

Rituales, un imaginario compartido en el Mediterráneo.

Rituals, a shared imaginary in the Mediterranean

MARIA ÀNGELS ROQUE ALONSO

(pág 171- pág 184)

RESUMEN. El Mediterráneo es un laboratorio de larga duración donde el mestizaje entre diferentes pueblos y civilizaciones comparte y adapta creencias y sistemas participativos. El presente trabajo reúne algunos rituales vinculados a la salud y a la fertilidad, utilizando la metodología comparativa de la antropología. Los rituales pertenecen al Norte católico, a la Península Ibérica y al el Sur musulmán del Magreb; asimilados a la religión popular. Creemos que estos aspectos comparativos sirven de reflexión a la América Latina con una importante migración de zonas mediterráneas.

Palabras clave: Mestizaje cultural, ethos, rituales, sagrado, fertilidad.

ABSTRACT. The Mediterranean is a long-lasting laboratory where the mix between different peoples and civilizations shares and adapts beliefs and participatory systems. This paper brings together some rituals related to health and fertility using the comparative methodology of anthropology. The rituals belong to the Catholic North, Iberian Peninsula, and the Muslim South of the Maghreb assimilated into popular religion. These comparative aspects replicate in Latin America with significant migration from the Mediterranean.

Keywords: Cultural miscegenation, ethos, rituals, sacred, fertility.

MARIA-ÀNGELS ROQUE ALONSO es doctora en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Barcelona, licenciada en Historia Moderna por la U.B. directora de *Quaderns de la Mediterrània* (IEMed). Directora de Estudios en Institut Català del Mediterrani 1989-2000. Directora de Cultura y Sociedad Civil (IEMed) 2001-2023. Ha sido invitada por diversas Universidades españolas y extranjeras y ha realizado cursos en l'Ecole d'Hautes Etudes des Sciences Sociales y el College de France. Ha publicado un centenar de artículos y desde 1988 ha dirigido seminarios y publicaciones, destacando *La sociedad Civil en Marruecos*, *Antropología mediterránea: prácticas compartidas* y *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres*. E-mail: quaderns@iemed.org

FECHA DE RECEPCIÓN: 30/05/2023 **FECHA DE APROBACIÓN:** 30/05/2023

1. ESPACIOS SAGRADOS Y RITUALES

El Mediterráneo es un laboratorio de larga duración en que los diferentes pueblos y civilizaciones han compartido y adaptado sus creencias y sistemas participativos y de solidaridad. Pensar en nuestra tradición y en sus elementos múltiples permite relativizar ciertas visiones que, a menudo, no son más que estereotipos. Entre Europa y el Magreb, el Mediterráneo actúa como un espejo que reenvía invirtiendo las imágenes mutuas. Sin duda, a lo largo de la historia, el Mediterráneo reproduce el marco de enfrentamientos de poderes y de ideologías opuestas. Pero también es una historia llena de intercambios, una historia de mestizajes culturales.

Relacionar la mundialización y la diferencia, así como percibir el espacio y la cultura en sus valores diacrónicos y sincrónicos representa, a menudo, un conflicto de carácter ideológico en las dos orillas del Mediterráneo. Una idea sorprendente y a tener en cuenta, en relación con este vínculo es la negación de la capacidad de adaptación, de evolución y de incorporación de nuevos elementos culturales, atribuidos, a menudo a ciertas culturas. Y es que la aculturación suele verse como una negación de la “pureza cultural”, sin tener en cuenta que todas las culturas se construyen a través de préstamos y de contactos varios. En este sentido, más que hablar simplemente de aculturación, deberíamos pensar cómo la capacidad de reapropiación que poseen las culturas busca la reinterpretación y la adapta a la situación propia, una vez que el pensamiento se libera de las imposiciones externas.

Pero, ante todo, creo que deberíamos preguntarnos el sentido del término cultura: ¿Son las culturas locales? ¿Son una adaptación al territorio, a la ecología? Sí, y no. La apropiación y la manifestación de una cultura específica se hace a partir de un territorio concreto, pero no se puede jamás dejar de lado ni las mutaciones de valores, ni las aspiraciones de las personas que se producen en dichos territorios. Los conflictos consumen mucha energía, sin embargo, sirven con frecuencia para motivar los cambios que adaptan la sociedad y los recursos a una nueva realidad. La contemporaneidad de las culturas es asistir a sus propias mutaciones.

Se trata, pues, de crear el marco y de disponer de los medios necesarios para analizar comparativamente los sistemas socializadores de las dos orillas y de acabar con los “fantasmas”, con los prejuicios, de suprimir los malentendidos en los contextos culturales respectivos y de elaborar una serie de proyectos para llegar a un mejor conocimiento recíproco, más profundo. La educación de los jóvenes es en efecto, un verdadero desafío para la comprensión futura entre Europa y las tierras del Islam. ¿Cómo establecer un diálogo renovador? ¿Lo podemos conseguir si no nos conocemos y si no nos reconocemos?

