

## El simbolismo ritual de la pobreza (o Cuando la vida y la muerte se *ritualizan*)

M<sup>a</sup> del Carmen Gil del Pino<sup>1</sup>  
Universidad de Córdoba

### RESUMEN

Cuando cerca de la mitad de la población del mundo, como sucede en la actualidad, vive en condiciones de extrema pobreza, las sociedades necesitan mantener y justificar la situación. Una manera de hacerlo es a través de los rituales, que son comportamientos prescritos que distraen, conforman y nivelan —momentáneamente— a las personas, pero que, en realidad, constituyen magníficos mecanismos de mantenimiento del *statu quo*. Su enorme fuerza actúa sobre los individuos y los orienta en una dirección determinada. En el presente artículo, la autora, tras describir, clasificar e interpretar críticamente gran cantidad de ritos que celebra una población que sufre pobreza, plantea la tesis de que su vida y su muerte se han convertido por entero en auténticas ceremonias.

### ABSTRACT

When half the world population live in extreme poor conditions, societies need to justify that situation. A feasible way to do that is trough ritual behaviours that entertain and incidentally shape people. However, they are no more than extraordinary tools to maintain the *statu quo*. Their amazing strength acts upon the individuals aiming them towards a given direction. In this paper the author describes, classifies and interprets those rituals critically, postulating the theses that life and death have become a real ritual.

### 1. PUNTO DE PARTIDA

"Está muerta", me dijo aquella mujer cuando le pregunté por la madre de su marido. En presente y con rotundidad, como si acabara de morir. Concluía de este modo la lista de razones que me daba sobre su depresión. Ella era de Almería, y se sentía en Córdoba completamente sola: el marido siempre en el bar —antes estuvo en la cárcel—, los dos hijos pequeños, la familia lejos, la suegra muerta. Luego vino la tristeza, la melancolía y el descuido de los niños, uno de ellos, mi alumno.

<sup>1</sup> Profesora de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad de Córdoba, Teléfono de contacto: 957 218960. Correo electrónico: ed1gpim@uco.es

Con aquella frase, tan corta como sustanciosa, amalgamé muchas de las experiencias domésticas que durante los cuatro largos lustros que trabajé en aquella escuela —mi escuela— me contaron mis alumnos: el rostro del abuelo fallecido que vio Patricia en el espejo del cuarto de baño y el gorro blanco que, misteriosamente, apareció sobre su propia cabeza; los suspiros que oía Soraya durante la noche; la sombra de la antepasada que entraba en la habitación de Cristina. Asimismo, con estas simples palabras empezaba a comprender los rituales de invocación de espíritus que, con frecuencia, a escondidas siempre, celebraban en la escuela. Pero, sobre todo, el breve texto me hizo pensar que en los ritos de este grupo humano podría yo encontrar su sistema de creencias, algo que tanto me interesaba. “En el ritual, dice Mónica Wilson (en Turner, V.W., 1988: 18), los hombres expresan lo que más les conmueve, y, habida cuenta de que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que se ponen en juego”. Si mis alumnos creían en fuerzas poderosas y realizaban conductas *ritualizadas*, yo, como educadora, tenía que conocerlas, porque con toda seguridad estaban interfiriendo en mis intentos —infructuosos— de hacer de ellos personas reflexivas y libres. En definitiva, con aquellas dos palabras intuí que en los rituales anidaba un jugosísimo objeto de estudio. No podía imaginar aún que la vida y la muerte mismas se habían convertido por entero, como intentaré demostrar a lo largo de este artículo, en auténticos rituales.

## 2. VIDA SIMBÓLICA, INDIVIDUO Y ESTRUCTURA SOCIAL

Las numerosas, variadas y crecientes ceremonias que se celebran en la mayoría de las sociedades —simples o civilizadas (complicadas)— indican la asombrosa importancia que poseen los rituales en la vida de las personas. Bautizos, bodas, primeras comuniones, funerales, graduaciones, ferias, romerías o carnavales, constituyen buenos ejemplos de ello.

En efecto, el sistema de prácticas ceremoniales de los distintos grupos humanos es vasto y complejo. La vida, en general, está saturada de expresiones simbólicas. Un ritual es, según Turner (1980: 21), “una conducta formal prescrita [...] y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”. Representa, en realidad, la destilación de muchas costumbres seculares que escapan a la razón humana. Está constituido por una secuencia de símbolos, que son sus unidades más pequeñas, cargadas de una fuerza capaz de actuar sobre las personas y de hacerles que se orienten en una dirección determinada.

Por obvio que pueda parecer, es preciso señalar el importante papel de los símbolos como conectores entre el mundo conocido de los fenómenos sensorialmente perceptibles y el desconocido e invisible de las sombras. Así, a través de ellos se engarza lo manifiesto y lo oculto, lo estructurado y lo caótico, lo inteligible y lo misterioso, lo racional y lo inconsciente. Turner (Ibidem: 55), refiriéndose concretamente al simbolismo del pueblo ndembu<sup>2</sup>, expresa la idea anterior en los siguientes términos:

<sup>2</sup> Este grupo humano, que habita el noroeste de Zambia (antes Rodésia septentrional) ha sido estudiado por el antropólogo Victor W. Turner. Pertenecen a un gran conjunto de culturas de África central que conjugan un

Un aspecto del proceso de simbolización ritual [...] es, en consecuencia, hacer visibles, audibles, tangibles, creencias, ideas, valores, sentimientos y disposiciones psicológicas que no pueden ser directamente percibidos. Asociado a este proceso de revelar lo desconocido, lo invisible o lo oculto, se desarrolla el proceso de hacer público lo que es privado, o social lo que es personal.

A través del simbolismo se manifiesta, pues, el pensamiento y el sentimiento del hombre. Los símbolos son clasificaciones cognitivas que se utilizan para ordenar el universo, pero también dispositivos evocadores que tienen como fin "suscitar, encauzar y domesticar las emociones fuertes como el odio, el miedo, el afecto y el dolor" (Turner, V.W., 1988: 53). En definitiva, es toda la persona —pensamiento, sentimiento y conducta— la que se encuentra existencialmente implicada en los actos ceremoniales.

Ahora bien, los rituales son útiles a los hombres, pero también, y en mucho mayor grado, a la estructura social. A los unos los sosiegan, pero a la otra la purifican y perpetúan. Constituyen, como dice el referido antropólogo (1980: 22), fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegan a ajustarse a sus cambios internos y a su medio ambiente. Y ello porque poseen la virtualidad de hacer deseable lo obligatorio, lo que los convierte en magníficos mecanismos de mantenimiento del *statu quo*. Su enorme fuerza actúa sobre las personas y las orienta en una dirección determinada.

