

CONTRAPUNTOS SIMBOLICOS DE LA ACCION SOCIAL EN ANDALUCIA. MARINALEDA (SEVILLA)

*Antonio MANDLY ROBLES**

1. INTRODUCCION

Hace años que la llegada del verano salpica las costas andaluzas de atractivas noticias. Los informadores destacados hasta las playas, han debido movilizarse, sin embargo, un verano tras otro, desde 1980, a lo ancho de cierta Andalucía sudorosa y sedienta que no practicaba surfing ni esquí acuático. Hasta ella subieron a contarnos, que, más bien estos protagonistas del verano, conformaban unos grupos que salían del pueblo, sin distinción de sexos ni de edades, andando con buen paso por entre jaramagos y retamas camino de unas tierras que no eran de su pago. Y también nos dijeron que cargaban al hombro sus propios azadones, y llevaban, no vasos de granizada entre las manos, sino una polvorienta bandera verdiblanca.

Las fotos, los encuadres, apuntaban a lejanas espaldas de terrazas y brisas, para abrir objetivos en los lindes de las tierras llanas de la Campiña, al borde de la Sierra Sur de Sevilla, allí donde tendida puso la Historia a Marinaleda —100 kilómetros de Sevilla, de Málaga, y de Córdoba—, “a la sombra de Estepa”, —12 kilómetros— de cuyo marquesado dependió.

Sabemos que la Orden Militar de Santiago ejerció plena jurisdicción —eclesiástica, civil y militar— sobre Estepa y su rico territorio, desde la Reconquista —a mediados del siglo XIII— durante 292 años. Luego, Carlos V, mediante uno de sus tratos en aras de la financiación de su militancia imperial, compró la comarca a la Orden valiéndose de una treta muy impugnada por sus miembros, que se aferraron a sus dominios con herraduras y dientes, pleiteando, incluso, hasta

(*) Profesor de Antropología Social. Universidad de Sevilla.

en el tribunal romano de La Rota. Siéndole favorable el litigio al Emperador, éste, con la Ley en la mano, la entregó como pago a un financiero genovés que le había sacado de apuros. Una Real Condecoración posterior, con el título de Marqués de Estepa, acabaría sacralizando la transacción y aquellos títulos de propiedad para la Historia (AGUILAR Y CANO, A. I:176-178).

Una cortijada de chozos desperdigados, habitados por familias de *condición* humilde, que habían coincidido en *arrimarse* a los grandes latifundios del centro de Andalucía para dar su trabajo a jornal, fue creciendo en donde le dieron pie, y así comenzó a desarrollarse Marinaleda como pueblo, a principios del siglo XVIII.

Cuando Caro, tras un trabajo de campo en Andalucía, por los cincuenta, analizaba la estructura general de los pueblos andaluces a la luz de la *Política* de Aristóteles y los *Prolegómenos* de Abén Jaldún, escribió que “la huella que deja «la causa final» de la fundación de un núcleo urbano, casi siempre puede percibirse en las viejas ciudades y villas de aquella área. Y más aún se nota el sello del régimen que más tiempo dominó su existencia” (CARO BAROJA 1957: 185).

La causa final del surgimiento de Marinaleda como pueblo, precisamente en aquellas tierras; también el sello del régimen dominante, estimamos podrían revelarse y reconstruirse a partir de estas orientaciones ecológicas:

1) El pueblo de Marinaleda no forma un conglomerado compacto, sino que sus casas han sido levantadas como *a voleo*, donde han caído. El pueblo es en extensión “grande de más” según la percepción de sus habitantes, y a este respecto, un dicho tradicional permanece en la memoria colectiva, el de que “Marinaleda no es ciudá ni villa, pero es más grande que Sevilla”.

2) Hasta mediados de los cincuenta, la tercera parte del “casco” de Marinaleda seguía estando ocupada por los tradicionales chozos habitados como viviendas. Hay escrito un libro de divulgación sobre el pueblo, más que notable, obra del que fue cura ecónomo de Marinaleda desde 1964 hasta 1968, sacerdote navarro muy conservador, pero que describe cuanto ve con gran sinceridad y cariño al pueblo. Ha sido para nosotros un valioso punto de referencia.

Los chozos —nos dice este sacerdote— eran “de paredes toscas, bien encaladas, con dos únicos compartimentos cubiertos por techado de hoja de palma, fácil presa del fuego. Era frecuente oír: ¡Que arde el chozo de Fulano de Tal! ¡Que se quema un chozo en tal calle! Los rayos del sol al herir un vidrio convexo encima de la paja, la chispa de una hoguera o algún otro elemento inflamable, convertían en unos segundos estas míseras viviendas en montón de ascuas y cenizas. Hoy sólo queda uno. En él vive un matrimonio con dos niñas. Lo he visitado. No tiene más ventilación que la puerta de entrada y un diminuto óculo abierto en el compartimento-alcoba. Los pocos trastos, por falta de espacio, en completa algarabía. A la puerta de la vivienda, crecen raquíuticos ajos, habas y lechugas en nueve metros cuadrados de tierra, limitados por cuatro palitroques, que marcan

la frontera de la propiedad del inmueble. Cuando llueve, el agua penetra por el techo de la paja hasta empapar los muebles y humedecerlo todo” (REMIREZ MUNETA 1968: 16).

3) Etimológicamente, Marinaleda viene de *marina* —“tierra próxima al mar”—, el sufijo de pertenencia *al*, y la desinencia *eda*, indicativa de abundancia. Marinaleda está a cien kilómetros de la mar, pero sus aguas y sus tierras son parecidas a las próximas al mar. Las aguas de sus pozos son salobres, en su inmensa mayoría. Le separa del municipio de El Rubio —a tres kilómetros— el río Salado, también llamado Blanco, por el manto de sal que recubre su lecho durante el estiaje. Un terreno del término se llama El Salitral.

4) Hasta mediados del presente siglo, cuentan los viejos que los caminos eran rutas fangosas, por donde en invierno “no podían pasar ¡ni los páharos!”. El Salado hubo que atravesarlo a pie desnudo hasta los cincuenta en que se hizo el puente. El apelativo que da nombre al pueblo, vendría a significar “el poblado de tierras fangosas y aguas salitrosas”.

Curiosamente, este pueblo de 2.300 habitantes —el 84 por ciento de cuya población vive del trabajo jornalero— ha llegado a desplazar en los *mass media* a los grandes centros vacacionales castizo-postmodernos y hasta a los lavabos de la *jet*.

2. SIMBOLOS Y VALORES

Nuestro intento de husmear en el universo simbólico intencional que da sustancia al viejo *puchero andaluz*, girará: a) Por una parte, en torno a *la sal, el aceite* o *la yerbagüena* deseables para que el caldo de todos —*gordos y menúos*— sepa a *lo suyo*, esté *en condiciones*, tenga *su paladar*. b) Por otra, parará mientes en cuanto al ser como se *debe de ser*, que señala la *falta* desvelada entre los pliegues de la realidad, cuando, por la presión social —“¿eso *pué ser?*”—, la “Ley del Señor” deja de confundirse con la “ley natural”.

a') Encontramos el tratamiento de los valores por parte de Louis Lavelle, ciertamente riguroso y atractivo. Le seguimos en nuestra línea metódica. Para Lavelle, el valor estético confiere a las pasiones un grado tal, que rebasa la pasión misma, llegando a transformar el efecto y el signo de determinados caracteres que pertenecen a la naturaleza del objeto. Este debe adquirir una representación. De suerte que, los valores estéticos residen en el placer que está provocado por la representación (LAVELLE 1955, II: 296).

b') Según Durkheim es la sociedad la que forma moralmente a sus miembros, y pone en ellos los sentimientos que dictan imperativamente las conductas a seguir, o hacen reaccionar con energía cuando alguien *falta* a sus mandatos (DURKHEIM 1925: 103). A nuestro modo de ver, ello sería en rigor cierto, para

las sociedades rígidamente organizadas, donde tal sociedad fuera un todo o conjunto de elementos que vendrían a ser los individuos-unidades. Sustancialmente seguimos a Durkheim, porque entendemos no hay sociedad que no sea poder social constituido, bien justificándose mediante el mito —consenso de valores—, bien intercambiándose, bien sustituyéndose.

Ambos supuestos teóricos pueden ser contemplados antropológicamente como aquellas autoestimadas formas de ser, de “ser otro”, que cualifican como grupo; formas, en definitiva, generadoras de *etnicidad* (BARTH, 19669: 11 a 18).