La perspectiva antropológica

La antropología es una disciplina moderna que utiliza el sistema comparativo, aunque sus conceptos constitutivos estén ya presentes, tanto entre los escritores grecorromanos como en los geógrafos árabes y se encuentran más tarde en los relatos de viajeros célebres. El *ethos* o el comportamiento de los pueblos que estos últimos describen aparecen normalmente acompañados de juicios de valor de lo que se considera civilizado o no. En el concepto romano, por ejemplo, concretado especialmente por las religiones cristianas y musulmana, la civilización tiene una vocación universal y expansionista. Varias culturas pueden cohabitar en el interior de una civilización, pero siempre habrá modelos que

conceden una cohesión “civilizadora”. Esta última puede consistir en una paridad de tipo religioso, lingüístico, jurídico, político o económico (Roque, 1996).

La expansión de la etnografía y de la antropología social a finales del XIX, ha enriquecido, de manera comparativa, el conocimiento de aspectos, hasta entonces desconocidos con relación al cambio cultural, la difusión de elementos culturales, su distribución geográfica y ecológica, así como el proceso y el resultado de la transformación que las actividades humanas operan sobre la naturaleza, desde el trabajo y la técnica hasta las artes y las ideologías. Sin olvidar la importancia de los valores aglutinantes del grupo, así como de las relaciones concretas entre sus miembros y un elemento físico determinante: su medio natural o artificial. Todo ello se ha ido desgranando en las diversas explicaciones dadas sobre el concepto cultura por parte de la antropología.

Cuando la perspectiva viene al acercarnos a los rituales, vemos que tenemos una gran parte de prácticas compartidas en ambas orillas del Mediterráneo, ¿reminiscencias de elementos paganos? No necesariamente, diríamos que son elementos cosmogónicos que fluyen de los espacios sagrados con mitos y creencias de larga duración que se han mantenido hasta la actualidad.

El antropólogo Julio Caro Baroja (1974) constata que, cuando existe un ritual o una actividad, no es nunca una supervivencia atrasada, sino una experiencia activa, por lo que matiza:

... muchos ejemplos de lo que llamaban supervivencias, mejor observados, no lo son. Otros no se pueden considerar sólo desde un punto de vista lógico o utilitario: la persistencia cultural no es por fuerza una supervivencia, sino una pura vivencia, con duración larga y complicada: lo que queda absolutamente sin sentido pervive poco. Porque, por otra parte, hay ritos, costumbres, etc., que tienen o pueden tener sentidos estéticos, emocionales, que los antropólogos evolucionistas antiguos tuvieron poco en cuenta. Tampoco otros más modernos. (Caro Baroja, 1974, p.26.)

El nuevo enfoque por parte de antropólogos y clasicistas de estudiar los rituales mejor que los mitos, convierte al proceso dramático en una consagración simbólica de los procesos subjetivos, cósmicos y biológicos que están en la obra de todo sistema mítico-ritual y que da fundamento, casi objetivo a ese sistema y, por lo tanto, a la creencia. Esta reapropiación al territorio y a la cultura, estas prácticas que vinculan la espiritualidad individual y colectiva, ha sido definida especialmente como “religión local” o de sistema de lo sagrado según los antropólogos históricos, ello ha permitido escapar a esta oposición recurrente entre magia y religión, que se convierte, incluso cuando se denuncia, en una evaluación polémica, prisionera de una pertenencia confesional, en lucha contra lo que cree, lo que le puede mermar de universalismo

1.2 LA RELIGIÓN POPULAR: ESPEJO DE LAS DOS ORILLAS MEDITERRÁNEAS.

John Davis (1984) presentó, hace casi cuatro décadas, un análisis de la participación diferencial según el sexo en las prácticas religiosas entre los católicos de la Europa del Sur y los musulmanes del África del Norte. Con ello intentaba explicar el hecho de que

los hombres y las mujeres tengan papeles diferentes en las dos orillas del Mediterráneo. De una forma general —dice—, las mujeres católicas son más devotas que los hombres católicos, mientras que en los países musulmanes los hombres son más devotos que las mujeres. Esa diferencia de papeles en el ámbito religioso no parece, de todas formas, que determine o esté determinada por una división sexual del trabajo en los ámbitos económicos y sociales, dominados por los hombres en las dos orillas. Davis, entonces, busca la explicación en la relación histórica entre la religión y la política en materia de sexualidad, matrimonio y filiación. Constata, de esa forma, que en un lado y otro del Mediterráneo las mujeres tienen un papel preponderante, tanto en el catolicismo, como en el Islam popular.

Es cierto que las musulmanas tienen por definición una influencia y un papel relativamente menos importante en el Islam ortodoxo; los espacios femeninos de las mezquitas están restringidos, las funciones oficiales están prohibidas a las mujeres, el sacrificio no puede ser ejecutado por ellas, y el Corán es menos leído por ellas porque las tasas de analfabetismo son más elevadas. Ello, sin embargo, no impide a las mujeres musulmanas expresar su piedad en determinados espacios, mediante manifestaciones y edades que les están culturalmente permitidas. Como dice Hanna Davis-Taieb (1998), ellas hacen todo lo posible por dar forma a su pertenencia a la *umma* (comunidad de creyentes) con el fin de alcanzar un estado de pureza y para ganar méritos divinos. Esas nociones son esenciales en su concepción del mundo y en su compromiso religioso, y tienen un impacto significativo en su vida diaria y religiosa, que incluye prácticas como visitar los *hamman* (baños musulmanes), observar el Ramadán y realizar peregrinajes ocasionales. Esto se relaciona con los *zagüías* y *morabitos*, cuyos santos comparten características similares a los santos en la tradición cristiana.