Probablemente el poder de los ritos se halle en la polarización de sentido que caracteriza a las unidades que los integran, o dicho de otro modo, en la estructura dual de éstas. Todo símbolo, según Turner (1980: 60), posee dos polos, uno fisiológico<sup>3</sup> y otro cognitivo. Al estar el primero asociado a la emoción y el segundo a las normas y principios morales, el antropólogo los denomina «polo emotivo» y «polo normativo» respectivamente. Así, un mismo símbolo representa a la vez lo deseable y lo obligatorio, lo material y lo moral. Pero, bajo las circunstancias estimulantes del rito, puede producirse en las mentes de las personas un intercambio de cualidades entre los dos polos. Entonces, el polo normativo se carga de connotaciones placenteras y el emotivo de características éticas y racionales. El siguiente texto (Ibídem: 33) recoge magníficamente la idea:

En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos —música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso—, el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido. Las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales.

---

talento indiscutible para las artes plásticas —como la talla de la madera— con un notable desarrollo del simbolismo ritual. En las ceremonias de este pueblo no existe gesto, canción, espacio o tiempo que no represente algo distinto de lo que en sí mismo es. Cada cosa significa, pues, mucho más de lo que aparenta.

<sup>3</sup> El símbolo nos remite a experiencias vividas —y, por tanto, enlazadas a emociones—, como la etapa de gestación, el nacimiento, la lactancia, etc.

En consecuencia, los ritos son, fundamentalmente, medios de control social que legitiman y mantienen el sistema de posiciones sociales. Tendré ocasión más adelante de desarrollar esta idea.

### 3. CONTEXTOS POBRES, RITUALES RICOS

Tan numerosos son los rituales que he hallado en las familias de mis alumnos, que podría afirmar que éstos se desarrollan mejor mientras más árido y pobre es el terreno, pues árido y pobre es el contexto en el que viven estas personas, muy árido y muy pobre. Ritos curativos, prácticas de adivinación, de cortejo, bodas gitanas, ceremonias de iniciación, de comprobación de la virginidad, juramentos, rituales de invocación de espíritus, mal de ojo, supersticiones y tabúes constituyen un minúsculo racimo de ejemplos. Me alegra compartir esta tesis con Víctor Turner (1980: 2), quien, refiriéndose al pueblo de los ndembu, dice, al respecto, lo siguiente:

Poco a poco fui cobrando conciencia del vasto y complicado sistema de prácticas ceremoniales que se desarrollaban a mi alrededor, como aquel que en la creciente oscuridad aún acierta a descubrir en el horizonte el perfil de una ciudad lejana. Fue una experiencia asombrosa y enriquecedora, el percibir el contraste entre la vida económica y doméstica de aquellos cazadores y agricultores de azada, una vida relativamente simple y monótona, y el orden y el policromo simbolismo de la vida religiosa.

Lógicamente, el simbolismo ritual varía de un grupo social a otro. Cada uno posee su sistema simbólico propio, sistema que configura su cultura, que no es una realidad objetiva, sino una trama de significados compartidos, o si se quiere, el resultado contingente de un proceso de construcción social. Pérez Gómez (en Stenhouse, L., 1997: 13), recogiendo los elementos anteriores, define la cultura como "una red de significados, símbolos y comportamientos con sentido en sí misma generada como respuesta a las peculiares circunstancias que han rodeado a la comunidad".

Aunque no pertenezco al grupo social al que me estoy refiriendo, sin embargo sí lo conozco bien, pues he compartido con él, como maestra, numerosísimas vivencias. No considero arriesgado afirmar, por tanto, que se halla más atrapado que otros en las tradiciones, en los tabúes, en los antepasados, en las supersticiones, en las fuerzas sobrenaturales.

Se trata de una población que sufre pobreza, injusta y terrible pobreza, y todo lo que a ella va asociado, como hambre, analfabetismo, violencia, desestructuración familiar, paro, droga, maternidad temprana, machismo, racismo, delincuencia, malnutrición, hábitos de vida no saludables, empleo inadecuado del tiempo de ocio, consumismo, enfermedad, muerte. Por extensa que parezca la relación anterior, no agoto con ella, sin embargo, el campo de los problemas que afectan a estas personas, enredadas en una interminable espiral:

Estariamos hablando de una espiral de exclusión social que sólo se podría solucionar con modelos adaptados a las circunstancias de esta población, donde se

registra un alto paro juvenil, fruto del escaso nivel educativo de muchos de estos adolescentes. Por otro lado, se da la circunstancia de que muchos de estos jóvenes sin estudios trabajan en la economía sumergida y no tienen tiempo de asistir a un centro educativo o necesitan alegar algún tipo de titulación para acceder a un contrato de aprendizaje, algo que mantiene esas importantes bolsas de desempleo y esa falta de educación<sup>4</sup>.

Procedentes de distintos puntos de la capital cordobesa, estas personas, tras perder su vivienda en unas inundaciones, se vieron obligadas a ocupar durante treinta y cinco largos años –de 1964 a 1999– unas vergonzosas estructuras de uralita de 53 metros cuadrados. "Casitas portátiles" las llamaban. Su ubicación, la barriada cordobesa de "Las Moreras", al nordeste de la ciudad. En 1983 los maestros del barrio escribíamos en nuestros documentos cosas como éstas:

En el año 1964 se construye la barriada de Las Moreras como prueba de que los 25 años de paz, de alguna manera, estaban generando, según criterios del régimen, un balance positivo en la erradicación del chabolismo y en la conquista de una vivienda "digna"<sup>5</sup>.

A raíz del Plan de Estabilización de los años sesenta y como "broche de oro" para la conmemoración de los "25 Años de Paz" se intenta erradicar el chabolismo que tanto afeaba la periferia de la ciudad. Así, en el año 1964 se construyen 2.880 albergues provisionales (¡provisionalidad que va camino de veinte años!) y que serán un auténtico campo de concentración para los chabolistas de la periferia<sup>6</sup>.

De poco sirvieron nuestras denuncias ni nuestros sobrehumanos esfuerzos. La situación se perpetúa, y la pobreza, exactamente igual que la riqueza, se hereda generación tras generación, pues constituye una característica adscrita a las personas, es decir, algo que escapa a su control y que adquieren por el simple hecho de nacer en un determinado estrato. Así, los pobres reclutan a sus miembros como los ricos a los suyos. Mayer y Buckley (en Kerbo, H.R., 2003: 12) expresan esta idea sin rodeos: "A lo largo de varias generaciones, aquellos individuos que ocupan posiciones a un nivel concreto de la jerarquía posicional, tienden a ser reclutados entre el correspondiente nivel de la jerarquía de individuos o subgrupos".

Pues bien, la contingencia histórica y social de este grupo genera, como ya ha quedado dicho, un riquísimo simbolismo ritual. Su exégesis va a ser mi cometido en los epígrafes siguientes. Una observadora externa, como es mi caso, pero además participante, puede esclarecer aspectos de la conducta simbólica que los mismos actores son incapaces de expresar, porque conoce el contexto y todas las variables

<sup>4</sup> Este texto es un fragmento del artículo de M<sup>a</sup> José Raya publicado en *Diario Córdoba* con fecha 18 de noviembre de 1998 y referido a esta población.

