incompatibles. Nunca puede olvidarse que globalización significa extensión de la dominación de la lógica del Mercado «libre», sin reglas, a todos los ámbitos. Y que los Derechos Humanos, al crear reglas éticas y jurídicas, representan una constricción de esa «libertad». Por ello no es posible, ni pensable en términos racionales, una globalización que respete los derechos humanos; ni la justicia, ni la democracia. Que un Tribunal europeo esté juzgando ahora a Milosevic pero no se plantee hacer lo mismo, ni siquiera simbólicamente, con Sharon, Kissinger y muchos otros genocidas y criminales de guerra es un ejemplo, inquietante, de verdadero avance en la globalización —que no en la universalización— de la justicia: se plantea aplicar justicia en unos casos sí y en otros no, dependiendo del «libre» juego de fuerzas en el Mercado de la influencia política y del poder militar, sin consideraciones éticas ni criterios de equidad.

Los antiguos partidos comunistas y similares, por su parte, han visto en el movimiento antiglobalización una especie de salvavidas para detener su navegación sin rumbo hacia la nada. Aunque hasta los sucesos de Seattle organizaciones jamás se habían interesado por el tema de la globalización —para ellos nuestra época, como las anteriores, es, sin más, de capitalismo, por lo que serían aplicables a ella los mismos análisis y fórmulas de siempre—, al constatar que «*el movimiento antiglobalización es la única alternativa*» y el referente principal para los disidentes, los rebeldes y quienes aspiran a una transformación en profundidad de la sociedad, han adoptado la estrategia de «*meterse con fuerza en el movimiento*» (Felipe Alcaraz, *El País*, 9-5-02) y tratar de ser el «*partido arrecife*» (Llamazares) de los grupos que lo componen. Esta



estrategia recuerda el tradicional *entrismo* en organizaciones y movimientos para controlarlos, imponiendo en ellos formas organizativas autoritarias y burocratizadas y extrayendo de ellos fuerza –*vampirizándolos* y dejándolos vacíos–. Y refleja un descarado oportunismo electoralista al intentar permanentemente aparecer en los medios de información como portavoces o abanderados del movimiento. La trasposición a este de prácticas políticas viciadas y de personajes de constatada trayectoria oportunista y de probada colaboración directa con los agentes que protagonizan el avance de la globalización allí donde poseen el PCE o alguna de sus plataformas algún tipo de poder político o sindical, constituye hoy un obstáculo para la credibilidad y el avance del movimiento antiglobalización. Porque, si bien es cierto que este se caracteriza por estar compuesto de grupos muy diversos, con orígenes muy diferentes y con objetivos muy plurales, compartiendo casi tan sólo su rechazo al sistema –lo que constituye su mayor novedad y su más importante fuerza–, ¿pueden estar en él, sin constituir una contradicción insalvable o incluso una burla, organizaciones y grupos que favorecen diariamente el avance de la globalización, como los partidos y sindicatos que, por muy «de izquierda» y muy «de clase» que se pregonen, son raíles por donde cobra velocidad el tren de la globalización?

Existe todavía un problema más. Una parte de los colectivos que integran el movimiento están *contra esta* globalización pero *no contra cualquier* globalización. Tienen como proyecto hacer descarrilar la globalización del Mercado y plantean a la vez, también a nivel planetario, otro proyecto de globalización, ya fracasado, que se pretende ahora reactivar utilizando la fuerza del movimiento: la globalización del socialismo. No todos los que enarbolan esta palabra como bandera están, afortunadamente, en la línea de pretender imponer un único modelo político, económico, social y cultural basado en la sacralización de la historia y en el marxismo como doctrina sagrada. Muchos utilizan la expresión como una jaculatoria o como un grito de rebeldía. No sería grave el tema, y habría que ser respetuosos y comprensivos para con los sentimientos de viejos o nuevos luchadores, si todos los que afirman que «*otro mundo, socialista, es posible*» respondieran a estas motivaciones emocionales o rituales. Pero existen grupos perfectamente organizados que continúan teniendo sacralizado el modelo socialista

y que no tendrían reparo en imponerlo, si pudieran, de forma totalitaria y fundamentalista, por encima de las diversidades y de la voluntad de los pueblos.