La idea de la tradición está determinada por el papel estelar de los textos fundacionales —considerados inmutables, puesto que reflejan la palabra de Dios— y por el ejemplo de la vida del Profeta. Pero el Corán en las sociedades musulmanas se interpreta a la luz de la costumbre tribal de cada lugar, que continúa reflejando el carácter patriarcal y patrilineal de un sistema basado en el lazo agnaticio masculino. Por esta razón son interesantes, precisamente en Marruecos, los estudios que hacen las mujeres en las escuelas coránicas, a fin de poder dejar de lado, progresivamente, aquellos hadices misóginos, fruto más de interpretaciones que del texto primigenio.

La mujer de las zonas rurales y populares conserva unos valores culturales que hay que tener en cuenta en su especificidad magrebí, como pueden ser la transmisión de la lengua bereber, los ritos ancestrales preislámicos, los aspectos más predominantes del Islam popular y la tradición oral. Lo que Mohammed Arkoun (1996) denomina la «religión africana», pero que no es otra cosa que ritos y creencias mediterráneas compartidas en ambas orillas. Desde nuestro punto de vista, pensamos que no es que haya ido a buscar otro lugar religioso, sino que ha continuado en buena medida reproduciendo sus creencias, que eran aquellas que mejor podía gestionar en el marco familiar y de la comunidad. Ello ha dado como resultado una fórmula social dual: mujeres – magia - santuarios, hombres – autoritarismo - islam / mezquita. Para acentuarlo, encontramos que jurídicamente es el hombre quien transmite la religión y la nacionalidad a los hijos y, por esta razón, es más habitual encontrar hombres casados con extranjeras que mujeres con extranjeros, ya que, desde un punto de vista sociocultural y legal, este hecho sería vivido como un drama y una ruptura.

En los medios rurales magrebíes, pero también en el medio urbano tradicional, las características que podríamos llamar mágico-religiosas constituyen un espacio donde las mujeres pueden expresarse e, incluso, conseguir cierto poder. La antropóloga tunecina Sophie Ferchiou manifiesta que

[...] las visitas piadosas, presentadas como imperativas, permiten a la mujer evadirse del espacio doméstico y de sus problemas, pero sobre todo constituyen ocasiones que les procuran cierto poder poniéndolas al frente de la escena familiar. Porque siempre son las mujeres las que hacen el diagnóstico y deciden llevar al enfermo a la zawiya (santuario) de un santo donde la baraka (bendición divina) es considerada benéfica para la enfermedad en cuestión» (Ferchiou, 1993, p.10).

Por otro lado, las visitas piadosas que las mujeres hacen a la zawiya son, junto con ir al hamman, las más toleradas.

Sin duda, la religión popular nos acerca mucho más a las prácticas compartidas, en este espacio mediterráneo, ya que esto está ligado a prácticas arraigadas de manera antropológica y tal como dice E. Dermenghem (1954): “El rito, como el arte, pone el símbolo en contacto con la realidad” (p.150). Esta necesidad de integración a una ideología concreta ha sido evidente en el espacio Mediterráneo a través de los siglos, San Agustín de Hipona creyó necesario, a partir del cristianismo entonces dominante, asumir los espacios sagrados de larga duración, exclamando: “¿Nuestra África no está sembrada de cuerpos de los santos mártires?” (Epist., LXXVIII, 269), reconociendo la existencia de estas tumbas blancas, inmutables, guardianes de collados, de picos, de mercados, de pueblos, que más tarde se convertirían, por la misma razón en los santos reconocidos por el Islam Magrebí.

La importancia de la vinculación familiar en los territorios mediterráneos une generaciones más allá de la vida. Jean Servier (1994) comenta de qué manera el rígido judaísmo y posteriormente el Islam han aceptado los muertos como intermediarios entre los hombres y el invisible, añadiendo una corona de piadosas virtudes y de milagros en su repetición. Pero las tradiciones populares muestran bien que las religiones reveladas, en otras épocas y lugares, han debido desaparecer, como el cristianismo del norte de África o el Islam de España, sin dejar huellas reconocidas en las costumbres y en los muros, mientras que las tumbas han atravesado los siglos, los milenios, a pesar de todas las invasiones, todas las dominaciones, todos los imperios, porque son los muelles de amarre del pensamiento, madre de toda una civilización y de todas las instituciones que nacieron de él. Los campesinos pidieron a los muertos, a sus santos protectores, la fecundidad de los campos, de los establos y de las casas, porque es su papel en la armonía del universo; los muertos dan esta fecundidad porque las deben a los vivos, sus aliados por la carne compartida de sacrificios y las comidas tomadas en común. De este modo se equilibran, en el pensamiento mediterráneo, la vida y la muerte necesarios el uno al otro.