<sup>5</sup> El texto ha sido tomado del proyecto que mi escuela elaboró y presentó a la Administración Educativa para adherirse al Programa de Educación Compensatoria (R.D. 1174/83 de 27 de abril). Ver CECJA (1983): *Un Proyecto Educativo Compensatorio para una realidad*. C.P. Obispo Osio<sup>6</sup>, inédito, 9.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 55.

que intervienen en él. La visión de los actores será siempre más limitada que la suya. Quien observa de manera sistemática y busca en la realidad respuestas a múltiples preguntas se halla en condiciones de captar que "los fines y propósitos abiertos y ostensibles de un ritual determinado enmascaran deseos y metas inconscientes e incluso inconscientes" (Turner, V.W., 1980: 51). Y ello porque estudia los símbolos no sólo en el contexto concreto del rito sino también en el del sistema total.

#### 4. LA PELEA COMO RITUAL DE AFLICCIÓN

Cada ritual "tiene sentidos y fines que los informantes no formulan explícitamente, pero que el investigador tiene que inferir basándose en el patrón simbólico y en la conducta" (Ibidem: 48). Tras presenciar, un año y otro año —hasta veintiuno— incontables peleas a muerte entre mis alumnos, tras oír de sus propios labios espeluznantes relatos de agresiones sufridas u observadas en sus hogares y en su barrio, y tras haber buscado con todos los mecanismos a mi alcance, mas sin éxito alguno, las causas de tanta violencia, planteo ahora el postulado de que ésta constituye un ritual, y más concretamente, un ritual de aflicción, es decir, una ceremonia que se celebra con el fin de liberarse del mal causado por una fuerza superior.

Cierto día le dije a un alumno mío que se negaba por sistema a trabajar que meditase sobre lo que sería de él cuando fuese mayor si no aprendía. No meditó, porque la respuesta fue rápida, contundente e infundada: «mi *papa* y mi *agüelo* me cuidarán siempre». Obligada por esta respuesta a continuar el razonamiento, se me ocurrió decirle que algún día se habrían de morir ambos. Menos mal que yo era la maestra, porque en otro caso no me libro de la furia que desató aquella criatura de tan sólo nueve años. Los gritos no parecían humanos, y tuve ocasión de oír una y otra vez las palabras que reflejaban con total nitidez su infundada creencia: «si a mi *papa* o a mi *agüelo* les pasa algo —él no nombraba la palabra *muerte*— tú tienes la culpa».

No me cabe ninguna duda de que la palabra *muerte* en este barrio es un término mágico. Lllamarla es denominarla y convocarla. Eufemismos y rodeos a millares me lo han dejado bien de manifiesto. Sólo se nombra cuando ha acaecido, y en presente, como lo hizo la mujer a la que me refería al iniciar el trabajo, porque los muertos "viven" entre ellos.

Así pues, los espíritus interfieren constantemente en los asuntos de los vivos. Son sombras que los acompañan en todo momento y que no permiten ser agravias<sup>7</sup>. Cabe suponer la asociación entre determinados padecimientos —apariciones, enfermedades, trastornos, mala suerte— y los espíritus agravados. En consecuencia, cuando alguien nombra u ofende a un familiar muerto, su sombra se agita y, de inmediato, aflige al pariente vivo, que pone en marcha un ceremonial de desagravio para calmarla: el ceremonial de la pelea, tan propio de este grupo social y tan resistente.

<sup>7</sup> Los muertos no permiten el agravio, pero tampoco el olvido. Los ritos de aflicción que realizan los parientes vivos sirven también para reavivar públicamente el recuerdo.

Más de un alumno mío y más de dos han perdido a familiares como consecuencia de este rito.

Casi todas las peleas infantiles que tengo registradas tienen una estructura similar<sup>8</sup>. Suelen comenzar con la simple expresión «tus muertos». El sujeto receptor de estas palabras presenta, en cuestión de segundos, una sintomatología característica: la cara enrojecida, los ojos saliéndose de sus órbitas, las venas del cuello inflamadas... Simultáneamente pasa a la acción, y de la secuencia de conductas estereotipadas que, aprendidas de sus mayores, «atesora», ejecuta las que le resultan posibles. Así pues, grita, corre, apedrea, escupe, muerde, da patadas y puñetazos, arranca cabellos, pisotea, araña u ofende al otro chico y a todos sus familiares, vivos o muertos. Lógicamente, al nombrar a los espíritus ancestrales de su víctima, ésta se convierte, a su vez, en una fiera incontrolable que hace lo propio. Al revuelo, o convocados por espectadores y animadores, acuden los hermanos, sobrinos o tíos (infantiles) de los protagonistas.

En el fondo de este ceremonial late, sin duda, un fuerte conflicto, un conflicto que se expresa y resuelve a través de él. Sobre los individuos actúan dos fuerzas contradictorias: por un lado, la de calmar a sus espíritus; por otro, la de mantener relaciones armónicas con los demás. Los chicos encuentran el necesario equilibrio cuando realizan –y lo hacen con suma facilidad e inmediatez– la última conducta del ritual de aflicción: la de pedir disculpas. El rito pone, pues, a su servicio los mecanismos necesarios para responder a la doble presión a la que se ven sometidos. Claro que la resolución es sólo momentánea. La secuencia se repite indefinidamente.

## 5. RITUALES DE NIVELACIÓN SOCIAL

Según Durkheim (en Harris, M., 2003: 407), la causa de los fenómenos sociales ha de buscarse en el dominio social, cuyo sistema de creencias y de prácticas ejerce presión sobre la voluntad humana. «Las representaciones, las emociones y las tendencias colectivas –dice– son causadas no por ciertos estados de las conciencias de los individuos, sino por las condiciones en que se encuentra el grupo social en su totalidad». Para él, el factor social moldea y transforma las naturalezas individuales.

Antes de proseguir resulta conveniente desentrañar este factor social tan importante en los ritos, y lo voy a hacer en función de la red de relaciones que lo caracterizan. Para ello, es necesario partir de la explicación de los conceptos de «estructura» y «comunidad», conceptos que responden a dos modos de ordenar la sociedad y cuyas relaciones afloran y se expresan simbólicamente en los rituales en general y, en concreto, en los que persiguen, como los que en este epígrafe veremos, la nive-

<sup>8</sup> Durante el curso escolar 1999-2000 recogí y analicé ciento ocho situaciones de conflicto, distribuidas de la siguiente manera: a) agresión física (55); b) agresión múltiple (15); c) intento de agresión (14); d) agresión verbal (10); e) situación conflictiva (6); f) discusión grupal (3); g) agresión al material (2); h) ofensa a través del dibujo (1); i) rotura de material por imprudencia (1); y j) sin determinar (1).

lación social. Son muchos los ritos que acontecen en *Las Moreras* y que reflejan y canalizan los conflictos entre ambos sistemas.

Mientras que la estructura social es una ordenación de posiciones o *status* regida por la norma, la comunidad es una relación de naturaleza espontánea entre individuos desprovistos de *status*, concretos, históricos, totales y llenos de potencialidad. Ahora bien, la comunidad es un componente básico de la estructura. Turner (1988: 133) lo explica con el siguiente magnífico ejemplo:

Puede resultar oportuna la historia de la rueda de la carreta de Lao-tsé: los radios de la rueda y el cubo (esto es, el bloque central de la rueda que sujeta el eje y los radios) al que van unidos no valdrían para nada, dijo Lao-tsé, si no fuese por el agujero, el hueco, el vacío del centro. La *communitas*, con su carácter desestructurado, que representa lo «inmediato» de la interacción humana [...], podría muy bien compararse con el «vacío del centro», que es indispensable, sin embargo, para el funcionamiento de la estructura de la rueda.