Aspectos de tales formas fueron cristalizando, de un lado, impulsadas por una amalgama de deseos e intereses tácticos, que pronto desbordaron a sus planificadores. Así, la campaña por la “autonomía plena”, maduró el florecimiento de contradicciones, no sólo políticas; también sociales, que venían de atrás, dando vela en aquel entierro a la fantasía popular que soñaba Andalucía como “una promesa de felicidad” (STENDHAL: 1854), percibiendo en su cultura una forma de desafío de la sociedad a ella misma y a sus propios valores¹, una forma de sobrepassar sus propios principios de realidad e identidad (BAUDRILLARD, Artículo citado).

Pero al mismo tiempo en las altas esferas, la herencia y promoción de bienes culturales —la cultura como valor de reconciliación— cobraba nuevos bríos. Convertía su repintado *Movimiento* en bronceada *movida*, y hasta algún importante escritor latinoamericano de los del *boom*, vestido con camisa parisina, oficiaba de publicista en esta cabalgada del “honor social” por el territorio sin fronteras de la economía del libre mercado².

Hace ya largos años que Caro confesaba en su artículo *Pueblos andaluces*, su “desazón” y “molestia”, comparando la Andalucía recorrida por él con esa “imagen de una Andalucía empalagosa y banal” de “recién casados que, soñando Dios sabe qué voluptuosidades orientales, se iban a retratar, de moro armado él y de odalisca ella, en su fingido Patio de los Leones”, o, “ante los capiruchos encubridores de dulces empalagosos”. “¿Cómo un país de los más hermosos y variados de la Europa mediterránea, sombrío a veces, elegante otras, se ha llegado a identificar con tantas cursilerías?”. “Cuento con algunas ideas sobre el asunto, pero me temo que sean tan escandalosas y fuera de tono, que no haya posibilidad de darlas a la luz. Prefiero ir haciendo pequeñas contribuciones al descrédito y la destrucción de la “Andalucía de pandereta” (CARO BAROJA 1957: 182).

1. “Política, no seas *esaboría*, y arrímate un poco al *queré*; que no se te escape la *vía*, *poresa hería*, que abre el *podé*. Escucha la guitarra loca, y llena tus *sojos* de sol, al ritmo de los cantantes, fertilizantes, marcando el son; el son *dele* entendimiento, con su mijita de gorrión” (CARLOS CANO: 1977. *A la luz de los cantares*) (Pasodoble).
2. “Tengo la impresión de que los intelectuales españoles ya no denigran la España de pandereta”. (VARGAS LLOSA a IGNACIO CARRION. *En Sevilla y con el vasito bien alto*. EL PAIS, 6 mayo 1984).

Nos proponemos emplear aquí el *concepto del honor* como ese rasgo común en las sociedades mediterráneas, que ocupa lugar destacado en lo que afecta a las relaciones entre poder, sexo y religión. Las diferentes concepciones del honor, según status y sexo, se explican por el lugar del individuo dentro de la estructura social—el honor de la clase baja se encontraría en un extremo y el honor aristocrático, en el otro— (PITT RIVERS 1977: 80).

La posesión como medio de incrementar el honor propio dominando a los demás, es, para Pitt Rivers, el fin que distingue los valores adquisitivos de Andalucía. Esta sería la faceta del honor-prioridad. En el otro extremo habría que hablar, según él, de honor-virtud (PITT RIVERS 1977: 66). De forma más simple, pero menos precisa, Pitt Rivers acepta llamar a estas facetas “honor social”—la una— y “honor ético”—la otra— (PITT RIVERS 1977: 124).

Con nutridos ejemplos del “honor-prioridad” nos encontramos en nuestro diario de campo. Parece relevante dedicar a su análisis unas líneas, cara a delimitar su posición dentro del ámbito de valoraciones que sugiere Louis Lavelle.

La romería del Rocío inaugura la década de los ochenta con los últimos ministros ucedistas paseando en coches a la calesera, rodeados de sonrientes señoras recién peinadas, y vestidas de faraloes muy planchados. Allí se reparten absoluciones y licencias de urbanizaciones, se reza el Rosario entre la flauta y el tamboril, se cierran y bloquean las listas para las inminentes elecciones autonómicas entre los allegados; y, como en años anteriores y posteriores, se comulga con ruedas de molino entre aquellos a quienes sólo virtud-honor cabe; la amplia base de asalariados y romeros de a pie.

Estamos ante una de tantas manifestaciones de fenómenos religiosos andaluces en que el poder se prodiga con ostentación de beneficencia, buscando en ello su necesidad de justificación, su razón de ser, su sacralización. El poder que se ostenta tan campechanamente, necesita de un pueblo *alegre, sano, virtuoso*, sobre quien ejercer, aun simbólicamente, como los sacerdotes necesitan *fieles* y bien se las arreglan para configurar de tales a los creyentes, *a su aire*, en *La Blanca Paloma*.

La Hermandad del Rocío de Jerez se fundó hace 55 años en una bodega, dejando la efeméride escrito para la historia por el lugar y el tiempo—también por los protagonistas y el tipo de comportamiento— un sustancial ejemplo de vinculación entre medios y fines. Durante el pregón de 1984, seguido por nosotros, nos sorprendió cómo destacados Hermanos de la Hermandad rociera jerezana resaltaban con el mayor énfasis “este marco incomparable de la Real Bodega de La Concha de González Byass, donde hoy continuamos celebrando el pregón”, “el auge y el fervor con que en los últimos años se está viviendo el Rocío, patentes en esta Real Bodega de González Byass”, etcétera, etcétera. La propia romería, en fin, galopa a convertirse, por su peso, en un espectáculo cada año menos impuro, donde lo que realmente importa a sus realizadores es el número —40.000

caballos se han contado este año—, la masa —se entra en guerra de cifras de asistentes, como en las manifestaciones reivindicativas—, el volúmen de botellas de manzanilla consumidas, o el número de comuniones administradas; en definitiva, el *espectáculo* como valor económico de intercambio. Las cadenas de radio venden con antelación espacios de retransmisión y potenciales oyentes a determinadas firmas publicitarias, cuyas cuñas reportan pingües beneficios a la sociedad de radiodifusión en cuestión.

Ya había síntomas, que venían reflejando, a partir de la consagración del modelo económico tecnocrático en Andalucía, marcadas negligencias ante los tradicionales usos del “honor-social”. Los cultivos rentables de fácil mecanización —tales como cereales y girasol: 22 horas de mano de obra por hectárea y 93, respectivamente—, seguían ganando terreno, con el afianzamiento de la ya también democracia tecnocrática, a los llamados “cultivos sociales” —algodón y olivar: 222 horas de mano de obra por hectárea y 258 horas—.

Pese a sus imágenes estéticas, usos y costumbres tradicionales del “honor-social”, cedían aparatosamente terreno ante una realidad netamente economicista que tenía, más bien, connotaciones de “honor” espectacular-mercantil (DEBORD, Guy 1976: 6 y 27), estilo que dista ya de ser *sagrado* en la durkheimiana acepción de *social* (DURKHEIM, 1899: 21), para, al ritmo de los tiempos marcados por la “crisis”, ir convirtiéndose en un estilo más *promocional* que formal³.

3. MARINALEDA

El pozo que la “crisis” iba ahondando, al cabo afloraría nuevas potencialidades, formas de ser que cualifican como grupo.

En Marinaleda, el activo grupo sindical local del Sindicato de Obreros del Campo, enarbolando la bandera verdiblanca, se empeñó con éxito electoral en las primeras elecciones municipales —obtuvo nueve concejales de un total de once, en 1979; en las de 1983 obtendría la totalidad de las concejalías; en 1987,

3. El abogado madrileño Gustavo López Muñoz dirigía una carta a EL PAIS publicada por este periódico en marzo de 1987 titulada “Por sevillanas al poder”, en la que decía que el que se haya puesto “febrilmente de moda el secular baile por sevillanas” podría llevarnos “a creer que se trata de la inesperada resurrección de una importante parte folklórica de nuestro entrañable patrimonio cultural” (...). “Pero, ciertamente, una reflexión más profunda y medular, que traspasara la corteza del consciente, descubriría, para asombro de muchos de los impetuosos danzantes, que su revolucionario apego a las sevillanas esconde, en realidad, la irrefrenable pulsión de acercarse y conectar, por vía de emulación, con los representantes de la nueva casta del poder político, residenciada ideológicamente en Sevilla”. A nuestro modo de ver, el poder de las sevillanas y los sevillanos del poder están atravesadas por el mismo meridiano: el de las reglas castrenses del espectáculo en expansión. Faltaban por aparecer unas Sevillanas al Real Madrid, pero a la hora de revisar estas líneas, parece ya están en el mercado.

habría de ceder tres concejalías a la “oposición” — en que el universal abstracto al que se referían el Gobierno y sus medios de comunicación como *democracia*, se hiciera concreto y singular, encarnándose en el *pueblo* y constituyéndose a través de sus hombres de una manera genuína.