Con relación a la cristianización de los territorios no urbanos de la zona norte del Mediterráneo durante la Alta Edad Media, los anacoretas que vivieron en cuevas fueron los embriones de algunos de los posteriores santuarios. Durante la Edad Media, las órdenes mendicantes extendieron en las ciudades devociones que se estimularon por medio de cofradías y que al mismo tiempo se ocupaban de los rituales mortuorios. El Concilio de Trento, en el siglo XVI, en su reacción contra el protestantismo, elevó las tradiciones

religiosas a materia dogmática reforzando los misterios. La Virgen, la Eucaristía y las almas del purgatorio volvieron con fuerza a incidir en la tradición popular y, por ende, tradición paganizante versus el monoteísmo protestante.

Durante los siglos XVII, XVIII y una parte del XIX, las cofradías se extienden por las zonas rurales y desembocan en ciertos actos piadosos y costumbres mortuorias, que todavía hoy se pueden rastrear, aunque en estos últimos años van desapareciendo con rapidez. El Concilio Vaticano II periclitó muchas de las formas tradicionales que han acabado de ser barridas por las nuevas generaciones de sacerdotes.

No obstante, los peregrinajes, las romerías a las ermitas persisten. Como es el caso en los territorios comunales que comparten diferentes pueblos y que suelen tener una ermita que es el centro religioso y jurídico y donde se celebran desde siglos, en algunos lugares los arqueólogos calculan algunos milenios, las asambleas político-religiosas del territorio comunal.

A menudo, pequeñas ermitas originales pueden convertirse en grandes santuarios. Cuanto más alejadas de las zonas urbanas de los cascos de los pueblos, mayor es la impresión sacra que producen, más fuerte es el “atavismo ancestral”, el pacto de renovación con las divinidades protectoras locales. Las ermitas son un elemento del paisaje y viven la toponimia de forma marcada. Hay, como dice Gibert Durand (1982) “un mobiliario” aparente: la fuente, el peñasco, un bosquecillo de encinas o pinos y especialmente la soledad. Las concentraciones en las ermitas durante las romerías son rituales, porque una de sus características importantes es que no se desarrolla el culto de una forma habitual sino específicamente en las ocasiones estipuladas, o el día del voto que cada pueblo desgrana según lo pactado y que suele darse entre mayo y septiembre, al igual que en el Magreb. En las prácticas compartidas de las que hablamos y vemos en todo el Magreb, existe una gran cantidad de santuarios, desde los más pequeños a los más vastos. En muchos de los santuarios se celebran encuentros religiosos, festivo-comerciales, que se llaman *musem* o *dakhla*. En la zona del Atlas, la mayoría tiene lugar durante los meses de agosto y septiembre; en un *musem* se juntan varios pueblos del valle, se sacrifican animales de cuatro patas que, cocinados en grandes calderas, se repartirán entre la gente que participa en ellos. Recuerda los peregrinajes y romerías que hemos señalado para el norte del Mediterráneo. Cada lugar tiene sus santos y santas reputados, eficaces para curar enfermedades o conseguir fines concretos. Son lugares que reafirman la identidad y, al mismo tiempo, sirven para hacer contactos y contratos.

Los estudios realizados a partir de la antropología han sido numerosos. A principios de siglo, el etnógrafo francés Edmond Doutté (1908) publicó un importante trabajo sobre el marabutismo. Otros autores más actuales, como Clifford Geertz (*Islam Observed*, 1971) y Ernest Gellner (*The Saints of the Atlas*, 1969), también han hecho sus obras principales sobre Marruecos, estudiando el fenómeno de los santos: el primero, explicando el ethos o comportamiento magrebí, y el segundo confiriéndole una importancia política. En el notable trabajo, dirigido por el antropólogo tunecino Mohammed Kerrou (1998), se insiste sobre este tema de una forma comparativa, puesto que también incluye contribuciones sobre los santos cristianos. De hecho, en los años sesenta y setenta del siglo XX, la antropología anglosajona descubre la singularidad del catolicismo en los países del sur de Europa. Asimismo, se consideran como expresiones diferenciadoras, la importancia del culto a los santos, analizado en términos de homología entre patronaje terrestre y patronaje celeste, una dimensión festiva,

privilegiando la exaltación de la pertenencia comunitaria en detrimento de las devociones individuales prescritas por la Iglesia y finalmente un antagonismo profundo entre la cultura clerical y las prácticas “mágicas” que existen en las culturas campesinas. Al mismo tiempo se afirma la legitimidad de una comparación entre sociedades cristianas y musulmanas, haciendo, especialmente en la dimensión política del culto de los santos y de las creencias en el mal de ojo, los sujetos pertinentes para este proyecto comparatista.