Como vemos, más que de un movimiento antiglobalización, convendría hablar de movimientos, en plural, aunque existan acuerdos puntuales con relación a la visibilidad externa conjunta y respecto a determinadas confrontaciones con quienes defienden abiertamente la globalización del Mercado (que cada vez son menos, lo que no deja de ser también inquietante). Ni todos los que hoy son críticos con la globalización están realmente contra esta, ni todos cuantos se autodenominan antiglobalización están realmente contra cualquier modelo único, con una única lógica, para el conjunto del mundo y para todas las dimensiones de la vida social.

Todo esto planteado, porque en nada ayuda silenciar los problemas y es imprescindible la claridad y el debate, conviene subrayar que, pese a todas las contradicciones, problemas y obstáculos, externos e internos, los antiglobalizadores –los contrarios a esta y a cualquier otra globalización, sea económica, ideológicoalternativa es la barbarie de la globalización del Mercado o de cualquier otra globalización, sea económica, ideológico–política o religiosa– son, somos, mayoría, anivel mundial, en el movimiento. Por eso el objetivo de este es construir «*otro mundo donde mil mundos sean posibles*»; es decir, un mundo donde estén universalizados los derechos humanos individuales y colectivos, no sólo en su definición sino en su cumplimiento, y dentro del cual quepan una diversidad de fórmulas para solucionar los problemas de la vida y la organización comunitaria. Porque es la diversidad cultural, y no un modelo único deimpuesto por designios o leyes extrasocietarias, la forma realmente humana de existencia. Y Andalucía, como he tratado de mostrar en las páginas de este libro, puee tener, como pueblo, un protagonismo importante en la consecución de esta utopía necesaria y posible. Teniendo en cuenta, además, que la otra única alternativa es la barbarie de la globalización del Mercado o de cualquier otra globalización.



BIBLIOGRAFÍA



- ABAD, Olga  
1989 *El IV Centenario del Descubrimiento de América a través de la prensa sevillana*. Sevilla.
- ACOSTA SÁNCHEZ, José  
1979 *Historia y cultura del pueblo andaluz*. Anagrama, Barcelona.
- ACTAS  
1892 \_ *del Congreso Geográfico hispano-portugués-americano*. Madrid.
- AGUILAR CRIADO, Encarnación  
1990 *Cultura Popular y Folklore en Andalucía (Los orígenes de Antropología)*. Diputación Provincial, Sevilla.
- ALCINA FRANCH, José y Marisa Calés Bourdet (eds.)  
1999a "Antropología e identidad andaluza: pasado y presente". En J. Hurtado y E. Fernández de Paz (Eds.): *Cultura Andaluza*, pp. 129-140. Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla-Universidad de Sevilla.
- 1999b *Antropólogos y disidentes. Una tradición tenie*. Ed. Bitzok, Palma de Mallorca.
- 2000 *Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*. Akal, Madrid.
- AZURMEDI, Mikel  
2001a *Estampas de El Ejido*. Taurus, Madrid.  
2001b "Inmigración y conflicto en El Ejido". *Claves de Razón Práctica*, 116, pp. 8-17.



- BECK, Ulrich  
1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, Barcelona.
- BERMEJO, José  
1882 *Glorias religiosas de Sevilla ó Noticia histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en esta ciudad*. Sevilla (ed. facsímil, 1977).
- BRAJOS, Alfonso  
1992 *Alfonso XIII y la Exposición Iberoamericana de Sevilla de 1929*. Sevilla.
- CANO, J; CAZORLA, J Y otros.  
2001 *La identidad del pueblo andaluz*. Ed. Defensor del Pueblo andaluz, Sevilla.
- CASTAÑO MADROÑAL, Ángeles  
2000 *Informe 2000 sobre la inmigración en Almería*. Consejería de Asuntos Sociales, Sevilla.
- CASTELLS, Manuel  
1998 *El poder de la identidad*. Vol II de *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura*. Alianza Editorial, Madrid.
- CELESTINO, Olinda  
1992 "Les confréries religieuses a Lima". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 80, pp. 167-191.
- CHECA, Francisco (Dir.)  
2001 *El Ejido: la ciudad-cortijo. Claves socioeconómicas del conflicto étnico*. Icaria, Barcelona.
- CIRES ORDÓÑEZ, Juan Manuel y de y Pedro E. GARCÍA BALLESTEROS  
1997 "El 'tablero de ajedrez' sevillano: bautizos y matrimonios de esclavos". En I. Moreno: *La antigua hermandad de los negros de Sevilla*, pp.493-499. Universidad de Sevilla-Consejería de Cultura.
- CLINTON, William  
2002 "La lucha por el espíritu del siglo XXI". *Global Viewpoint*. Los Ángeles Times Syndicate International.
- COLOM, Francisco  
1996 "Lealtades compartidas, lealtades divididas: la pertenencia política en Estados plurinacionales". *Isegoría*, 14, pp. 55-77.
- CONSEJERÍA DE CULTURA  
1997 *Plan General de Bienes Culturales de Andalucía, 1996-2000. Documento de Avance*. Junta de Andalucía, Sevilla.