Si la pertenencia a una comunidad, además de por hablar la misma lengua y tener la misma cultura, viene básicamente delimitada por la autopercepción de los miembros de la colectividad; es decir, por “considerarse a sí mismos distintos de otros agregados similares” (EVANS-PRITCHARD 1940: 17), cuando los habitantes de Marinaleda comentan con orgullo al antropólogo: “En este pueblo lo más importante que tenemos es la hente. Aquí no hay nada que valga más que la hente”. O cuando le acompañan al local del Sindicato a que participe en una de las asambleas comunales, en que se acepta por todos que una mujer “de su casa” hable públicamente —hecho atípico en el *patrón cultural andaluz* del que escriben los antropólogos— sobre algún capítulo del presupuesto municipal, y lo haga sin ningún tipo de sorpresa ante setecientas personas —hombres, mujeres y niños— presididos por una bandera andaluza y la leyenda “Tierra, trabajo, dignidad”; se está tratando de mostrar algo muy especial a través de un comportamiento densamente significativo. Nuestro enfoque ETIC nos revela cómo se nos está mostrando con las formas que son propias a los lenguajes naturales: 1) Aquel lema origen de las campañas electorales de “el mejor alcalde, el pueblo” —en efecto, todas las decisiones por las que ha de regirse la comunidad se toman en asamblea popular, que está facultada para darse y revocar *normas*—. 2) Una conciencia de autopercepción que cualifica como grupo. 3) La *reviviscencia* de cierta memoria hiponóetica, que con sus caracteres de inasible e inconcebible (GARCIA CALVO 1983: 9) nos deja el *flash back* secuencial de un importante fenómeno en la configuración de la historia de España: el que la organización jurídica emane del *pueblo* (LISON 1977: 59) y (LISON 1986: 6 a 8).

Pitt Rivers había encontrado en Alcalá de la Sierra el hecho de que “el concepto de pueblo como única unidad política estaba tan profundamente arraigado en la visión de los hombres del campo, que se convirtió en la piedra angular de la política anarquista. Los anarquistas trataron, en realidad, no de romper este monopolio político, sino de dominarlo” (PITT RIVERS 1954: 17).

Pero además, Pitt Rivers, analizando el espacio semántico cultural de la palabra *pueblo*, también coincidía con las fuentes históricas y literarias para darnos el segundo sentido que nos parece clave en este análisis: el de *pueblo* en el sentido de “plebe, por oposición a los ricos”, “puesto que los ricos no pertenecen al pueblo sino a ese mundo más amplio que ha sido ya delimitado como suyo. En este sentido, el *pueblo* es una fuerza potencialmente revolucionaria” (PITT RIVERS 1954: 18). Esta perspectiva descubre el agujero blanco del consenso de valores sobre el que estaban cimentadas el conjunto de actitudes unidas en el nivel de las relaciones sociales que dimos con Pitt Rivers en llamar “honor-social” u “honor-

prioridad”. Pues la confusión de los significados entre honor-prioridad y honor-virtud, que servía de “función de integración social al atribuir a los gobernantes un derecho a la estima y a la inmunidad para gobernar”, se cumple sólo “mientras no se reconozca la confusión como tal” (PITT RIVERS 1977: 81).

El contenido de las páginas que siguen, bajo el norte de nuestro trabajo de campo en Marinaleda, pretende escudriñar los avatares de la conciencia de auto-percepción surgidos en el seno de una comunidad “feliz y sin historia” (REMIREZ 1968: 4) que segando hasta donde pudo la realidad del “latifundio como sistema local de dominación de clase” (SEVILLA GUZMAN: 1979) confió en la realidad de su deseo —de no ser su imagen— y se alzó como *pueblo* con los pies bien plantados en su tierra, haciendo *pueblo*, al tiempo a Andalucía⁴, al rechazar el *sino*⁵ que los estereotipos y justificaciones de cierta estructura de poder le grabaron a fuego por su ley, tal como a sus caballos o a sus toros⁶.

4. EL LUGAR

Para contextualizar nuestra relación, enfocamos primero hacia el lugar en donde se dan aquellos hechos que analizamos. Pasaremos luego a estudiar el tiempo en que se producen, nos ocuparemos posteriormente de los protagonistas, y, por fin, escudriñaremos aspectos del tipo de su comportamiento (PITT RIVERS 1973: 31).

Cuando uno desciende hasta Marinaleda desde las planicies de Estepa, se ve sorprendido al tomar el sentido de la carretera que le conduce al pueblo por un hermoso *paseo marítimo* de un kilómetro largo, bien arbolado, con recoletos bancos y farolas, enlosado y enjalbegado hasta el bordillo, que arranca en la barriada de Matarredonda. Dos características le distinguirían, sin embargo de los paseos marítimos al uso de los pueblos marineros andaluces: que ha sido construido los domingos, en trabajo voluntario de los vecinos en decisión tomada en asamblea, y que, más que hacia la mar, distante cien kilómetros, va mirando a aquellas tierras bien aradas, de tonos ocres pardos que se elevan a poco desde el llano, y se cierran en horizonte cara a Estepa.

4. El diario del alcalde de Marinaleda, publicado tras la insólita huelga de hambre de todo el pueblo durante dieciséis días, en pleno verano de 1980, titula: *Marinaleda: andaluces, levantaos* (SANCHEZ GORDILLO 1980).

5. En 1966 Marinaleda ganó un Premio Provincial de Embellecimiento de Pueblos, por el que percibió 70.000 pesetas. El año anterior había conquistado otro trofeo similar de 20.000 pesetas (REMIREZ 1968: 10).

6. El Diario ABC informaba a sus lectores a toda plana del cambio de nombres a las principales calles del pueblo decidido por el Ayuntamiento en Asamblea popular, bajo este titular a cuatro columnas: “El complot de Marinaleda” (ABC de Sevilla, 24 agosto 1980).

La ecología nos brinda aquí un principio organizador de la comunidad, especialmente relevante. Trabajos de Lisón han incidido en la fecundidad de este principio. Para Lisón “no hay ningún aspecto de la vida social, ninguna institución de la comunidad que no esté relacionada con y no esté directa o indirectamente condicionada por el medio físico (...). Este principio ecológico no puede ser comprendido si se tiene en cuenta sólo la influencia del medio físico sobre el hombre y las instituciones sociales. La relación es fundamentalmente reversible en el sentido de que sólo cuando conocemos la influencia del hombre sobre el medio, podemos evaluar la del medio sobre el hombre” (LISON 1966: 350).

Desde la perspectiva del *paseo marítimo* de Marinaleda, se recuerdan las condiciones socio-históricas de su asentamiento, que delimitaron un término pequeño de extensión y de productividad escuálida en relación con el número de sus habitantes —2.493 hectáreas—; de ellas únicamente 3 de regadío. Comparando estas magnitudes con las extensiones de términos vecinos, viene la seguida a nuestras mentes la percepción del medio por parte de sus habitantes, reflejada en expresiones del lenguaje corriente cuando hablan de su término como una *isla jornalera*, rodeada de latifundios por todas partes⁷.

Enfocando la metáfora desde un ángulo lingüístico-situacional, estaríamos —negativamente— muy de acuerdo con la reflexión teórica que sobre el concepto sociológico de latifundio elabora Eduardo Sevilla. Según él, lo que determina con mayor intensidad el área geográfica percibida como base ecológica de la comunidad, lo constituye el que los miembros de la misma trabajen directamente en ella (SEVILLA GUZMAN 1979). Si el concepto clave para él es el de trabajo habitual, la peculiar situación del territorio de Marinaleda —*pueblo más tierras del mismo*— convierte el concepto de trabajo habitual en el de imposibilidad de trabajo habitual; y el todo inseparable de su paisaje que es percibido por éstos como la *auténtica comunidad*, salta hasta la tierra que le aísla⁸, aferrándose a ella

7. Una sola finca de regadío en Estepa —*el Cortijo del Marqués*— tiene 3.000 fanegas. En el término de Osuna, los cuatro *cortijos de Pepe López* totalizan 11.000 fanegas; el de *Cañaveralgo*, 3.000. En el algo más lejano término de Ecija hay cortijos de secano, como *El Nuño*, con 2.000 fanegas o *Los Algarves*, con 1.500. Hay incluso, en este término vecino, según denuncia del Sindicato que pasó a discutirse en uno de los plenos asamblearios del Ayuntamiento de Marinaleda, extensos cortijos de regadío que se dedican a cultivos de secano.