Algunos antropólogos americanos, como W. Christian (1976) o Stanley Brandes (1991), en la Península Ibérica, en los años setenta, se sintieron tentados de trabajar sobre los santos patronos, al igual que lo hicieron Gellner o Geertz en el Magreb. Brandes desarrollará la teoría de los santos patronos como seguimiento de la devotio celtíbera y del patronazgo mediterráneo. Pero a todos ha llamado la atención la importancia de las advocaciones de la Virgen, también la importancia de la mujer con un poder mucho mayor que la representatividad patriarcal propia de la época de la dictadura franquista, momento en el que los antropólogos hacían su trabajo de campo.

Las críticas que se han hecho a la antropología es que los estudios privilegian más las prácticas que la norma, no el texto, sino lo vivido, no el ideal de los creyentes sino lo que los individuos hacen de su fe; la religión de la gente sencilla (Daniel Rivet, 2003). Pero que la fascinación por las creencias locales les hace perder de vista, por ejemplo, el Islam magrebí, que es sunita y de rito malekí, que está trabajado por un ideal unitario que hace fundir al creyente, particularista, en el universal musulmán y muestran de forma aguda el Islam de las mujeres a base de prácticas desviadas, mientras que muchas mujeres leen el Corán.

Como señala A. Laraoui (1984):

El salafismo (...) no es sinónimo de Islam; es una construcción de pensamiento aparecido en una época precisa para responder a unas exigencias determinadas. En la época de su aparición a mediados del siglo XX, se opuso violentamente a las cofradías y a la jerarquía oficial de los hombres de ley; se enfrentaron tres sistemas bien conscientes de sus diferencias (Laroui, 1984, p.43)

El desplazamiento de la mirada del etnólogo de la religión hacia lo religioso, dejando la religión para los teólogos, ha permitido una renovación de los temas. Aspectos como los espacios religiosos, figuras y objetos de la mediación: los santos, los muertos para los primeros, los aromas, las flores, los alimentos, para los segundos. En los rituales en las prácticas de la religión popular, la mujer adquiere un papel mucho más activo, y esto no quiere decir que sus prácticas sean desviadas, sino que adecuan el orden y la cohesión, la espiritualidad y el territorio. Uno de los aspectos más cuestionados, en relación con el Islam, es la poca representatividad de la mujer. Una de las características interesantes del marabutismo es la aceptación de las mujeres, que tienen un papel tan importante como que los santos masculinos, ello tiene que ver con la espiritualidad y el carisma de estas mujeres.

Continuando en el campo del imaginario, el escritor marroquí Tahar Ben Jelloun (1996) explica que su abuela era analfabeta, pero también era una buena transmisora de cuentos que sirvieron para despertar su imaginario creativo. Ben Jelloun comentaba, en una conferencia en Barcelona, cómo él, cuando leyó *Las mil y una noches* treinta años más tarde, se dio cuenta de que muchos de los cuentos eran los que había oído en su infancia de boca de su abuela.

En otro contexto magrebí, la antropóloga Tassadit Yacine (1993), en sus investigaciones de poesía oral en las zonas bereberes argelinas, a la hora de formar diferentes grupos de conocimiento, encontraba que las mujeres viudas de la guerra (normalmente más pobres) eran las que más poemas e historias sabían, mientras que las mujeres con un nivel económico superior tal vez no eran analfabetas, pero solamente habían leído el Corán y conocían oraciones religiosas, mientras que eran reacias a las narraciones que consideraban de carácter popular. Por otro lado, estaban más enclaustradas y se comunicaban menos con las demás mujeres.

2. IMPORTANCIA DE LO SAGRADO

Si los rituales pueden definirse por sus propiedades estructurales (en qué consisten), también se pueden estudiar desde el ángulo de su función general (para qué sirven). Si en una aproximación sociológica durkheimniana la finalidad principal de las ceremonias es “asegurar la continuidad de la conciencia colectiva”, “reivindicar nuestro nombre y el de los demás que pertenecemos al mismo grupo”, reconocer y recordar periódicamente la supremacía del grupo sobre el individuo. O, como manifiesta Marc Augé (1987), a raíz de estos “actos conjuntos”, el grupo adquiere conocimiento de sí mismo y toma posiciones y “los destinos individuales se ordenan conforme a normas colectivas”

Si existe una parte religiosa de cohesión, nos encontramos con otra parte que incide en lo “numinoso”. Esto se manifiesta por los rituales en que la comunidad interviene menos y donde lo sagrado adquiere una mayor presencia y necesidad de vinculación cósmica. Son aquellos rituales en los que el individuo experimenta márgenes de inseguridad relacionados con la naturaleza, tanto en la salud como en la enfermedad. En la primera categoría se encuentran los ritos propiciatorios de la fertilidad, así como algunos aplicados al embarazo y al nacimiento. Los procesos biológicos y anímicos de la procreación han conferido tradicionalmente un estado traumático de misterio y riesgo, debido a que sus leyes no son diáfanas y pueden desencadenar efectos no controlables: dañar el prestigio y la economía –esterilidad – influir en la anormalidad del feto, o conducir a la muerte al recién nacido de la parturienta. Como la ciencia no ha podido actuar sobre ellos hasta hace relativamente pocos años, y no siempre satisfactoriamente, la sacralización de la naturaleza cósmica ha mantenido su potencia en los momentos de peligro. Es sobre todo el agua en sus propiedades germinativas, curativas y lustrales, que en estos rituales será la práctica más extendida en el Mediterráneo.