Si la comunidad es un factor importante en la ecuación estructural, sus ritos, lógicamente, también lo serán. El papel que éstos desempeñan es, como quedó dicho páginas atrás, el de reforzar la estructura. Son los resquicios que quedan entre las posiciones, sin los cuales éstas no podrían darse. Y como quiera que ritos hay muchos y variados, podría decirse que la estructura social tiene asegurada larga y buena vida.

Aunque clasificar los ritos, dada su gran variedad y complejidad, es una tarea ciertamente complicada, a grandes rasgos éstos podrían quedar divididos en *cíclicos* y *de crisis vitales*.

La denominación de ritos cíclicos engloba a todos aquellos que se celebran en momentos precisos del ciclo anual y que afectan normalmente a la totalidad de la población. Se trata casi siempre de ritos de inversión de *status* en los que los inferiores estructurales ejercitan simbólicamente y de forma temporal una autoridad sobre sus superiores<sup>9</sup>. Son numerosos los ritos de este tipo que se celebran en la sociedad occidental. Así, la asunción por parte de los hombres de los roles femeninos durante determinados días festivos<sup>10</sup>, la fiesta de *Halloween*<sup>11</sup> o la cena de Navidad de los

<sup>9</sup> Marriot (en Turner, V.W., 1988: 191-192) señala como características más sobresalientes de los rituales de inversión las siguientes: el dominio de los inferiores estructurales, su lenguaje brusco y sus malas maneras; la humildad simbólica y la humillación real de los superiores; la forma en que los que se encuentran estructuralmente por debajo representan una comunidad que se desborda por encima de los límites estructurales; por último, la relevancia que adquiere el principio de jerarquía, que sale, sin duda, reforzado del rito, pues éste busca menos eliminar que subrayar las distinciones estructurales.

<sup>10</sup> Muchos hombres se encargan de preparar y de servir a sus esposas la cena de Noche Buena o la de Noche Vieja.

<sup>11</sup> En esta celebración, los niños llevan máscaras que representan poderes terrenales —brujos, poderes demoniacos terrenales, cadáveres, esqueletos, etc.—. Las máscaras los dotan de atributos propios de seres salvajes, criminales, o sobrenaturales. El anonimato que les proporcionan tiene fines agresivos y no de humillación. Si los niños no reciben obsequios se desencadenará una serie de males que afectará a las personas mayores de su comunidad.

soldados del ejército británico servida por oficiales y suboficiales<sup>12</sup> constituyen unos cuantos ejemplos significativos. Una variante común de este tipo de ritual se produce cuando los inferiores imitan la categoría y las atribuciones propias de los superiores. El carnaval constituye la mejor manifestación de esta variante.

Los ritos de crisis vitales, denominados también «ritos de paso», «ritos de tránsito» o «*rites de passage*», incluyen todas las ceremonias que se celebran en los momentos críticos de la vida, como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio o la muerte, a los que cabe añadir los rituales relativos al acceso a un estado superior tanto en la esfera académica como política, laboral o social. Bautizos, bodas, primeras comuniones, fiestas de graduación, etc., son sólo una reducida muestra de ellos. Si, como ha quedado dicho, los ritos cíclicos son rituales de inversión o de imitación de *status*, los de crisis vitales lo son de elevación de *status*, pues a través de ellos las personas pasan de una posición inferior a otra de mayor rango.

Ahora bien, en la clase pobre, todos los ritos –cíclicos y de paso– son, en realidad, ritos de nivelación social, pues tanto un carnaval (ritual del primer tipo) como una boda (ejemplo del segundo) poseen la virtualidad de eliminar momentáneamente las desigualdades sociales. Sin duda, el consumo juega en ello un papel relevante, dado que el gasto nivela a pobres y a ricos. La beneficiaria principal resulta ser, desde luego, la estructura.

En los subepígrafos siguientes hablaré por separado de ambos tipos de rituales.

### 5.1. El carnaval, o el gozo de «ser alguien» una vez al año

Los rituales cíclicos permiten a las personas salir del tiempo histórico e insertarse en un tiempo que no transcurre y que, por tanto, es indestructible, mítico, circular, reversible, eterno. "Es un Tiempo ontológico por excelencia, «parmenídeo»: siempre igual a sí mismo, no cambia ni se agota. En cada fiesta periódica se reencuentra el mismo Tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo" (Eliade, M., 1973: 64). El tiempo es, pues, una especie de eterno presente que se reactualiza mediante el artificio de los ritos. En consecuencia, éstos son mucho más que la conmemoración de un acontecimiento. Constituyen el modo de renovar el mundo periódicamente.

Son tantas las personas de *Las Moreras* que actúan en cuartetos, coros, comparzas o chirigotas y tanta la intensidad con la que lo hacen, que no parece arriesgado afirmar que probablemente sea el carnaval la ceremonia de mayor profundidad y riqueza de cuantas se celebran en esta barriada. Cuando menos, parece ser más importante que la Semana Santa y que la Navidad. Lo he podido comprobar en numerosas ocasiones en que he pedido a mis alumnos, finalizadas estas fiestas, una redacción o un dibujo sobre ellas. Nazarenos sin capirote, estatuas de Córdoba –como el Cristo de los Faroles– sobre extraños pasos, relatos en los que narraban monó-

<sup>12</sup> El día de Navidad, los oficiales sirven la cena a los soldados. Concluido el rito, unos y otros recuperan su *status*, que, sin duda, resulta fortalecido por el rito.

tonos días ante el televisor, o consumo, mucho consumo asociado a ambas fiestas es todo lo que encontraba. Sin embargo, el carnaval goza de mayor relevancia. Se vive durante todo el año. Apenas concluyen unos festejos empiezan los preparativos (recomposición de los grupos, ensayos, creación de letras...) de los siguientes.

Desde mi posición de observadora he podido comprobar en vivo algo a lo que ya he aludido a niveles teóricos en un epígrafe anterior. Me refiero al papel que desempeñan los ritos con relación al mundo emotivo de las personas. En efecto, he visto que el color, la música, el movimiento, el gesto y todos los demás elementos convocados en la festividad carnavalesca por este grupo no sólo persiguen el fin abierto de la diversión, sino que también canalizan los más ocultos e inconfesados deseos. La expresión absolutamente libre característica de este ritual permite a las personas descargar los resentimientos acumulados y sacar a la luz una vez al año sus conflictos. Así, airean sin temor alguno las injusticias que sufren, y quienes las cometen no tienen ninguna posibilidad de tomar represalias contra ellos.

En realidad, el carnaval no es más que una manifestación colorida y estruendosa de las complicadas relaciones entre la sociedad total y sus partes. Si la estructura social determina la vida de las personas –sus oportunidades, sus esperanzas, su salud, su educación, sus sueños–, éstas tienen la oportunidad de quejarse, al menos, cíclicamente, siempre y cuando las cosas queden ahí.