8. La ocupación de tierras, por sus peculiares formas de realización, y hasta de represión —no olvidemos las dilatadas penas de cárcel que terminan solicitando los fiscales, las condenas, las posteriores manifestaciones pro-amnistía que han llegado a la Gran Vía y hasta la Calle Alcalá dejando en sus esquinas el camino de un “honor ético” que para siempre resonará junto al *ange* y la *gracia* de los *Caracoles* (que éstos, bajaban por la acera del “honor prioridad”)— constituyen un lenguaje que bien nos gustaría analizar a través de la antropología hermenéutica, pero escapa ahora a la intención de este artículo. Dejémoslo aquí diciendo que, al tiempo que se expresa, va haciendo cuajar nuevas formas de etnicidad.

con la obstinación del naufrago —actitud que interpretamos como fundamentada en una “territorialidad metonímica” (GARCIA GARCIA, J.L. 1976: 125)—⁹ al clamar por un valor de uso para aquellas extensiones que están tan a la mano, y les son tan familiares como componentes del paisaje de su niñez.

Así, entendemos, se trasciende a través del combativo sindicato jornalero y su organización municipal desde la deseabilidad económica a la deseabilidad moral —el hombre se sitúa ante su mundo para transformarlo—, (LAVELLE, II, 1955: 385) y encuentra: 1) En la solidaridad de clase que subyace en la situación del colectivo jornalero andaluz, 2) En el reconocimiento propio de un medio que, al cabo les es ajeno, más bien que por su *sino* o por mera configuración geográfica, porque “esa hente” “a la barbá” o “por su ley” lo hicieron; y 3) Finalmente, en la interacción que les enfrenta a los servidores de este orden, encuentra la conciencia de pertenencia a una comunidad diferenciada, que se simboliza, en buena lógica, tomando como distintivo la bandera verdiblanca que les distingue de “ellos”.

5. MARINALEDA. EL TIEMPO

Marinaleda inauguró el siglo con una población de 1.603 habitantes. Actualmente están censadas 2.380 personas —1.203 mujeres y 1.187 varones—. La más alta población de su historia la alcanzaba el pueblo en 1950, con 3.342 habitantes. De 1950 a 1960, causaron baja en el padrón por emigración 845 personas. Desde 1961 hasta 1980, 686 personas.

Hemos de acercarnos a entender el tiempo en que se producen los hechos que hoy analizamos aquí, en su actual caracterización, desde su arranque a partir del proceso migratorio general de los años cincuenta. El gran aliviadero de la emigración supuso la disolución del problema del *campo* para la tecnocracia franquista sin disparar un tiro.

Hay una serie de factores, causas y consecuencias de la emigración, que consagran aquellos años la *desacralización* de valores estéticos y morales en “la España más España”, al tiempo que se erige sobre el trono de la fé, la incontestable imagen de los valores económicos. La actual contestación jornalera en pos de una

9. “La territorialidad metonímica se define como el significado territorial en la medida en que depende no de un paradigma, sino de un contexto. Es una territorialidad que se decanta preferentemente en el plano diacrónico de la vida social. Desde este punto de vista, la investigación antropológica del territorio debe considerar no las relaciones que el territorio guarda con los elementos del código social desde el que significa, sino más bien el conjunto de las relaciones que establece con los términos con los que se combina. Las relaciones metonímicas se establecen generalmente a partir de los significados metafóricos. Por ello la antropología debe analizar, a su vez, las transformaciones de los valores territoriales al situarse las significaciones metafóricas en un contexto, es decir, al elaborar metonímicamente las selecciones metafóricas”.

reivindicación cualitativa del trabajo —“trabajo, tierra, dignidad”—, haría presente la inversión en la correlación de fuerzas que *mueven* la historia. Este intento totalizador de *resacralización de la comunidad andaluza*, nos parece elemento significativo en la generación de etnicidad.

Una de las mayores preocupaciones de los miembros del Sindicato de Obreros del Campo es el poco apego a la tierra que, en buena lógica, hay aún entre la “hente nueva”: “porque se llevan muchos años pegaos a las esquinas, y pocos a la tierra. Hay que ir dando pasos, más largos o más cortos, que mos den a los jornaleros nuestra moral”.

Recuperar la dignidad moral del jornalero fue el objetivo del Sindicato cuando se opuso a los mecanismos del empleo comunitario, a las caciquiles *repartías* de los gobernadores tendentes a “degenerar y humillarnos”, a semejanza de “la mano maestra del capitalismo norteamericano” que “así consiguió arrancar de la tierra a los indios de las praderas” (SANCHEZ GORDILLO 1980: 42-43).

Con la *dignidad* como lema, el pueblo decidió hacer la larga y durísima huelga de hambre de agosto de 1980, endureciendo los 600 huelguistas encerrados su postura, cuando, al tercer día de ayuno, el Gobierno envió a través del Fondo de Empleo Comunitario 400.000 pesetas para resolver la subsistencia de los 300 parados oficiales durante aquel agosto. Este regalo envenenado fue considerado por la Asamblea “un insulto a *Andalucía* y al *pueblo*”.

Otro paso en el tiempo que estimamos relevante por su naturaleza se inició en los primeros días de la primavera de 1984, cuando 150 jornaleros marcharon hasta la presa de Cordobilla, en Puente Genil, y mantuvieron ocupados los bordes de aquel pantano hasta el 24 de abril, al tiempo que otros quinientos permanecían encerrados en locales del Sindicato, para presionar hacia la realización de un plan piloto ideado en Marinaleda “para la comarca de Estepa” (sic)¹⁰.

Un nuevo “paso moral” tenía lugar con la llegada del verano de 1985. El verano es el tiempo en que el paro estacional no perdona. Sin renunciar a los planes elaborados antes, la asamblea se fijó en tres fincas vecinas, capaces de dar trabajo a 250 familias. Cuatrocientos vecinos de Marinaleda —hombres, mujeres y niños— se empeñaron durante 40 días en una caminata de 10 kilómetros hasta El Humoso —ya en términos de Ecija—, siendo desalojados con la puesta del sol

10. Según nuestros informantes la ampliación de aquel pantano pondría en regadío 15.000 hectáreas de terreno en los términos de Puente Genil, Herrera, Marinaleda, El Rubio, La Lantejuela y Osuna. Además el plan preveía: b) la compra por parte del IRYDA de 2.000 Has. en la zona de regadío del Genil, para ser explotadas y trabajadas comunitariamente, c) la ordenación de cultivos en la zona Herrera-Ecija —unas 20.000 Has.—, actualmente puestas en regadío, pero “incomprensiblemente puestas de cultivos de secano”, d) la repoblación forestal de 8.000 Has. de monte comprendidas en el triángulo Osuna, El Saucejo, Martín de la Jara, e) el freno y el control de la mecanización, y f) la creación de industrias de los productos derivados del campo.

por la Guardia Civil. Ante los oídos sordos de las autoridades autonómicas, cabría preguntarse por la función social de tal obstinación, cuyas razones, en la última vuelta de un camino de casi 800 kilómetros, sin sensación, en absoluto de derrota, nos parecieron ciertamente didácticas. Los niños de Marinaleda contaban al antropólogo por qué madrugaban tanto para ocupar esa finca que no estaba mal sino bien explotada. “Pero con criterios empresariales; y por eso da ganancias a una persona, mientras alrededor hay hambre. El Duque del Infantado (su dueño) tiene 17.000 hectáreas y es *Grande de España por cuatro veces*. La *hente* que venimo, no tenemos na má que nuestros brazos y nuestros pies y nuestra voces. Y ¿pue ser que el 2 % de familias sea dueña del 50 % de la tierra y que el Gobierno nos quiera arrinconar como a los indios?”.

En fin, con la marcha a Madrid; aparte de la solicitud de amnistía por “delito” de ocupación de finca y demanda de la reforma agraria, no sólo se hacían ver gentes *condenás* a ser invisibles (SEVILLA GUZMAN: *El jornalero invisible*. EL PAIS 2 Septiembre 1986), sino que tomando ese punto como una dimensión temporal, se estaba delimitando en sus andares por los pasos de cebrá, la cara eterna del Estado y el Capital para con los jornaleros.

6. LOS PROTAGONISTAS

Dos tercios del campo de Marinaleda pertenecen a propietarios domiciliados fuera del municipio, en Estepa, Sevilla, Herrera o El Rubio. “Asentados aquí sólo hay media docena de medio-ricos. Sus propiedades datan de cincuenta años a esta parte. A fuerza de trabajo y ahorro han mejorado su economía, que les permite vivir con cierto desahogo. Pero la mayoría de estos buenos labriegos entran en la categoría de los económicamente débiles”, escribía el cura de Marinaleda en 1968 (REMIREZ MUNETA 1968: 8-9).

Las fincas de menos de 10 hectáreas representan el 70 por ciento del censo agrario. Tres fincas se acercan a las 100 hectáreas, y otras tres a las 70 hectáreas.