Símbolo de fecundidad por excelencia, el agua posee la suma universal de las virtuales; es germen de todas las posibilidades de existencia y posee virtudes purificadoras y al mismo tiempo, regeneradoras. El agua favorece pues por su contacto la fecundidad de la mujer; fertiliza también el suelo, por lo que, mujer y tierra están asociadas en diferentes culturas: “vuestras mujeres son a vosotros como la tierra”, está escrito en el Corán (II). El Libro Sagrado asimila la actividad sexual en el marco del matrimonio a los trabajos del campo. “Trabajar la tierra y parir, es contribuir a esta vasta empresa, continuamente renovada que es la obra de Dios: la procreación, se ha dicho, reedita la creación” (Boudhiba, 1995, p. 91)

La veneración popular relacionada con el curso del agua o con los manantiales, se remontan a una Alta Antigüedad. Según Émile Dermenghem (1954), el pozo romano encontrado en las excavaciones de Castrum Dimmide, Messad se alojaba en un nicho de la cueva como una estatua. Por su parte, Jean Servier (1994) explica que

(...) no lejos del oued Sig, los arqueólogos han descubierto una inscripción latina dedicada al genio del río –*genio fluminis* (CIL, t.VIII, n° 9749) o de otros, *genio fortis* – o genio del manantial. No se trata de “genios” en el sentido que daríamos a este término, sino, a manifestaciones del Invisible (Servier, 1994, pp. 73-74)¹

En los santuarios, los temas principales son la fertilidad, la sexualidad, la enfermedad, características ligados a aspectos biológicos y simbólicos: se trata de la salud, la individual, pero especialmente la vinculada a la familia. Las mujeres, a través de los santos, buscan un control casi absoluto de la reproducción y de la sexualidad, que son centrales para la definición de la mujer en cualquier sistema patriarcal, donde unos sistemas jerárquicos masculinos la culpan de no ser fecunda o de no dar un hijo varón a su marido, y quizás de no ser lo bastante sumisa.

2.1. RITUALES PROPICIATORIOS DE LA FERTILIDAD

Seguidamente, daremos dos ejemplos de rituales, un primero en la Península Ibérica y un segundo en Marruecos. Los dos tienen relación con el ritual de la fertilidad, con un peso representativo en las creencias tanto cristianas (católicas) como en las musulmanas y que mantienen su vigencia.

Los rituales de fertilidad, en una gran parte de la Península Ibérica y en el Magreb, están ligadas a las aguas germinativas. En esta zona focal, de la que vamos a hablar, Burgos, Álava y Soria, los arqueólogos han encontrado altares votivos a las matres celtibéricas (vinculadas a la fertilidad, tanto de las personas, animales y campos). Persiste, aún hoy en día, una fuerte relación entre los rituales relacionados con las aguas y los que tienen relación con la fecundidad. Voy a referirme a un centro, muy popular, situado en Briviesca (Burgos), el santuario de Santa Casilda. Según la tradición, esta princesa mora, ermitaña y santa, es la protectora de una muy antigua fuente, con efectos saludables sobre el ciclo femenino, el parto y la obtención de descendencia.

Las mujeres de Burgos, de la Sierra Logroñesa y, a juzgar por los exvotos, también del País Vasco, si después de varios años no quedaban embarazadas, incluso después de haber hecho novenas y votos a las vírgenes de las ermitas patronales, se dirigían en peregrinación –y se dirigen– al santuario de Santa Casilda, en la cima de un promontorio, a cuyo pie afloran dos manantiales conocidos como Lago de San Vicente y de Santa Casilda. Se cree que bebiendo sus aguas sanan muchas de las típicas enfermedades femeninas. A la par, se las considera provistas de un milagroso influjo fertilizante sobre la mujer, para conseguir el cual se echa en el lago un canto rodado si se desea un hijo y un trozo de teja si se quiere una hija.

En ambos casos nos encontramos ante una conjugación de elementos naturales que actúan simbólicamente y producen unos efectos sobre la naturaleza femenina. En Santa Casilda, la ritual ronda y la pura magia homeopática, los tejos pueden simbolizar la casa, es decir, la mujer como encarnación del hogar; el hombre más fuerte y abandonando el territorio a causa del trabajo, sería el representado por los guijarros, más duros que la teja, móviles. Por lo tanto, los efectos se asemejan a las causas. El lugar está actualmente menos frecuentado para esta función ritual, que, a principios de siglo, en que, según una encuesta

del Ateneo de Madrid de 1901-1902, los cuidadores del templo estaban obligados a sacar las tejas y los guijarros, ya que llenaban el pequeño lago. No obstante, en las diversas visitas que hice allí en los años noventa y dos mil, siempre se ve una cantidad nada despreciable de cantos y tejas en el fondo del lago.