Claro que lo que esta fiesta produce verdaderamente es el ajuste de los individuos a la vida social y la sumisión a la ideología burguesa. Uno de sus fines es lograr que acepten su destino en la vida. Turner (1980: 47), refiriéndose a un rito del pueblo ndembu que guarda cierto parecido con el carnaval –pues se trata también de una ceremonia de reparación–, dice lo siguiente:

El ritual adapta y readapta periódicamente a los individuos biopsíquicos a las condiciones básicas y a los valores axiomáticos de la vida humana social. En los rituales de reparación, categoría a la que pertenece el *nkula*, el individuo eternamente rebelde se convierte por cierto tiempo en un ciudadano leal. En el caso de *nkula*, una mujer cuya conducta es considerada como una muestra de su *rebelión contra*, o por lo menos de su resistencia *a cumplir con*, las pautas de la vida biológica y social propias de su sexo, se ve a la vez inducida y obligada por medio de preceptos y de símbolos a aceptar el destino que culturalmente le está prescrito<sup>13</sup>.

Las fiestas carnavalescas son, pues, fases recurrentes del proceso social por las que el sistema de estratificación se perpetúa. A través de ellas se permite a las personas que salgan fuera de su estatus estructural para que vuelvan a él purificadas y purificadoras. En la literatura antropológica existen numerosos ejemplos de ello. Uno sumamente revelador es un rito que celebran los ashanti del norte de Ghana. Durante los ocho días que preceden a su año nuevo, que comienza el 18 de abril, a los ashanti les está todo permitido: burlas, escándalos, cantos, cabriolas, danzas, expresiones de júbilo, etc. El primer ritual del nuevo año muestra un marcado contraste con los anteriores. "Es como si la estructura, dice Turner (1988: 184), depurada y purificada

<sup>13</sup> La cursiva no es original.

[...], volviera a mostrarse blanca y reluciente, lista para comenzar un nuevo ciclo de tiempo estructural". De modo parecido, en los ritos que se celebran en nuestra sociedad tras los carnavales –Cuaresma y Semana Santa–, renace, inmaculada, la estratificación social. El siguiente texto tomado del libro Harold Kerbo *Estratificación Social y Desigualdad* (2003: 45) penetra magistralmente en el problema:

La interacción social cotidiana requiere rituales prescritos de complicidad entre gente con estatus desigual. Estos rituales proporcionan en el día a día significado y fuerza al sistema de estratificación (Collins, 1975: 161-215). Por último, estas divisiones de estatus pueden generar diferentes grados de autoestima y autoevaluación que hacen que la gente acepte su lugar en el sistema de estratificación y admita la legitimidad del sistema (Della Fave, 1980).

En definitiva, como dice Turner (1988: 204) refiriéndose a los rituales de inversión de estatus, éstos pueden ser comparados con la comedia, pues, al igual que ella, se caracterizan por la burla y la representación de roles, pero nunca por la destrucción de las reglas estructurales ni de quienes las establecen.

## 5.2. Ritos de paso: aire fresco en el umbral del vacío

La vida del hombre, desde la situación placentaria en el seno de su madre hasta su muerte y último emplazamiento en su tumba como organismo muerto, está punteada, dice Lloyd Warner (en Turner, V.W., 1980: 104) "por toda una serie de momentos críticos de transición que todas las sociedades suelen ritualizar". El nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte son estos momentos críticos; y natalicios –bautizos–, ceremonias de iniciación en prácticas sexuales o religiosas –ritos de circuncisión, primeras comuniones–, bodas y funerales, algunos de los ritos de tránsito que los acompañan.

La sociedad pobre se caracteriza por la inestabilidad de los estados. Éstos son fugaces y perecederos. Cuando las personas llegan a sus destinos –matrimonio, puesto de trabajo, cargo–, o son devueltas con crudeza y rapidez al punto de partida –divorcio, despido, destitución–, o los abandonan ellas mismas por propia voluntad<sup>14</sup>. También sucede que, dada la falta de horizontes de estos sujetos, con frecuencia muchos de ellos ni siquiera se ponen en marcha. En circunstancias tales, la fase liminar de los ritos de tránsito<sup>15</sup> se desgaja del intersticio y adquiere autonomía y *corpus* de estado. Su riqueza simbólica se hace entonces incuestionable.

<sup>14</sup> Muchas son las personas que acusan ya un efecto de primer orden provocado por la exposición continuada a la televisión. El ritmo acelerado que caracteriza a este medio de comunicación produce hábito en la audiencia así como un alto grado de ansiedad. Los telespectadores no hallan calma para gozar de nada, ni siquiera de un estado recién conseguido. Desean compulsivamente acceder a uno nuevo y enseguida a otro y a otro. Segundos, terceros y cuartos matrimonios, cambios irracionales de vivienda, de amigos, etc., constituyen algunos ejemplos.

<sup>15</sup> Los ritos de tránsito incluyen tres fases: a) separación, en la que el sujeto o el grupo es apartado de su situación en la estructura social; b) margen (o *limen*), etapa en la que el ente liminar atraviesa un espacio ambiguo

Ciertamente, los ritos de tránsito de la clase baja se encuentran saturados de expresividad. Constituyen el núcleo simbólico de su sistema de valores y creencias. Son largos pasajes hacia destinos inciertos. En su preparación los individuos ocupan meses (compras, pruebas, ensayos, reportajes fotográficos<sup>16</sup>, invitaciones, gestiones con el restaurante, la agencias de viajes, la iglesia o la floristería); en su recuerdo y exhibición (muestra de videos, fotografías, regalos o viviendas), años. Es preciso, pues, conocerlos y hacerlos, además, objeto de estudios comparativos. Turner, al concluir su ponencia leída en la reunión anual de la American Ethnological Society, de Pittsburg, en marzo de 1964<sup>17</sup>, invita a ambas cosas:

Terminaré este estudio con una invitación a los investigadores del ritual para que centren su atención en los fenómenos y procesos relacionados con los periodos de transición. Son éstos, en mi opinión, los que de manera paradójica exponen los fundamentos de la cultura justamente en el tiempo que transcurre entre la salida y el reintegro en el ámbito estructural. En los *sacerrima* y sus interpretaciones podemos encontrar tipos de datos que pueden ser útilmente manejados mediante las nuevas y sofisticadas técnicas de comparación intercultural.

Aceptando la invitación del antropólogo, me he introducido en el complejo simbolismo ritual de determinadas sociedades tribales y, en concreto, en las ceremonias de tránsito. En ellas, los seres liminares son desposeídos de todo. Suelen ir desnudos o llevar sólo un simple taparrabos:

Una característica negativa de los seres «transicionales»<sup>18</sup> es que no tienen nada. No tienen ni *status*, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros. Su condición es en verdad el prototipo mismo de la pobreza sagrada. Los derechos de propiedad, los bienes y los servicios, hacen referencia a posiciones concretas en la estructura político-jurídica, y puesto que carecen de tal posición, los neófitos no ejercen tales derechos (Turner, V.W., 1980: 109).