- CONSEJERÍA DE CULTURA Y MEDIO AMBIENTE  
1993 *Plan General de Bienes Culturales*. Junta de Andalucía, Cádiz.
- CONTRERAS, Jesús  
1999 "Fiestas Populares y globalización económica: el caso catalán". En M. Oliver (coord.): *Jornadas de Antropología de las Fiestas "identidad, Mercado y Poder"*, pp. 23-43. Elche.
- DE LUCAS, Javier  
1992 *Europa, ¿vivir con la diferencia?* Tecnos, Madrid.  
1994 *El desafío de la fronteras*. Temas de Hoy, Madrid.  
1999 "El futuro de la ciudadanía en la UE: ¿es posible hablar de ciudadanía multicultural? En E. Martín Díaz y Sebastián de la Obra: *Repensando la ciudadanía*, pp. 47-75. Fundación El Monte, Sevilla.
- DELGADO, J. M.  
1987 "América en la teoría y praxis política de José Moñino y Redondo, conde de Floridablanca". *Hacienda Pública Española*, 108-9, pp. 133-146.
- DELGADO CABEZA, Manuel  
1999 a "Economía y Cultura en Andalucía", en Hurtado, J. y E. Fernández de Paz (comp.): *Cultura Andaluza*, pp. 47-53, Ayuntamiento de Sevilla.  
1999 b *La Globalización, ¿nuevo orden o crisis del viejo?. Desde el Sur. Cuadernos de Economía y Sociedad*. Sevilla.
- DELGADO CABEZA, Manuel e Isidoro MORENO  
2002 "La agricultura intensiva almeriense: los límites del modelo". *Le Monde Diplomatique* (versión española), 75.
- DÍAZ DEL MORAL, Juan  
1929 *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*. Madrid. (Reedición, Alianza Universidad, Madrid, 1973).
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio  
1976 *La identidad de Andalucía*. Universidad de Granada.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (Director)  
1980-81 *Historia de Andalucía*. 8 vol. Ed. CUPSA-Planeta, Madrid.
- FEATHERSTONE, Mike (ed.)  
1990 *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. Sage Publ., London.
- FEBVRE, Lucien  
1975 *Combates por la Historia*. Ariel, Barcelona.



- FONTANA, Josep  
 1992a *La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica.* Crítica, Barcelona.  
 1992b *El legado de 1992 en la conciencia histórica de España.* Quito.  
 FORO CÍVICO EUROPEO  
 2000 *El Ejido, tierra sin ley (Informe de una comisión internacional de investigación sobre los ataques racistas de febrero de 2000 en Andalucía).* FCE-CEDRI, Bâle/Limans..  
 FRÁ MOLINERO, Baltasar  
 1995 *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro.* Siglo XXI, Madrid.  
 1998 «Sancho Panza y la esclavización de los negros». *Palabras de Ceiba*, 2, pp.11-25.  
 FRANCO, Alfonso  
 1979 *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media.*  
 GELLNER, E.  
 1998 *Naciones y nacionalismos.* Alianza Universidad, Madrid.  
 GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel  
 1930 *Informe sobre relaciones económicas con la Exposición Iberoamericana y Propuesta para exigir responsabilidades por los acuerdos lesivos al interés municipal que presenta al Excmo. Ayuntamiento de Sevilla el concejal representante del mismo en la E.I.A., Manuel Giménez Fernández.* Sevilla. (Reeditado en 1989).  
 GODELIER, Maurice  
 1989 *Lo ideal y lo material.*  
 GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix  
 1852 *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en la ciudad de Sevilla; con noticias de su origen, progresos y estado actual de cada una, y otros sucesos notables.* Sevilla (ed. facsímil, 1994).  
 HOBBSBAM, Eric  
 1983 «Introduction: Inventing Traditions». En E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.): *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press.  
 HOUTART, François  
 2001 «Las alternativas creíbles del capitalismo globalizado». En Foro Social Mundial, M. Monereo y M. Riera (eds.): *Porto Alegre. Otro mundo es posible*, pp. 139-161. El Viejo Topo, Barcelona.