El antropólogo Julio Caro Baroja y el prehistoriador Pere Bosch Gimpera tuvieron una gran intuición relativizando las características indoeuropeas atribuidas como cultura global para los pueblos europeos. Posteriormente, sobre todo en los estudios de Marija Gimbutas (1991), entre otros, tienen un fondo más antiguo que persiste y que concuerda mal con la visión de exclusión indoariana. Los estudios de Gimbutas sobre las creencias de lo que ella llama la “vieja Europa” pueden resolver alguno de los misterios y, sobre todo, relativizar un cierto antagonismo entre el mundo mediterráneo, el mundo céltico y el mundo germánico.

Los datos de Gimbutas en relación con la región oriental europea, aportan trazos que no son patriarcales. Los habitantes de la vieja Europa han creado imágenes maternas de divinidades del agua y del aire, la Diosa serpiente y pájaro. Según Gimbutas en la vieja Europa, el mundo no estaba polarizado en masculino y femenino, tal como pasaba con los indoeuropeos y el patriarcado. Ninguna parte se ha subordinado a la otra; se complementan y su poder es, sin duda, doble.

Tanto en Oriente Medio como en Grecia y en Roma, y en toda la cuenca mediterránea, Isis fue adorada como una diosa suprema y universal. Es fuente de toda fecundidad y de toda transformación, su mano izquierda es sanadora. Concebida como estrella del mar (Isis Pelagia), como consoladora de los afligidos, Isis presenta muchos rasgos comunes con lo que será más tarde, la Virgen María, o también la *Hamsa* o mano protectora de Fátima.

Por lo que se refiere a la serpiente, en los mitos griegos, representa el apareamiento del héroe griego por las serpientes Escita y Libia, símbolo de la dominación del patriarcado griego sobre los otros pueblos. No obstante, la serpiente tiene una connotación importante de regeneración. Su imagen se asocia a la vida y la muerte, a la salud, antes de ser denostada por el cristianismo.

Igual que en la Península Ibérica, en Túnez, el ritual nupcial tradicional hace referencia a lo sagrado, a través del símbolo, para adquirir eficacia y eficiencia. Los símbolos más puestos a contribución por la gestualidad ritual pertenecen a las isotopías del agua, del huevo y del pescado, que representan la trilogía de la fecundidad, según nos cuenta Naceur Baklouti (1997). Da varios ejemplos, pero hay uno que nos interesa particularmente ya que es exactamente como el que hemos explicado antes en relación con la Península Ibérica.

Tales prácticas, así como otras parecidas, relacionadas con el agua, han sido percibidas, sobre todo en Túnez, pero la más significativa es, sin duda, la del *hàh*, observada en las ciudades y pueblos de Gabés. Se trata de la salida de la novia, acompañada de parientes y amigos, hombres y mujeres, al alba del día que precede la noche de bodas, hacia un punto de agua, manantial o ued, cantando en voz alta, sobre el ritmo desenfadado de la *darbouka*, algunos versos elogiosos en honor de la casada (Baklouti, 1997, p. 163)².

Así, el cortejo de la novia pone los pies en el agua. El rito se desplaza en la tradición de lo sagrado hacia lo lúdico.

El 24 de marzo de 1998, me desplazé a Rabat a la necrópolis de Shella, edificada en el siglo XIII por los almohades y posteriormente restaurada en el siglo XVII. Esta necrópolis se erige extramuros de la ciudad, a unos dos kilómetros del centro de Rabat, sobre el antiguo emplazamiento de Sala. Sala es un emplazamiento romano construido en forma de terrazas. Sala Colonia había sido una ciudad romana próspera y fue abandonada en el siglo X. En el siglo XIV la antigua ciudad fue transformada en un vasto cementerio de los merinitas. La necrópolis de Shella fue destruida por el terremoto de 1755. Actualmente, el lugar ha sido recubierto por una vegetación exuberante y se ha convertido en un jardín de palmeras, higueras y árboles más altos donde anidan, todo el año, centenares de cigüeñas y de ibis, transformando el lugar en un sitio telúrico, dada la connotación positiva asociada al nacimiento de las cigüeñas, en el norte del Mediterráneo y también ligadas a los muertos del Magreb. En los dos espacios, son respetadas y está prohibido matarlas, ya que ello traería mala suerte. Sin duda es un lugar sagrado, no solamente porque los vestigios de la zaouïa son muy evidentes, pero sobre todo por la fuente milagrosa que se encuentra ahí (Ain Mdafa) que tiene la propiedad de curar la esterilidad, tal como Dermenghem (1954) había explicado en su obra. La fuente es un estanque casi cuadrado de 10 metros de lado, en dicha fuente, cuando fui a visitarla en mi trabajo de campo, había tres enormes anguilas que se parecían a serpientes, y varias mujeres a su alrededor que llevaban a cabo los rituales. Encendían velas, echaban huevos hervidos a las anguilas, vendían velas y probablemente huevos para aquellas que no habían traído. La fuente tenía también monedas en el fondo, sin duda de turistas extranjeros. El lugar tiene una fuerte presencia espiritual, ligada a naturaleza, en el sentido cósmico.