Quienes viven del trabajo de los jornaleros —entre mujeres ocupadas totalmente en las tareas de la casa, disminuídos o personas de edad sin pensión y niños— representan directamente, el 84 por ciento de la población¹¹. El milagro consiste en cómo hacerlo, en un término como Marinaleda, que dedica de su ya reducido campo 1.500 hectáreas al olivar, y las restantes a tierra calma.

El ciclo agrícola empieza en noviembre, con la aceituna de *verdeo*, a la que sigue *la negra*, en diciembre-enero. En marzo viene *el aclare de la remolacha* —ponerla a una cuarta una de otra, para que *engorde*—. Requiere poca *hente* —unos cuatro días de faena—. Entrando junio se empieza *el aclare del algodón* —hay

11. Jornaleros del campo con cartilla, 570. Jornaleros del campo sin cartilla, 300. Pequeños campesinos, 90. Cabreros, 25. Albañiles, 22. Tenderos, 17. Bares, 8. Panaderos, 5. Pensionistas, 240. Niños, 450.

muy poco algodón; no da más jornales que el *aclare* de la remolacha—. En agosto-septiembre tiene lugar *la cogida* de la remolacha —se hace, casi toda con máquinas—. También tiempo atrás era *la parva* en agosto —hoy las máquinas acabaron con ella—. En octubre-noviembre coinciden *la cogida* del algodón y el *verdeo*. El *verdeo* de aceitunas está mejor pagado y es más soportable que el de algodón. “Echando cuenta de los jornales que uno puede dar aquí en tó un año, no pasan de dos meses; y eso, tirando por lo alto”.

Situados los protagonistas sobre el terreno de juego compete al antropólogo: 1) Escudriñar *desde las bandas* las pautas de canalización simbólicas surgidas del conflicto entre esos más pudientes —que son los menos— y esos menos pudientes —que son los muchos más—, según las posiciones de status-rol. 2) Seguir sus manifestaciones a través de los modos específicos de interacción entre la infraestructura —o sistema tecno-económico— y las superestructuras —los sistemas social e ideológico—, tan comunmente reflejadas en Andalucía a través de las Hermandades o Cofradías (MORENO NAVARRO, I. 1974). Por fin, 3) Analizar conjuntamente las pautas culturales generadoras del control o conflicto social, derivadas de la capacidad de supervivencia y reconversión del latifundio, en su dimensión diacrónica, y esas que en virtud de su ejercicio le permiten mantenerse como sistema local de dominación de clase.

Esta tarea, netamente antropológica, contribuye a poner de relieve aspectos latentes en la estructura social, de los que saltan a la superficie a través de sus manifestaciones en formas que suelen llamarse “sucesos”, “acontecimientos”, “fenómenos”, etc... Pero también, a otro nivel, permite detectar la urdimbre del tejido social en su devenir. En este sentido nos parece relevante analizar el sustrato simbólico subyacente a un aspecto que mantuvo en amplios sectores de Andalucía una intensa discusión acerca de los valores en torno a los que vino girando el proceso de transformación social desarrollado en el pueblo en los últimos diez años; y ello, tanto por grupos sociales cercanos y afines al mismo, como por grupos de poder político e intereses marcadamente opuestos.

La base del hecho social a analizar la tendríamos configurada —siguiendo nuestra línea teórica de páginas anteriores— al plantearnos por qué, agotada la fuerza del latifundio como sistema local de dominación de clase, la “media docena de medio ricos” y los ricos propietarios domiciliados fuera del municipio de Marinaleda, lograron poner a flote una candidatura política de “oposición” a sus intereses, en las elecciones municipales de 1987.

Partimos del reflejo simbólico tradicional que a través de las Hermandades o Cofradías expresa en los pueblos de la comarca de Marinaleda las relaciones entre los grupos sociales existentes —sus tensiones, sus conflictos, sus colaboraciones— (MORENO NAVARRO 1982: 71 a 93), y que, generalmente común al territorio de Andalucía, entró en crisis en Marinaleda en 1978.

Hasta entonces la Hermandad de *Jesús y la Virgen de los Dolores*, popularmente conocida como “la de los ricos” y la de la *Esperanza*, llamada “la de los pobres”, manifestaban simbólicamente, cada una de ellas la identidad colectiva de media comunidad, conformando el tipo de integración semicomunal de que habla Isidoro Moreno en su tipología (MORENO NAVARRO, I. 1974: 56 y 57). Los jornaleros decidieron *sacar* aquella Semana Santa de la democracia constituyente a la *Virgen de la Esperanza*, encarando de esta manera con su actitud el mito explicativo de los orígenes y no sólo el modelo proyectivo a que éste se adecua en su vigencia. Los *cuartelillos*¹² vivieron una *Semana Santa* esplendorosa. La ficción mítica del consenso sobre valores se habría de consagrar a través de la “gran integración” —no menos simbólica—, que humedece los ojos de un buen *hermano*. Se iba a reproducir el milagro de la reconciliación entre el orden social, tal como se encuentra y el orden social que se respeta, entre el *de facto* y el *de jure* que iban a lograr que, lo que quiera que fuera —que haya ricos y pobres— pasara a ser lo que debía ser (PITT RIVERS, 1977: 39); esto es, que la Ley del Señor se confundiera con la Ley Natural.

Ahora la comunidad iba a contar *realmente* —y no *simbólicamente*— con dos hermandades semicomunales horizontales cerradas lo que provocaría —en la tipología de Isidoro Moreno— (MORENO NAVARRO 1974: 57) una tensión ca-

12. En la campiña andaluza se conoce con el nombre de *cuartelillos* a los diferentes centros de reunión situados en el casco urbano del pueblo en los que se reencuentran los cofrades de las distintas *hermandades* durante la Cuaresma para velar las armas y las túnicas y preparar cuanto se hace necesario al desfile procesional de su cofradía. Como suele suceder en Andalucía, lo que pudiera parecer accidental ha llegado a cobrar una sustancial importancia; y, en no pocos casos, la vida social del *cuartelillo* tiene más atractivo para los cofrades que el hecho social de la procesión. Días especialmente importantes de estas reuniones cuartelarias son los sábados cuaresmales o *sábados de romanos*, donde los comilitones —las mujeres sólo participan excepcionalmente, en algún día y acto donde la directiva de sus maridos las trata como *invitadas*— hacen correr el vino de forma muy ritualizada y no faltan las *tapas* de cocina elaboradas allí mismo, de la mañana a la noche. Se trata de un ritual de emulación competitiva en que cada *cuartel* puja en ser más *espléndido* en invitar e invitarse.

Hay que recordar aquí cómo Caro puso de relieve los rasgos guerreros y cuartelarios de los grandes cortijos andaluces que “insensiblemente” le hacían pensar “en el régimen de vida propio de la *villa romana* de la época imperial” (...). “El cortijo clásico, como la *villa*, necesitaba gran número de personas para que su vida se desarrollara regularmente”.

Para Caro, la auténtica fuerza en que se apoyó la agricultura andaluza durante siglos, fue una clase social que no estaba constituida, ni por esclavos “acuartelados” ni por colonos “casados”. Alude a nuestros jornaleros o braceros, “contratados en plazas, zocos o puntos determinados, directamente, o mediante administradores, para labores concretas y tiempos muy precisos (...) Las ventajas de esta existencia de esta víctima desde antiguo (sic) son claras desde el punto de vista del capitalista agrícola. El jornalero hace lo que el colono o esclavo y carece de los amparos que tuvieron casi siempre estos dos” (CARO BAROJA 1957: 243 a 246).

Evocando simbólicamente los orígenes de la celebración de nuestra Semana Santa, el término *cuartelillo* podría equivaler a un cortijillo no rural, sino situado en el casco urbano, aunque, pretendidamente, a orza del espacio y el tiempo del orden real, para reencontrar el tiempo *mítico de legiones e imperio romano* donde cuentan los calendarios de los acontecimientos que se celebran, y el no menos mítico espacio en que reina la horizontal camaradería entre hermanos o cofrades.

paz de destruir el sistema dual de hermandades. La relación detallada de la película de los hechos quizás desbordaría demasiado los límites asignados a esta publicación. Algunos momentos significativos de los acontecimientos, fueron aquellos en que, antes del inicio de la procesión, todavía en la iglesia, un jornalero, saltando al contiguo *paso* de la *Virgen de los Dolores* —que estrenaría un precioso manto en su posterior desfile procesional— le despojó del mismo, para colocárselo a su *Virgen de la Esperanza*, la de *los pobres*, que en ese momento ya salía del templo. El paso avanzaba entre los aplausos al ritmo de “¡Viíva, la-Vi-írgen de-ló-jor-na-lé-ro!”.