- HUNTINGTON, Samuel P  
 1997 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración mundial.* Piados, Buenos Aires.  
 HURTADO, José y Esther Fernández de Paz (Eds.)  
 1999 *Cultura Andaluza.* Área de Cultura Ayuntamiento de Sevilla-Universidad de Sevilla.  
 INFANTE, Blas  
 1931 *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado Libre de Andalucía.* Sevilla (reed., 1979)  
 KLOOS, Peter y Purnaka L. DE SILVA  
 1995 *Globalization, localization and violence. An annotated bibliography.* Vridge Universiteit U. P., Amsterdam.  
 KYMLICKA, W.  
 1996a *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías.* Paidós, Barcelona.  
 1996b «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal». *Isegoría*, 14, pp. 5-36  
 LACOMBA, Juan Antonio  
 1979 «Propuestas para una historia de Andalucía». *Revista de Estudios Regionales*, vol. I, Extr., pp. 23-36.  
 1992 «Algunas consideraciones sobre la historia de Andalucía». En J. A. Lacomba (Ed.): *Andalucía y los andaluces. Propuestas para un debate*, pp. 23-35. Universidad de Málaga.  
 1999 «Historia e identidad: de la historia en Andalucía a la historia de Andalucía». En J. Hurtado y E. Fernández de Paz (Eds.): *Cultura Andaluza*, pp. 119-127. Área de Cultura Ayuntamiento de Sevilla-Universidad de Sevilla.  
 LATOUR, Antoine de  
 1855 *Étude sur l'Espagne. Seville et l'Andalousie.* París  
 LEÓN MANJÓN, Pedro de  
 1909 *Historial de Fiestas y Donativos. Índice de caballeros y reglamento de uniformidad de la Real Maestranza de Caballería de Sevilla.* Madrid.  
 MACHADO NÚÑEZ, Antonio  
 1989 *Páginas escogidas.* Serv. de Pub. Universidad de Sevilla.  
 MARTÍN CASARES, Aurelia  
 1998 «¿Qué se me da a mí que mis vasallos sean negros?» *Palabras de Ceiba*, 2, pp. 27-43.



- MARTÍN DÍAZ, Emma  
1999 «Multiculturalismo, nuevos sujetos históricos y ciudadanía cultural». En E. Martín Díaz y Sebastián de la Obra: *Repensando la ciudadanía*, pp. 109–138. Fundación El Monte, Sevilla.
- MARTÍN DÍAZ, Emma (Directora); Ángeles Castaño y Margarita Rodríguez  
1999 *Procesos migratorios y relaciones interétnica en Andalucía. Una reflexión sobre el caso del Poniente almeriense desde la Antropología Social*. Consejería de Asuntos Sociales, Sevilla.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo  
2001 *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*. Los Libros de la Catarata, Madrid.
- MARTINIELLO, Marco  
1995 «Inmigración y construcción europea: ¿hacia una ciudadanía multicultural de la Unión Europea?» En E. Lamo de Espinosa (ed.): *Culturas, Estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, pp. 225–241. Madrid.
- MIRA, Joan Francesc  
1984 *Crítica de la nació pura*. Eliseu Climent Ed., Valencia.
- MORENO, Isidoro  
1969 «Un aspecto del mestizaje americano: el problema de la terminología». *Revista Española de Antropología Americana*, IV, pp. 201–218.
- 1971 «La Antropología en Andalucía: Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». *Ethnica*, 1, pp. 107–144. CSIC, Barcelona.
- 1972 *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Siglo XXI, Madrid.
- 1973 *Los cuadros del mestizaje americano. Estudio antropológico*. Ed. Porrúa, Madrid.
- 1974 *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla (2ª ed., ampliada, 1999)
- 1981a «Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1868–1890)». En A. Domínguez Ortiz (director): *Historia de Andalucía*, vol VIII, pp. 233–251. Ed. CUPSA–Planeta, Madrid.