Al no poseer nada que indique rango, rol o posición alguna dentro de la estructura, la conducta de los pasajeros suele ser sumisa o pasiva. Se hallan en una especie de limbo oscuro y silencioso comparable a la misma muerte. Sufren, además, todo tipo de

en el que no goza ni de los atributos del estado anterior ni de los del venidero; y c) agregación, o momento en el que el sujeto adquiere ya el nuevo estado y los derechos y obligaciones propios del mismo (Ver Turner, V.W., 1980: 104).

<sup>16</sup> Los reportajes de fotos de la primera comunión, por ejemplo, se realizan mucho antes que la celebración de la misma. Esto ocasiona, lógicamente, alteraciones en las actividades cotidianas desde mucho antes del día del rito en sí. Las madres piden cita en el fotógrafo y en la peluquería, tienen que tenerlo todo comprado y dispuesto para el día del reportaje, y hasta solicitan, sin pudor alguno, los regalos a los familiares más íntimos si son de los que deben exhibirse e inmortalizarse a través de la sesión fotográfica.

<sup>17</sup> Esta ponencia, cuyo título es "Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los «rites de pasaje»", está recogida en el libro de Turner publicado en 1980 *La selva de los símbolos*, entre las páginas 103 y 123. La cita que recojo pertenece a la página 122.

<sup>18</sup> El entrecomillado es mio.

pruebas y humillaciones que no sólo sirven para enseñar a los novicios a ser humildes y resistentes, sino también para destruir su estado previo y reducirlos a una materia prima humana despojada de forma específica<sup>19</sup>. Para que un individuo ascienda en la escala de *status* debe, por tanto, previamente descender por debajo del último peldaño.

En líneas generales, las características del periodo de transición comunes a cualquier grupo tribal son: igualdad, anonimato, silencio, ausencia de propiedad, uniformidad en la indumentaria (a veces para ambos sexos), continencia sexual, oscuridad, abolición de la jerarquía, humildad, despreocupación por la apariencia personal, generosidad, obediencia, sacralización, hermandad, sencillez, invisibilidad, sufrimiento<sup>20</sup>. No me resulta posible encontrar ninguna de estas notas en los ritos de paso de la clase social baja.

En efecto, los rasgos característicos de los rituales de tránsito de la clase pobre son bien distintos y están más relacionados con su modo de vida que con la elevación de estatus. En realidad, las personas de clase baja no celebran el paso a un estado nuevo, pues poco o nada va a cambiar su situación en él. Lo que hacen, más bien, es salir durante unos días de las deplorables condiciones en las que viven. Aunque el siguiente texto se refiere a unas familias pobres de México, puede añadir una buena pincelada al cuadro de la pobreza de Córdoba que intento esbozar, porque, sin duda alguna, muchas de las características de esta desgracia son universales:

Entre las cosas más sorprendentes acerca de estas familias, está su *malaise* general, la rareza entre ellas de felicidad o contento, la rareza de afecto. El afecto mostrado, o aquello que llamamos "amor", excepto durante el periodo relativamente breve del cortejo y el inicial del matrimonio, es una manifestación rara entre los más pobres, la gente simplista del mundo. Por encima de todo, allí domina el hambre y la incomodidad, queda poca energía sobrante para emociones cálidas, delicadas, menos utilitaristas, y escasa oportunidad para una felicidad activa (La Farge, O., en Lewis, O., 1961: 12-13).

Por tanto, los ritos suponen para las personas de estatus bajo una bocanada de aire fresco. Los necesitan para respirar, pues, como dice McLaren (1986, en Pérez Gómez, A. 1998: 232), éstos "llegan a convertirse en parte de los ritmos y metáforas de la propia vida humana socialmente condicionada".

En lo anterior encuentra explicación el hecho de que las ceremonias de paso en *Las Moreras* vayan asociadas a tres factores: a) gasto económico; b) relaciones

<sup>19</sup> Pueden ser enterrados, escondidos, disfrazados, teñidos, obligados a yacer inmóviles, a vivir durante un tiempo junto a momias, etc.

<sup>20</sup> El lector puede hacerse una idea del sufrimiento del ente liminar leyendo este espeluznante relato autobiográfico de la iniciación de un jefe *hopi*: «Yo me aguanté bastante bien, sin llorar y pensé que mis sufrimientos habían terminado; pero entonces, el Ho Hatcina me golpeó cuatro veces más y me cortó en pedazos y yo me retorci dando alaridos, y me oriné [...] La sangre corría por mi cuerpo [...] Cuando me soltaron, me apreté la manta en torno a mi cuerpo dolorido y me senté. Intenté dejar de sollozar, pero en mi corazón seguía llorando [...] Me llevaron a casa y me pusieron sobre una piel de oveja. Al despertar a la mañana siguiente, la piel se había pegado a mi cuerpo y cuando traté de levantarme la arrastré conmigo (Simmons, 1942, en Harris, M., 2003: 350).

sociales; y c) incumplimiento de las obligaciones cotidianas. De los tres, los dos primeros son comunes, a mi juicio, a otros grupos sociales, si bien el gasto económico aquí es desproporcionado con relación al poder adquisitivo. El tercer factor, sin embargo, aparece como variable exclusiva de este grupo social, y es muestra clara de la necesidad que tienen de ritos. Cuando los niños faltan a la escuela, como es el caso de algunos alumnos míos, por pasar toda la noche oyendo cantar y tocar a unos gitanos que celebran una boda o por prolongar hasta altas horas de la madrugada los festejos de un cumpleaños o de una primera comunión, queda bien claro que su vida es, sencillamente, asfixiante, así como que la escuela —y esto da para otro estudio— no forma parte sustancial de ella.

## 6. EL GRAN RITO CIRCULAR DE LA VIDA Y LA MUERTE

Si grave es que existan grandes desigualdades económicas (y unidas a ellas, de estatus y de poder), mucho más es que crezcan al ritmo vertiginoso en que lo hacen<sup>21</sup>. El segundo milenio ha finalizado, para nuestra vergüenza, con casi un veinte por ciento de la población mundial viviendo con menos de un dólar al día y casi un treinta más con menos de dos, lo que quiere decir que cerca de la mitad de la población del mundo vive en condiciones desesperadas. Lógicamente, una realidad tan injusta requiere potentes mecanismos de justificación. Si una fuerza sobrenatural ha dispuesto que las cosas sean así, si se promete a los pobres recompensas en otra vida, si se les convence de la imposibilidad del cambio, acaban por resignarse mucho más pronto de lo que cabría esperar.