Los *hermanos*, que llegaron a aplaudir la apasionante salida de *La Esperanza*, entre comentarios tolerantes respecto a su nuevo manto, se mostraban transigentes en aras de esa deseable *gran integración*, tan necesaria a la función del *consenso sobre valores*. Los primeros murmullos desaprobatorios vinieron de los *costaleros*, cuando los *capataces* pararon el *paso* a la puerta del Hermano Mayor del “otro cuartelillo”. Arreciaron cuando pararon luego en la puerta del “alcalde viejo” —había sido alcalde desde 1960 hasta 1976—; “¡Si él ya no es alcalde! ¿Por qué se para aquí?”. La tensión aumentó cuando se vieron venir por la carretera de El Rubio, dos coches a gran velocidad con las luces largas enfocando el *paso de la Virgen*. Se trataba de unos conocidísimos “señoritos jóvenes” de la comarca provistos de cadenas y bates de beisbol a los que la *hente* del pueblo, que se había echado a la calle para la procesión, cerraba el paso. Y, entonces, los *costaleros* decidieron actuar por su cuenta. Al márgen de los *capataces* enfilaron con la *Virgen* hacia el local del Sindicato, entre el clamor popular, y ya allí, intentaron entrarla, como en un nuevo templo. Pero el dintel o rebato del edificio era demasiado bajo, y fue imposible.

La ruptura del sistema dual de Hermandades quedaba sancionada al día siguiente, cuando la Guardia Civil de El Rubio se llevaba a “declarar” a tres jornaleros “a causa de los acontecimientos de ayer”. “Desde entonces la hente se fue despegando de ahí” (...). “Ya la tomaron los *fachas*” son comentarios retrospectivos que revelan que el símbolo *sagrado* cedía ante otros, no menos *sagrados* en tanto que cargados de contenido social, como distintivos de etnicidad.

La narración de estos acontecimientos nos permite: 1) Entender el por qué hoy los miembros de los *cuartelillos* de las dos *hermandades* existentes en Marinaleda, que abren las puertas de sus dos reducidos locales —durante los sábados de Cuaresma— en la acera de enfrente del Sindicato y que en algún momento álgido de la noche llegan a reunir nueve o diez personas —según constatamos en nuestras visitas-sean, prácticamente, los mismos—. “Entre nosotros, no hay diferencias. Los de esta *hermanda*’ tenemos que ir con aquella, y los de aquella con ésta, porque, como a la *hente*, ellos no la dejan *de venir* a *acompañá* ni a *alumbrá*, pos no hay más remedio... ¡La desgracia que se nos ha presentao en este pueblo! ¡No lo sabe usted bien!”. Asimismo, 2) Revela la función de una entidad radicada en

el pueblo, que despertó la curiosidad del antropólogo. Se trata de la Peña Cultural Miguel de Cervantes —fundada en 1978—, a la que no se le conocen actividades culturales, y cuyos socios son los mismos que, durante la Cuaresma, se reúnen en los dos *cuartelillos* de las *hermandades*. Por eso los jornaleros en vez de llamarles “los de la Peña” se refieren a ellos como “los de la Hermandades”.

Nos interesamos por la posición status-rol de estos *hombres* más destacados *de las hermandades*. Tres son “pequeños campesinos” o “medio-ricos”, uno tiene un bar, otro es repartidor de Chup-chups; otro, “jefe de rango” o “jefe de sector” —camarero cualificado— en la hostelería; otro, carnicero; otro, fontanero; otro, tendero; otro tiene tienda y es también representante de comercio (el “alcalde viejo”). Tras analizar las opiniones de informantes, las pesquisas propias y otras observaciones anotadas en nuestro diario de campo, encontramos como *pattern* común al grupo el hecho de que “tós tienen mentalidad comercial”, según plástica etiqueta que tomamos de nuestros informantes más habituales, los jornaleros, algunos ligados a ellos por vínculos familiares, cuyo grado y naturaleza no sería discreto explicitar aquí. Al margen de ello hemos de advertir que la expresión referida no hacía insinuar connotaciones insultantes desde ningún ángulo; más bien, a través de ella se delimitaba al pequeño grupo de personas del pueblo que “no están mú de acuerdo con el Sindicato”, sin que su posición de clase les situara abiertamente frente a los jornaleros organizados.

Tirando de los hilos —extremo nada fácil— llegamos a dar con el gran animador de la Peña y las Hermandades, a quien no tuvimos el gusto de conocer. Se trata del dueño del más importante de los seis cortijos con que cuenta el término de Marinaleda —*El Molino del Cura*—, aunque este personaje, hijo de Estepa, ex diputado provincial en las Cortes de Franco, ex alcalde de Estepa, apoderado de la comarca en las primeras elecciones con *UCD*, no vivía en el cortijo ni en el pueblo, sino en Estepa; y, los jornaleros, cuando a él se refieren, le llaman —invariablemente— “el cacique”. “No es una persona de las que se hagan ver. El mete a esta *hente* (...) Tiene las herramientas, el tractor, una máquina de sulfato, sus utensilios..., puede avalar los créditos. Tienen que estar *alreor dél* (sic). Basta con que un día les diga: ¿Qué pasa? ¿Te vas a apuntar a la Peña? ¡Y lo hacen de momento!”.

El sociólogo más profundamente conocedor de la realidad social de que hablamos, Eduardo Sevilla, define el latifundio “como sistema local de dominación ejercido por el grupo de terratenientes que monopoliza los medios de producción agraria, con la fiel asistencia, a través de unas específicas relaciones sociales de dependencia, de un sector de la comunidad compuesto por unas clases locales de servicio, en cuyas manos se encuentran las instituciones económicas, culturales y políticas que controlan a nivel local la vida de la comunidad, creando en la misma un específico orden social, cuya organización económica determina la explotación del campesinado” (SEVILLA GUZMAN: 1979).

Hemos operado como el sociólogo —con el sociólogo— para poder concluir en un enfoque ETIC, estructural, que coteje la causación simbólica —que es tarea del antropólogo tratar más in extenso— con los planos ecológico-amplio y económico, en los que el sociólogo centra su encuadre para elaborar un marco teórico de referencias.

Este brochazo ETIC con el que pretendemos dejar en manos del lector aspectos sobre los protagonistas de nuestro estudio, nos lleva a sobrevolar las bases lógicas externas alrededor de aquella isla de jornaleros alzados. Estas se venían manteniendo intactas, sin verse afectadas por la “reforma agraria” preconizada por el gobierno regional o Junta de Andalucía. La red estaba urdida. Sólo hacía ya falta reclutar actores locales adecuados para desacreditar aquel “caos-dictatorial-asambleario”, ruidoso y potencialmente amenazante para los intereses del sistema. Y el partido del Gobierno o “socialista” iba a dar un pequeño paso, casi imperceptible en el peso específico de “la política social en su conjunto”, pero un muy cualitativo paso en el camino histórico de su autodestrucción, ofreciendo cobertura política para recomponer *el latifundio como sistema local de dominación de clase* en la Andalucía de 1987.

Tanto la campaña de las elecciones municipales de 1987, su aparato publicitario externo, sus temores periodísticos a las alteraciones del orden, e, incluso sus resultados —tres concejalías ganó la candidatura de *oposición apadrinada* por el PSOE, ocho la candidatura elaborada por el pueblo en asamblea— se, revelaron puramente anecdóticos.

7. EL TIPO DE COMPORTAMIENTO

En el capítulo anterior entramos en detalles, nos referimos a actitudes, discutimos a través de aspectos valorativos expresados por los protagonistas, que de sí reflejan tipos de su comportamiento. Así es la antropología social; no podemos referirnos a un aspecto de la acción social, sin abordar otros aspectos o elementos que remiten al conjunto.

Sin pretender dejar de lado a los protagonistas, estimamos nos resta ahora calibrar el peso y la fuerza subyacentes de aquellas *vigencias* o valoraciones sobre las que pugna por abrirse paso la nueva sensibilidad moral de la comunidad.

Estimamos que el tiempo y el espacio en que el antropólogo puede tomarle el pulso a esta sensibilidad es el tiempo de asamblea, que se celebra cuando las circunstancias lo requieren; es decir, en cada momento en que el Ayuntamiento como institución ha de tomar una determinación, o algún vecino considera que debe ser oído por el pueblo.

La asamblea tiene su lugar de celebración en un nuevo local adquirido por el Sindicato de Obreros del Campo del que los jornaleros se sienten orgullosos: una gran nave capaz de acoger casi a mil personas sentadas, siempre recién blanqueada, y con sus puertas y ventanas pintadas en verde. Al fondo, una gran tarima adornada con macetas, realza la bandera andaluza, extendida a lo largo de todo el frontal, y acompañada por la leyenda: “Tierra, Trabajo, Dignidad”. Las paredes longitudinales están hermo­seadas con cuadros de dibujos infantiles y con poesías. También destaca un gran rótulo, con la leyenda: “El Sindicato eres tú. Defendiéndolo te defiendes”. Desde el ángulo de fondo, el poster del Che Guevara sonríe a los allí reunidos.