- 1981b «Control político, integración ideológica e identidad étnica: el sistema de cargos de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas». *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, II, pp. 249–265. Instituto de Estudios Onubenses.
- 1981c «Cultura tradicional y cultura popular en la sociedad contemporánea». En VV.AA.: *Cultura Tradicional y Folklore*, pp. 69–83. Ed. Regional, Murcia.
- 1982a *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Publicaciones Ayuntamiento de Sevilla (4ª ed., ampliada, 1999).
- 1982b «Cofradías Andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos». En H. Velasco (ed.): *Tiempo de Fiesta*. Ed. Tres, Catorce, Dieciséis, Madrid.
- 1985a «Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz». *Revista de Estudios Andaluces*, 5, pp. 13–38.
- 1985b *Cofradías y Hermandades Andaluzas. Estructura, Simbolismo e Identidad*. Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla.
- 1985c «Las cofradías de Sevilla en la época contemporánea. Una aproximación antropológica». En J. Sánchez Herrero: *Las cofradías de Sevilla. Historia, Antropología, Arte*, pp. 35–50. Publicaciones Universidad de Sevilla–Publicaciones Ayuntamiento de Sevilla.
- 1986a «La identidad andaluza: pasado y presente». (Una aproximación antropológica). En VV.AA. *Andalucía*, pp. 253–285. Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla.
- 1986b «Los intereses de estado (español) y la desactivación de la toma de conciencia nacional andaluza: del primer postfranquismo al psocialismo institucional». *Nación Andaluza*, 6–7, pp. 101–121. Sevilla.
- 1986c «Religiosité populaire andalouse et catholicisme». *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, XXXIII–4, pp. 437–455.
- 1989 «El flamenco y los inicios del estudio sobre la cultura popular andaluza». En VV.AA.: Silverio Franconetti. *Cien años de que murió y aún vive*, pp. 59–80. Ayuntamiento de Sevilla.
- 1990a «Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidades en Andalucía». En VV.AA.: *La fiesta, la ceremonia, el rito*, pp. 91–103. Casa de Velásquez–Universidad de Granada.



- 1990b «Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades en Andalucía». En J. Cucó y J.J. Pujadas (coord.): *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, pp. 269–284. Publicaciones de la Generalitat Valenciana, Valencia.
- 1991 «Identidades y rituales». En J. Prats, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*, pp. 601–636. Taurus, Madrid.
- 1993a *Andalucía: Identidad y Cultura (Estudios de Antropología Cultural)*. Ed. Ágora, Málaga.
- 1993b «La identidad andaluza y el Estado Español». En R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas (comp.): *Identidades, Nacionalismos y Regiones*, pp. 73–109. Universidades de Guadalajara (México) y Complutense. Madrid.
- 1993c «Don Antonio Machado Álvarez y la Antropología andaluza». En VV.AA.: *La Andalucía de Demófilo*, pp. 20–29. Ed. Electa-Consejería de Cultura, Sevilla.
- 1994 «El Rocío: de romería de las marismas a fiesta de identidad andaluza». En *Romarías e Peregrinacións. Actas do Simposio do Antropoloxía*, pp. 121–141. Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.
- 1995a «La cultura del vino en Andalucía: identidades socioculturales y culturas del trabajo». En J. J. Iglesias (coord.): *Historia y cultura del vino en Andalucía*, pp. 179–199. Universidad de Sevilla.
- 1995b «Modernidad, secularización y perduración de las fiestas populares: el caso de la semana santa de Sevilla». En P. Antes, P. de Marco y A. Nesti (coord.): *Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporaneo*, pp. 353–375. Angelo Pontecorboli, Firenze.
- 1995c *Blas Infante. Una propuesta política para la Andalucía de hoy*. Fundación Blas Infante, Sevilla.
- 1997a *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*. Universidad de Sevilla-Consejería de Cultura Junta de Andalucía. Sevilla.
- 1997b «La crisis mundial actual y la quiebra de los modelos civilizatorios occidentales». En *Memorie e identità: prospettive nei percorsi del mutamento. Quaderni della Fondazione*, 4, pp. 145–149. Courmayeur, Valle d'Aosta.
- 1998a «¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?», en A. Nesti (ed.): *Potenza e*