Las sociedades necesitan dotarse, pues, de métodos para justificar y mantener la pobreza. El profesor Kerbo (2003: 50) sabe mucho de ello:

Cada sociedad ha de tener, al menos en cierto grado, algún método para justificar la existencia de la desigualdad entre su población. Este método sigue, por regla general, un proceso denominado legitimación. Este proceso es importantísimo en las sociedades que mantienen un grado alto de desigualdad entre sus miembros (es decir, la mayoría de las sociedades de los últimos 10.000 años más o menos). Por ejemplo, los que se encuentran en el lugar más bajo del sistema de estratificación deben ser persuadidos de algún modo de que su posición baja es «adecuada y correcta». De no ser así, el orden social y las desigualdades estructurales sólo se podrían mantener mediante el uso de la fuerza física, un método que puede ser muy costoso en cuanto a vidas y recursos y que a la larga suele fracasar. De hecho, la mayoría de las sociedades se basan en varios métodos de legitimación, aunque suelen predominar uno o dos.

La tradición o la *costumbre* como método de legitimación nos obliga a mirar hacia el pasado. Se le enseña a la gente que las cosas siempre han sido así, cerrando

<sup>21</sup> El siguiente texto de Kerbo (2003: 48) da una idea de la gran diferencia de renta entre países pobres y ricos: "Al término del siglo XX, mientras la renta *per cápita* anual de los habitantes de países ricos como Estados Unidos era de 30.600 \$, había países pobres como Sierra Leona, Tanzania y Etiopía, donde la renta anual *per cápita* oscilaba alrededor de 500 dólares".

de esta manera sus mentes a una posible alternativa a la distribución presente de bienes y servicios valorados. También puede utilizarse una justificación ideológica más sistemática. Aunque esta justificación ideológica puede basarse en parte en la tradición, aquí hablamos de un sistema de creencias más sistemático, que suele apuntar hacia las cualidades superiores de los que se encuentran en lo más alto del sistema de estratificación.

La escuela y la iglesia —en teoría, instituciones educativas— son instancias legitimadoras de desigualdad. La una, oficializándola; la otra, sacralizándola. Ambas utilizan el ritual para sus propósitos.

Las prácticas escolares son, como afirman Baudelot y Establet (1976: 242-243), ritos de inculcación ideológica. Tras su aparente función educativa y técnica, cumplen sutilmente la tarea esencial de someter a todos los individuos al sistema de creencias burgués:

En la escuela, la sumisión a la ideología burguesa, es decir, la sumisión al mundo burgués tal como aparece a los burgueses, se efectúa por la sumisión en cada instante a un conjunto de prácticas que constituyen el "ritual material" de la ideología burguesa. Los ejercicios escolares se dan de manera simplemente análoga, como un trabajo, el "trabajo escolar", que es al mismo tiempo presentado [...] como un *deber*. Ese trabajo no vale en sí mismo, ni para quien lo hace: lo esencial es tener buena calificación. En el ritual escolar familiar, el cuaderno de notas funciona como un equivalente (en sentido figurativo) del salario: la buena calificación, como el salario, es el "precio", la recompensa del trabajo cumplido.

Asimismo, el papel que la iglesia juega en la legitimación de la pobreza es sumamente importante. Aunque, como quedó dicho en el epígrafe anterior, los entes liminares de la clase pobre no comparten las características básicas de los de las sociedades tribales<sup>22</sup>, sin embargo, muchas de ellas pueden hallarse en su propia vida considerada en conjunto, lo que quiere decir que ésta se ha convertido por entero en rito, un rito de paso interminable, gracias al concurso de la religión. Turner (1988: 113-114) lo explica así:

Muchas de estas propiedades constituyen lo que, a juicio nuestro, son características de la vida religiosa en la tradición cristiana, y no cabe duda de que musulmanes, budistas, hindúes y judíos incluirán también muchas de ellas entre los rasgos peculiares de sus respectivas religiones. Lo que parece haber sucedido es que [...] lo que en la sociedad tribal era esencialmente un conjunto de categorías transitorias «entre» estados definidos de cultura y sociedad ha acabado por convertirse en estado institucionalizado. Pero permanecen indicios de la categoría de *passage* de la vida religiosa en formulaciones como la siguiente: «El cristiano es un forastero en este mundo, un peregrino, un viajero, sin un lugar en que reposar la cabeza». La transición se ha convertido aquí en condición permanente.

<sup>22</sup> Los novios, por ejemplo, no están sometidos al silencio, ni a la continencia sexual, ni a la quietud, ni a la obediencia, ni a sufrimiento alguno. Más bien sucede todo lo contrario.

Y como sujetos liminares que son, los pobres se hallan al margen (o *limen*), al borde, al límite del mundo, en un frío y triste umbral (convertido en estancia definitiva), y ello porque, como dice Turner (1980: 108), "los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes"<sup>23</sup>. Asimismo, como en cualquier otro rito de tránsito, están sometidos al silencio, a la oscuridad, a la quietud, desposeídos de todo bien, desnudos, invisibles, sucios, sin nombre, sin derechos. En definitiva, ni vivos ni muertos.

Todas las características de la transición, absolutamente todas, se hallan, pues, en el ritual de la vida de los pobres. Mas éste, para mayor desgracia, presenta una añadida: los pasajeros, por no tener, no tienen ni destino. Al menos, no en este mundo.

La vida de los desposeídos está prescrita. Fuerzas poderosas la empujan y la tiñen de monotonía y tristeza. Es una reproducción exacta de los modelos que tienen: hermanos, padres, abuelos, vecinos, tíos. A cada edad ejecutan lo que está establecido: el cortejo en la adolescencia, el matrimonio y la reproducción en la primera juventud, la crianza de los hijos en la madurez, la enfermedad y la muerte, en una prematura ancianidad<sup>24</sup>.

Y del mismo modo que la vida, la muerte de los pobres también está pautada. Muchas de estas personas, a través de diversas prácticas de adivinación, "conocen" cuándo y cómo les sobrevivirá. Precisamente la madre de un alumno mío, que años atrás también fue mi alumna, se ganaba la vida adivinando el futuro. "Todos —dicen— lo llevamos escrito en la palma de nuestra mano". No se puede, por tanto, hacer nada para cambiarlo. Así es que, cuando muere alguien, aunque se trate de un joven o de un niño, se resignan bien. Lo esperaban. "Le llegó su hora" —sentencian—, "éste era su sino", "ya descansó la criaturita", "¡qué se le va a hacer!". Luego, se desencadena el invariante ritual fúnebre: el luto de pies a cabeza, las flores, los actos religiosos, la exhibición del dolor, el acompañamiento... Nadie que quisiese vivir su duelo de otro modo podría hacerlo. La muerte es un acontecimiento público. Se ha convertido, como la vida, en un auténtico rito.

Ahora bien, si la vida es un rito de paso hacia la muerte, ésta lo es hacia la vida. Porque los muertos, ya lo dije en otro punto, "viven". Su condición, como la de los vivos, es ambigua. Si éstos no poseen el estado de la vida ni el de la muerte, los difuntos poseen los dos, porque están muertos, pero, a la vez, son entes cuasi

<sup>23</sup> El concepto de contaminación o mancha es explicado por la doctora Douglas (en Turner, V.W., 1980: 107) como "una reacción que sirve para proteger categorías y principios altamente estimados". Es preciso, por tanto, apartar lo valioso de la sociedad de lo corrompido. Ésta es la filosofía que inspira a todos los sistemas estratificados del mundo. Un ejemplo claro lo tenemos en el antiguo sistema de cuasicastas japonés. En la parte más baja del mismo existía un grupo de personas denominado *eta* o *hinin*. Curiosamente, el término *eta* significa "muy contaminado" e *hinin*, "no humano".