Una sala de estar —doce a catorce mesitas, un televisor a color— y una antesa­la con la barra del bar en el rincón más cercano a la puerta, siempre abierta, dejan libre un corredor de salida a los jardines remodelados de la Plaza de Andalucía, la zona más sombreada y concurrida del pueblo.

De nuestro cuaderno de campo seleccionamos el discurrir de una asamblea, la celebrada el tercer domingo de mayo de 1984 con el siguiente orden del día: “Cómo repartir seis puestos de trabajo concedidos al pueblo para la construcción del polideportivo”. En el fondo se trataba de administrar esta “concesión” —arrancada a lo largo de continuas reivindicaciones meses atrás— de cara a que el mayor número de jornaleros pudieran alcanzar la difícil cota de sesenta peonadas al año que les permitirían mantenerse dentro del sistema asistencial elaborado por el gobierno para sustituir al “empleo comunitario”.

Son las doce del día y la plaza está a rebosar. Vamos entrando despaciosamente. Cuando, pasados el bar y la sala de estar, flanqueamos la puerta que da acceso al local de reunión, abierta de par en par. Los hombres, invariablemente, se quitan la gorra o el sombrero. Los concejales no ocupan lugar preferente. En asambleas anteriores constatamos que sus opiniones no son más tenidas en cuenta que las de cualquier otro asambleísta, y sus votaciones —a mano alzada junto con los demás— tienen el mismo valor que las de cualquier otro hijo del pueblo allí presente, hombre, mujer, muchacha o muchado.

El alcalde abre la sesión —que cuenta en ese momento con algo más de seiscientas personas— para explicar que “si elaboramos unas normas en asamblea, ponemos nuestras normas nosotros mismos; las hacemos nosotros, no la empresa, como cuando uno va por ahí, que las encuentra hechas. Ahora que, esas normas que hagamos aquí, ¡hay que cumplirlas!”.

Se alzan nueve brazos pidiendo la palabra —dos mujeres; el resto, hombres—. Salen a relucir muchos ejemplos y situaciones personales sobre *casas* que cuentan con mayor o menor número de hijos o viejos, sobre personas que han tenido problemas de enfermedad, sobre quienes llevan más tiempo sin poder trabajar, hasta que queda centrado el tema de debate. Varios hombres, cuando se levantan para hablar, mantienen a su niño pequeño en brazos, o cogido de la mano.

Los niños más mayorcitos, juegan en un rincón, y se llaman unos a otros bajito, como en una iglesia.

—“¿Cómo *vamo a repartí* los puestos de trabajo?” Se alzan doce brazos pidiendo la palabra —al menos siete corresponden a mujeres—. Las intervenciones de las mujeres hacen mucho hincapié en el sacrificio que ha supuesto para sus maridos permanecer ocupando activamente, en muy duras condiciones, los bordes del pantano de Cordobilla para conseguir puestos de trabajo para todos —nos ocupamos de ello en la página 97, al hablar de uno de *los pasos en el tiempo*—. ¿Dében, por tanto, ahora que algunos puestos acaban de conseguirse, acceder a ellos? *Casas* hay, sin embargo, que por sus circunstancias lo están necesitando de manera acuciante —como pone de relieve abiertamente el vecino de un hombre que no acertamos a descubrir, y que permanece callado—. En todo caso, sólo se dispone de seis puestos a repartir. ¿Qué criterio seguir? Por fin, tras una nueva tanda de intervenciones se decide que un puesto de trabajo, cuando lo haya, se sortee entre determinadas personas que decida la asamblea.

—“Dos albañiles y cuatro peones. ¿Cómo repartimos hoy estos puestos de trabajo?”, pregunta el alcalde.

(Una opinión) —“Cuatro, y dos. Cuatro a los que han *estao* en la lucha y dos a los que han *estao* en la retaguardia”.

(Otra) —“Que vayan *tós* a los que estuvieron en el pantano”.

(Otra) —“Yo no estoy de acuerdo. Porque *tós estuvimo* en la lucha. Porque unos *estuvimo* en la lucha más fuerte, allí, pero otro *estuvimo* aquí *encerrao, sacrificao*, mandando *comía*. El mismo *sacrificio* no era, pero era *sacrificio* también”.

(Otra) —“Yo creo que nadie fue al pantano a *recogé* un puesto de trabajo”.

(Otra) —“Yo creo que ya *estamo harto* de que nos vayan pegando por *detrá*. Porque yo vine un día del pantano a un *mandao*, y aquí había tíos en el café jugando a las cartas. Y esos tíos si ahora meten la mano en el sombrero, se ríen de mí y de los *otro*”.

(Murmullos).

(Otra) —“Yo creo que *deben-i* los puesto a las *casas* de las familias en que no está entrando ningún *jorná*”.

(Otra) —“Yo creo que deben de *entrá* los que no cobran desempleo”.

(Otra) —“Yo creo que entren *tós*”.

(Otra) —“Que entren *tós*”.

(Otra) —“*Pa* mí son *tós iguale*”.

(Alcalde) —“Una vez que la mayoría decida una cosa, la minoría tiene, no sólo que someterse, sino que *defendé* los *acuerdo* de la mayoría. *Poreso* hay que *discuti* las cosas *mú* bien, antes de *tomá desisioe*”.

(Otra) —“Hay *hente* que le hace falta el puesto y no ha *estao* en el pantano”.

(Otra) —“¿Qué *vamo a hacé* con *ello*? ¡*Tendremo* que *enseñalo!*”.

(Otra) —“Y otros que han *estao* en el pantano *peleando*, y que ahora no están aquí, como mi *marío*”.

(Otra) —“Aquí *e* donde hay que *está* cuando se *sortea* un *puesto trabajo*. Y si no se está aquí, mala *suerte*. Porque, como *rompamo* esta norma, nos *vamo a vé* aquí las caras, *doce*”.

(Otra) —“Eso se tiene que *dá* la *hente* cuenta. Que *tenemo* que *luchá pa comé*, que *tenemo* que ser *tós*. ¡*Vámono* *tós* cuando haya otra ocupación!” (Aplauso cerrado).

(Otra) —“Creo que es *mú* pronto *pa decí* que los puestos de trabajo trabajara quien los arranque y quien no los arranque; pero la *generosidá* y el socialismo *é* eso; que yo me *sacrifique* por mi clase”.

En los aledaños de la puerta, unos niños juegan con sus tricilos. Se empiezan a dejar sentir algunos llantos de niños pequeños en brazos de sus madres. Cuando un niño llora demasiado, se le mece o se le saca fuera. Constatamos que muchachos en edad escolar levantan el brazo y el alcalde les concede la palabra. Tampoco se les discrimina a la hora de votar las decisiones.

(Otra) —“Yo veo esto de *echar suertes*, como una *necesidá* de *hacelo*. No veo que fuera lo más bonito ni lo *mejó*”.

(Alcalde) —“Hay que *procurá* levantarse más temprano. Que en los dos puestos de albañiles que nos conceden hay hombres que lo necesitan y no pueden entrá porque no están todavía *capacitaos*. *Pos* que se metan en el curso de capacitación, pa que los próximos puestos que *consigamo* no *tengamo* que dejarlos fuera”.

(Alcalde) —“¡Vamo a vé! Cada uno vota la propuesta que le guste. La otra, no. Si deben *entrá en sorteo tós* los hombres que necesitan un puesto de trabajo, o que *na* más que *entren* los que estuvieron en la ocupación del pantano”.

Por el margen de noventa y cuatro votos, gana la propuesta de que todos los puestos de trabajo se repartan entre quienes lo necesitan, en vez de premiar con un puesto de trabajo a aquellos que esutvieron en la ocupación del pantano.

Nos hemos permitido poner en manos de nuestros lectores algunos aspectos textuales de las notas tomadas en una de las reuniones colectivas a que asistimos como invitado del pueblo de Marinaleda. Ello puede contribuir a esclarecer, desde un nuevo ángulo, otro pequeño segmento del universo cultural del grupo que estudiamos.

Ya Malinowski veía el lenguaje, ante todo, como un modo de acción (en FIRTH, compilador, 1974: 111-140) que nosotros creímos detectar desde posiciones de intersubjetividad, tanto en la asamblea citada como en otras: 1) En forma de consciencia intencional, 2) Como forma de desafío de esta comunidad a ella misma y a sus propios valores: como una forma de sobrepasar sus propios principios de realidad e identidad —*el son del entendimiento/con su mijita de gorrion* (ver página 90, nota 1)—.