- Impotenza della Memoria. Scritti in onore di Vittorio Dini*, pp. 170–184. Tibergraph Ed., Roma.
- 1998b «Los rituales festivos religiosos andaluces e la contemporaneidad». *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*, pp. 319–332. Instituto de Estudios Almerienses, Almería.
- 1999 a «Mundialización, Globalización y Nacionalismos: la quiebra del modelo de Estado-Nación», en J. Corcuera (director): *Los Nacionalismos: Globalización y crisis del Estado-Nación*, pp. 11–33. Consejo Superior del Poder Judicial, Madrid.
- 1999 b «Globalización, identidades colectivas y Antropología», en J. Rodríguez Campos (coord.): *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad*, pp. 95–137. FAAEE-Asociación Galega de Antropoloxía, Santiago de Compostela.
- 1999c «De 'bozales' a 'negritos': los negros sevillanos y su cofradía del siglo XV al XIX». *Palabras de Ceiba*, 3, pp. 67–95.
- 1999 d «La identidad cultural andaluza y los retos del siglo XXI». En J. Hurtado y E. Fernández de Paz (Eds.): *Cultura Andaluza*, pp. 141–151. Área de Cultura Ayuntamiento de Sevilla-Universidad de Sevilla.
- 1999 e «El Patrimonio Cultural como capital simbólico: valorización, usos y objetivos». *Anuario Etnológico de Andalucía, 1995–1997*, pp. 325–331. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla.
- 1999 f «Poder, mercado e identidades colectivas: las fiestas populares en la encrucijada». En M. Oliver (coord.): *Antropología de la Fiesta. Jornadas de Antropología de las Fiestas 'Identidad, Mercado y Poder*, pp. 11–22. M&C Publ., Elche.
- 1999g «Las hermandades andaluzas como referentes de identificación colectiva y la jerarquía eclesiástica: pasado y presente». En S. Rodríguez Becerra (coord.): *Religión y Cultura*, vol. 1, pp. 335–352. Consejería de Cultura-Fundación Machado, Sevilla.
- 1999e «Derechos Humanos, Ciudadanía e Interculturalidad», en E. Martín y S. De la Oña (eds.): *Repensando la Ciudadanía*, pp. 9–35. Fundación El Monte, Sevilla.
- 2000a «Quiebra de los modelos de modernidad, globalización e identidades colectivas». En J. Alcina y Marisa Calés (eds): *Hacia una ideología para el siglo XXI*, pp. 102–131. Akal, Madrid.
- 2000b «La identidad de Andalucía». En *Conocer Andalucía. Gran Enciclopedia Andaluza del siglo XXI* (G. Cano, director), vol. 6, pp. 1218–255. Ed. Tartessos, Sevilla



- 2000c El rescate de la memoria. Sobre el 'Día de la Toma' de Granada. En *2 de Enero, Día de las Culturas. Granada por la Tolerancia*, pp. 37-42. Consejería de Relaciones con el Parlamento, Granada.
- 2000d «Identificaciones colectivas, modernidad y cultura andaluza: la Semana Santa de Sevilla en la era de la *glocalización*». En J. Hurtado (Ed.): *Religiosidad popular sevillana*, pp. 237-253. Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla-Universidad de Sevilla.
- 2000e «La Semana Santa como Patrimonio Cultural». *Demófilo*, 33-34, pp. 359-365.
- 2000f «La Semana Santa». En *Conocer Andalucía. Gran Enciclopedia Andaluza del siglo XXI* (G. Cano, director), vol. 6, pp. 218-255. Ed. Tartessos, Sevilla.
- 2000g «Las televisiones autonómicas: el espacio de lo próximo en una sociedad globalizada». En *Nuevos retos para las televisiones y radios autonómicas. Primeras Jornadas organizadas por el Consejo de Administración de RTVA*, pp. 183-9. Sevilla.
- 2001a «La identidad andaluza en tiempos de globalización». En J. Hurtado y E. Fernández de Paz (eds.): *La cultura andaluza en el umbral del siglo XXI*, pp. 13-26. Área de Cultura y Fiestas Mayores, Ayuntamiento de Sevilla.
- 2001b «Andalucía en el marco del Estado Español, la Unión Europea y la globalización». En G. Cano, J. Cazorla, I. Moreno y otros: *La identidad del pueblo andaluz*, pp. 155-172. Ed. Defensor del Pueblo Andaluz, Sevilla.
- 2002 «Cultura andaluza, patrimonio cultural y usos del patrimonio». *Demófilo. Revista de Cultura Andaluza* (en prensa).
- ORTEGA SAGRISTA, Rafael
- 1960 «La cofradía de los negros de Jaén del siglo XVII». *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, pp. 1-10.
- ORTIZ, Fernando
- 1916 *Los negros esclavos*. La Habana.
- 1920-21 *Los cabildos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes*. La Habana.
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego
- 1677 *Anales eclesiásticos y seculares de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla, metrópoli de Andalucía*. Madrid.
- PANNIKAR, Raimon
- 1997 «Formazione all'interculturalità». En *Memorie e identità: prospettive nei percorsi del mutamento. Quaderni della Fondazione*, 4, pp. 21-22. Courmayeur, Valle d'Aosta.