<sup>24</sup> No hace mucho me encontré a dos antiguos alumnos, chico y chica, hermanos ellos, que paseaban por la ciudad. Él acababa de cumplir treinta años y ella veintinueve. Caminaban, según me explicaron, porque él tenía glucemia y ella algunos kilos de más. Cuando les pregunté por todos sus hermanos y por sus padres, la chica me contestó textualmente esto: "Mi padre está muerto. Y mi madre también. Tenía ya cincuenta y seis años, y azúcar; y mi padre era más viejo todavía".



raleza humana es enteramente flexible. Margaret Mead lo pudo probar en su primer trabajo de campo. Supuestos como la plasticidad biopsicológica humana, la fuerza del condicionamiento social o la influencia de la cultura sobre la biología quedaron con él fuera de toda duda<sup>26</sup>. Recopiló los resultados de sus observaciones en el libro *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. En el último capítulo –“Educación para la elección”– la antropóloga plantea que tanto la escuela como la familia deben tender, más que a formar hábitos, a formar el pensamiento. Lo dice exactamente así:

Debe enseñarse a las niñas *cómo* pensar, no *qué* pensar. [...] Debe enseñárseles que se les abren muchos caminos, ninguno de los cuales es obligatorio en sí, y que solamente a ellas cabe la responsabilidad de elegir. Sin la traba de prejuicios, sin el fastidio de haberse plegado demasiado temprano a una sola norma, deben llegar con la vista bien despejada a las elecciones que se hallan entre ellas (Mead, M., 1985: 227).

La más importante conclusión del libro es, a mi juicio, que el conocimiento de un amplio espectro de posibilidades puede contribuir al cambio sociocultural, conclusión que cae sobre mí como agua de mayo. No hubiese dado tan largo rodeo si no necesitara hallar en una ciencia humana distinta a la Pedagogía una idea que arroje, como lo hace ésta, mi optimismo pedagógico.

En efecto, la apertura de horizontes puede contrarrestar la influencia del medio y hacer que los seres humanos no sean receptores pasivos de su cultura. Si vislumbran otros caminos, pueden soportar el efecto coercitivo de los hechos sociales, pero también pueden rechazarlo y rebelarse contra él. Pueden acatar su cultura o negociar e interactuar con ella. Y es la educación la encargada de desplegar ante ellos esta amplitud de caminos y de prepararlos para elegir el que mejor cree sus propias vidas, unas vidas repletas de acciones libres y singulares.

Ciertamente, los ritos tienen propiedades afectivas, terapéuticas, catárticas, pero también transformadoras. Según Rimbaud (en Lévi- Strauss, C., 1984: 183), la metáfora puede servir para cambiar el mundo. Los ritos tienen un buen componente de potencialidad. Por tanto, aunque, como dice Turner (1988: 134), son formas culturales que proporcionan a los hombres una serie de patrones para reclasificar periódicamente la realidad, también constituyen un espacio inmejorable para la acción y la reflexión.

En consecuencia, las prácticas rituales no tienen por qué ir asociadas a la pasividad, al conformismo, a la relación causal infundada, a la falta de conciencia, a la reproducción exacta, a la irracionalidad. El individuo puede decidir libremente si participar o no en ellas, y nada debe temer, pues ningún mal va a derivarse de su decisión. Pero es que, además, dado su carácter abierto, puede modificarlas a su

<sup>26</sup>Mead, con tan sólo veintitrés años y bajo la dirección del profesor Boas, se dirigió a Samoa. La misión que su maestro le encomendó fue la de demostrar la plasticidad biopsicológica de la naturaleza humana. No tuvo la joven antropóloga dificultad para cumplir su objetivo. Pronto pudo observar que las pautas sexuales samoanas eran, en comparación con las occidentales, menos coercitivas y que la adolescencia no constituía para ellas una etapa tormentosa. Las chicas de Samoa pasaban por la pubertad y por la adolescencia sin sufrir apenas conflictos psicológicos.

gusto. Lo más valioso que tiene una persona es la libertad. No puede haber nada mejor que dirigir la propia vida, luchar cada día y burlar los condicionamientos, construirse a sí mismo, decidir, etc. La libertad es el único destino del hombre.

Al empezar el trabajo declararé que pretendía conocer las creencias del grupo social de *Las Moreras*. A punto de concluirlo, entiendo que esto es completamente insuficiente. Lo que debo plantearme ahora es que los propios sujetos también las conozcan y las analicen para poder convertir de este modo sus relaciones espontáneas y simples con la realidad en unas más problemáticas y críticas, porque cuanto mayor sea su concienciación mejor desvelarán el mundo y mejor penetrarán en su esencia. Es preciso, por tanto, concienciarlos, llevarlos de la irracionalidad a la racionalidad, de la reproducción a la creación, del mantenimiento al cambio. Es preciso, en definitiva, educarlos.

La vida no es un ritual, sino una página en blanco que admite infinidad de escrituras. Es posible compatibilizar rito y libertad, pauta y cambio, tradición y progreso. Los ritos permiten la variación, constituyen ocasiones propicias para crear otro mundo, un mundo no sólo simbólico, sino también real, un mundo en el que quepamos todos. Los pobres no pueden seguir llamando perpetuamente a la puerta. Platón, en *El Banquete* (1990: 584), pone un maravilloso ejemplo:

Quando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete, y entre ellos estaba también [...] Poro (el Recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, Penia (la Pobreza) y quedóse a la puerta. Poro, entre tanto, como estaba embriagado de néctar –aún no existía el vino–, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penia, entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del recurso, se acostó a su lado y concibió al Amor.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDELLOT, CH. Y ESTABLET, R. (1976): *La escuela capitalista en Francia*, Madrid, Siglo XXI.
- CECJA (1983): *Un proyecto educativo compensatorio para una realidad*, Colegio Público "Obispo Osio", Córdoba.
- ELIADE, M. (1973): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Ediciones Guadarrama.
- KERBO, H.R. (2003): *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global*, Madrid, McGraw Hill.
- HARRIS, M. (2003): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984): *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA S.E.M. (Editorial Universitaria de Buenos Aires, Sociedad de Economía Mixta).
- LEWIS, O. (1961): *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, Fondo de cultura económica.
- MEAD, M. (1985): *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona, Planeta-Agostini.

- PLATÓN (1990): *El Banquete*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 555-597
- PÉREZ GÓMEZ, A.I (1998): La cultura escolar en la sociedad neoliberal, Madrid, Morata.
- RAYA, M. J. (1998): "Más de 6.000 personas carecen de alguna titulación básica en Las Moreras y Palmeras", en *Diario Córdoba*, 18 de noviembre de 1998.
- SHAKESPEARE, W. (2002): *La tempestad*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- STENHOUSE, L. (1997): *Cultura y educación*, Sevilla, Publicaciones M.C.E.P.
- TURNER, V.W. (1980): *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- TURNER, V.W. (1988): *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.