El sistema simbólico —para Goodenough y los antropólogos llamados “cognitivos”— “abarca los principios que deteminan los usos expresivos y evocativos de las formas lingüísticas (...). De lo que se trata no es tanto de las denotaciones como de las connotaciones de las palabras; no de aquello a que hacen referencia, sino de lo que ellas sugieren o implican” (GOODENOUGH, 1971; en *American Anthropologist*).

Las asambleas celebradas periódicamente en Marinaleda, las huelgas de hambre, las ocupaciones de fincas, son un lenguaje con el que la comunidad se afirma exteriormente y se consolida como grupo interiormente. Un lenguaje que se va aprendiendo a lo largo de los domingos de trabajo voluntario, arreglando metros

de calles, plantando árboles, pintando bancos, limpiando los edificios públicos —como hacen diariamente por turno setenta y tres mujeres voluntarias—, o recogiendo diariamente la basura por turnos también voluntarios, como se hizo hasta enjugar el déficit de tres millones de pesetas que encontró el primer ayuntamiento democrático.

Hay un afán en reconocerse y ser reconocidos *distintos* a “aquella hente que pasó a la historia”, los que hoy, “a falta de llenarse la boca con otra cosa se la llenan con la palabra *libertá*, los que dejaron tres millones de déficit de un presupuesto total de cinco millones” (...). “Hoy *tenemo* un presupuesto cuatro veces más importante que el de esa *hente* —de 18 millones de pesetas— y un superavit de 5.500.000” (...). “Si la contribución rústica la *augmentamo* en un 400 por 100, es, más que por afanes recaudatorios, pa ver si se enteran aquí y *en otros laos*, que la tierra, como el agua, y como el aire no debe ser de nadie”.

Este afán se trasluce al invitar a los visitantes a pasear por las recién asfaltadas calles del pueblo, herederas de aquellas “calles con piso de tierra en su mayor parte, que cuando llueve forman un barrizal imponente” (REMIREZ MUNETTA 1968: 9), para que sepa por los personajes a quienes están hoy dedicadas “lo que a nosotros nos gusta y sentimos” (SANCHEZ GORDILLO, 1980: 9). La antigua plaza del *Generalísimo Franco*, hoy se llama *Plaza de Salvador Allende*; la calle *Muñoz Grande*, calle de *Ernesto Che Guevara*; la calle *General Mola* es hoy *calle Boabdil*; la de *Sanjurjo*, *Federico García Lorca*; y la *Plaza de España*, *Plaza del Pueblo*, entre otras.

En Marinaleda no encontramos Hermandad rociera como en otros pueblos de la Baja Andalucía, ni peleas de gallos entre billetes verdes, como en Osuna, Herrera o Castro del Río, ni se juegan a cartas con pasión lotes de tierra, ni jalean por alto las peñas flamencas, como la de El Perro de Paterna en Herrera, la de El Niño de La Jara o las señoritiles y *rumbosas* peñas de Estepa, Osuna y Ecija; ni relucen los *pasos* de Semana Santa con la plata de Estepa, las doradas lanzas de Puente Genil o las rivales *colas* de Baena. Por no haber no hay ni cárcel, que ha sido derribada y su solar vendido, “porque a los únicos que se merecen estar dentro, un alcalde no tiene poder pa meterlos”. Como contrapartida, los signos de identificación del pueblo se fajan con la *educación moral* (DURKHEIM 1925: 21-22), con las *normas* salidas de la asamblea, con cierta actitud ética que supone el *cerrarse* a “tragar” y el “pastelear pa ir tirando”, por mor de lo que no está escrito: de eso que “debiera ser”.

Si el universo cultural de cada grupo es la respuesta, parcial y en proceso siempre, a las contradicciones entre la experiencia y lo que debería ser (LISON 1971: 344), cuando en Marinaleda la presión popular dio al traste con el “sistema local de dominación de clase”, emanando del *pueblo* la organización jurídica local, la

opinión del *es* dejó de conformarse a la opinión del *debe*, y, la función de integración social que se venía cumpliendo a través de su manifestación simbólica, gracias a la confusión de los significados del honor-prioridad y del honor-virtud (PITT RIVERS 1977: 81), fue puesta en entredicho, primero, con la acción del lenguaje; después, con el lenguaje de la acción.

El lenguaje de la acción, con su gran carga de educación moral, dejaba el *honor ético* como único *honor* posible, y sus credenciales estaban en manos del *pueblo*. No sólo *el cacique* de Estepa o los tres o cuatro *señoritos* habían perdido el derecho a la estima y sus influencias de patronazgo. Ahora, sus aliados, los lejanos —al pueblo— políticos regionales y estatales perdían las elecciones de 1987, y, lo que es más grave, una inmunidad para gobernar que se supone, *democráticamente* emanada de la estima del *pueblo*.

8. NOTA FINAL

Atravesando el bien cuidado jardín de los estereotipos en torno a Andalucía —a la idea de Andalucía— hemos intentado recalcar el universo simbólico valorativo que genera energías que los antropólogos llamamos *etnicidad*.

Hemos tratado de mostrar cómo las formas culturales, los símbolos o elementos simbólicos, se articulan no en entidades abstractas, sino en el discurrir de los acontecimientos y de las conductas: en la acción social (GEERTZ 1973: 17).

Siguiéndolos, hemos contrastado empíricamente la persistencia histórica del latifundismo andaluz, y la importancia más o menos latente, más o menos manifiesta, del conjunto complejo de presiones sociales complementarias a que sus *vigencias* dan pie.

Hemos tratado de penetrar a través de los símbolos, a aquellas imágenes planas de modernización-libertad y realismo posibilismo, mediatizadoras de una relación social que se pretende globalizadora, pero que se nos mostró impropio a través de una ordenación valorativa no consumista, no fragmentada, no desterritorializada; que se nos muestra como una mera proyección espectacular-mercantil, en tanto venga fundamentada en una estructura social de consagrada desigualdad.

BIBLIOGRAFIA

- AGUILAR Y CANO, A. 1953. *Memorial Ostipense*, I. Sevilla.
- BARTH, F. 1969. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura (México 1976).
- BAUDRILLARD, J. "El despertar de los utópicos". *El País*, 30 marzo 1987.
- CARO BAROJA, J. 1957. *Razas, pueblos y linajes*, Revista de Occidente. Madrid.
- DURKHEIM, E. 1899. 1925. *La Définition des phénomènes religieux*. L'Année Sociologique, 2; 1925. *L'éducation morale*. P.U.F. (París 1963).
- EVANS PRITCHARD, E. 1940. *Los Nuer*. Anagrama (Barcelona 1977).
- FIRTH, J.R. (comp.). 1957. "El análisis etnográfico y el lenguaje en la obra de Malinowski". En *Hombre y cultura. La obra de Malinowski*. Siglo XXI (Madrid 1974).
- GARCIA CALVO, A. 1983. *Historia contra tradición*. Lucina. Madrid.
- GARCIA GARCIA, J.L. 1976. *Antropología del territorio*. Básica-15. Madrid.
- GEERTZ, C. 1973. *The interpretation of cultures*. Hutchitson. Londres.
- GOODENOUGH, W.A. 1971. "Culture, Language and Society". *American Anthropologist*. En KAHN (Comp.) "Cultura, lenguaje y sociedad", en *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama Barcelona 1975, (157-248).
- LISON TOLOSANA, C. 1966. *Belmonte de los Caballeros. A Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford University Press; 1971. *Antropología social en España*. Siglo XXI. Madrid; 1977. *Invitación a la antropología cultural de España*. Adara. La Coruña; 1986. *Antropología social. Reflexiones incidentales*. Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI. Madrid.
- MORENO, I. 1974. *Las Hermandades andaluzas*. Universidad de Sevilla, P; 1982. "Cofradías andaluzas y fiestas; aspectos socio-antropológicos". En VELASCO, H. (comp.) *Tiempo de fiesta*. Tres Catorce Dieciseis. Madrid.
- NEWBY, H. y SEVILLA, E. 1983. *Introducción a la sociología rural*. Alianza. Madrid.
- PITT RIVERS, J. 1954. *Los hombres de la sierra*. Grijalbo. Barcelona 1971; 1973. *Tres ensayos de antropología estructural*. Anagrama. Barcelona; 1977. *Antropología del honor*. Grijalbo. Barcelona 1979.
- REMIREZ MUNETA, J. 1968. *En un pueblo andaluz*. Sevilla.
- SANCHEZ GORDILLO, M. 1980. *Marinaleda: andaluces, levantaos*. Aljibe. Granada.
- SEVILLA, E. 1979. "Reflexiones teóricas sobre el concepto sociológico de latifundio". En *Agricultura latifundiaria na Peninsula Iberica*. Gulbenkian. Lisboa.
- STENDHAL, W. 1854. *Rome, Naples et Florence*. París.