- RITZER, George
- 1996 *La McDonalización de la sociedad*. Ariel, Barcelona.
- ROBERTSON, Roland
- 1992 *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Sage, Londres.
- 1994 «Globalization or Glocalization?». *The Journal of International Communication*, 1-1, pp. 23-52.
- RODRÍGUEZ CAMPOMANES, Pedro
- 1988 *Reflexiones sobre el comercio español a Indias*. Madrid.
- ROS, Carlos (director)
- 1995 *Historia de la Iglesia en Sevilla*. Ed. Castillejo, Sevilla.
- SAHLINS, Marshall
- 1994 «A Brief Cultural History of 'Culture'», paper prepared for the World Commission on Culture and Development. UNESCO.
- SANTOS CABEZA, M<sup>a</sup> del Rosario
- 1997 «El mercado de esclavos en la Sevilla de la primera mitad del siglo XVII». En I. Moreno: *La antigua hermandad de los negros de Sevilla*, pp. 501-509. Universidad de Sevilla-Consejería de Cultura.
- SARTORI, Giovanni
- 2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus, Madrid.
- SENTAURENS, Jean
- 1984 *Seville et le theatre: de la fin du Moyen age à la fin du XVIIIe siècle*. Lille.
- SORMAN, G.
- 1993 *Esperando a los bárbaros*. Barcelona.
- SOROS, George
- 1999 *La crisis del capitalismo global: la sociedad abierta en peligro*. Ed. Debate, Madrid.
- STAVENHAGEN, Roberto
- 1997 «Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina». En M. Gutiérrez Estévez (comp.): *Identidades étnicas*, pp. 13-30. Madrid.
- 1999 «Derechos Humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas». En E. Martín Díaz y Sebastián de la Osa: *Repensando la Ciudadanía*, pp. 77-107. Fundación El Monte, Sevilla.
- 2000 (1996) *Conflictos étnicos y estado nacional*. Siglo XXI, México.



STEINGRESS, Gerhard

1993 *Sociología del cante flamenco*. Centro Andaluz de Flamenco, Jerez.

STELLA, Alessandro

1995 «Negre de sus Majeste. A propos du role de l'esclavage en Andalouisie au siècle d'or». *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, I, pp. 617-635. Córdoba.

1997 «Des esclaves por la liberté sexuelle de leurs maîtres (Europe occidentale, XIVe-XVIIIe siècles)». *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, 5, pp. 191-209.

STIGLITZ, Joseph E.

2002 *El malestar en la globalización*. Taurus, Madrid.

TAYLOR, Charles

1993 *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. FCE, México.

TODD, Enmanuel

1999 *La ilusión económica. Ensayo sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas*. Taurus, Madrid.

TORRES LÓPEZ, Juan

1999 «Economía y comunicación en Andalucía», en J. Hurtado y E. Fernández de Paz (comp.): *Cultura Andaluza*, pp. 19-33. Ayuntamiento de Sevilla.

TOURAINÉ, Alain

1996 «La globalización como ideología». *El País*, 29-9-1996, Madrid.

TURNER, Victor

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Turner, Madrid.

TZITSIKAS, Helene

1967 *El pensamiento español 1898-1899*. México.

UNESCO

1997 (1995) *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Ediciones UNESCO-Fundación Santa María, Madrid.

2001 *Informe Mundial sobre la Cultura, 2000-2001. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo*. Ediciones UNESCO y Ediciones Mundi-Prensa. Madrid.

WALZER, M.

1998 *Tratado sobre la tolerancia*. Piados, Barcelona.

WEBER, Max

1947 *The theory of Social and Economic Organization*, Hodge, Londres. (Traducción al español, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México).