Íntimamente asociada a la vida y a la mujer, la fuente constituye un lugar de encuentro de los contrarios inseparablemente reunidos (femenino-masculino, racional-irracional) como lo recuerda la génesis del relato de la creación. Tassadit Yacine (1993) cuenta una antigua historia cabil según la cual, es en la fuente que el primer hombre encontró a la primera mujer. La mujer resbala y deja entrever sus partes íntimas. Intrigado, el hombre quiere comprender su función. La mujer, más iniciada que el hombre, le enseña a servirse de sus órganos sexuales, el primer coito se desarrolla en la fuente y es la mujer la que posee al hombre (colocándose encima). Ella ofrece, al mismo tiempo que el amor, el agua. Pero al hombre le ha gustado y quiere reiniciar el juego. Invita a la mujer a venir a su cabaña y le pide permiso para ponerse encima (poseer, el ahora, a la mujer). La mujer acepta y el hombre, desde entonces no quiere cambiar más de posición. Estar encima, “significa también dominar”, dice. Así, desde el primer contacto con la fuente, la mujer ha conservado la humedad, y la pareja ha continuado mezclando lo seco (masculino), con lo húmedo (femenino) y a dar vida, según el cuento mitológico.

3. CONCLUSION Y A MODO DE CODA

En este artículo he querido manifestar de forma comparativa cómo se asemejan muchos de los rituales en ambas riveras mediterráneas a pesar de que las ortodoxias religiosas y políticas sean diferentes. Los humanos sentimos parecidos miedos y anhelos ligados al cosmos del que formamos parte. Sustancias vegetales y minerales, objetos, seres vivos o muertos, humanos o animales garantizan la continuación, en las sociedades

cristianas y musulmanas de los países mediterráneos. La mediación con lo numinoso, desplazando las distinciones establecidas entre lo “material” y lo “espiritual”. El código simbólico del pensamiento y de la medida que preside la distinción del “cuerpo” y del “alma”, se encuentra de nuevo en funcionamiento para diferenciar los sexos y, a cambio asegurar su progresivo acercamiento, en el teatro ritual de la vida y la muerte de la salud, de la fertilidad humana y de los campos cuya dimensión religiosa sólo aparece en el concepto del análisis.

Las pertenencias locales, regionales o nacionales se elaboran o al contrario se borran, reproduciendo ritualmente, los seres empíricos definidos, esta vez, por el dogma y la teología. No obstante, como afirma E. Dermeghem:

La piedad popular seguirá rodeando el lugar santo, las bellas leyendas seguirán seduciendo las imaginaciones; la fiesta continuará reuniendo los hombres – y las mujeres, decimos nosotros también – la cadena iniciática entre maestros y discípulos seguirá; la reunión de los participantes en plegaria seguirá provocando una presencia divina (Dermeghem, 1954, p.345).

La Coda añadida es sobre Iberoamérica y se refiere a la obra del jesuita español Josef de Acosta que fue un científico, antropólogo y naturalista que desempeñó importantes misiones en América a partir de 1571, año en que emprendió su viaje a Perú y a México. En 1590 publicó en Sevilla, la “Historia Natural y Moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas, y animales de ellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios”. Considerado el primer antropólogo sobre los indios americanos, las citas de sus obras fueron ya muy frecuentes entre los historiadores europeos del XVII y XVIII y de los antropólogos hasta hoy en día. Esta obra concreta cuenta con siete libros sobre las comunidades indígenas y es de gran interés ver cómo utiliza el sistema comparativo. Por ejemplo, hablando del imperio inca en el capítulo 11 sobre el mayor templo de Cuzco dice “Era este templo como el Panteón de los Romanos cuando a ser casa y morada de todos los dioses, porque en ella pusieron los reyes incas los dioses de todas las provincias y gentes que conquistaron” o “Eran los grandes templos como catedrales y los pequeños como parroquia y ermitas”. Encuentra muchas semejanzas que seguramente por miedo a la Inquisición Acosta dice que eran remedos que había hecho el demonio, dado que los indios eran paganos. El capítulo 27 lo dedica a “De otras ceremonias y ritos de los indios a semejanza de los nuestros”, el capítulo 28, “De algunas fiestas que usaron en Cuzco y cómo el demonio quiso también imitar el misterio de la Santísima Trinidad” Siguen nuevos capítulos con relación al tema religioso a los que se refiere en el libro quinto para acabar en el Capítulo 31, “Que provecho se ha de sacar de la relación de las supersticiones de los indios”.

Vemos pues que los aspectos comparativos y semejantes son asumidos por las diferentes civilizaciones/religiones que aprovechan los mismos espacios sagrados y por ello los rituales continúan igualmente, pero bajo diferentes advocaciones, aunque mayormente a sus explicaciones se las permite sólo que se conviertan en mitos o leyendas, un material excelente para la antropología y el conocimiento cultural.

NOTAS

¹ Texto original : “(...) non loin de l’oued Sig, des archéologues ont découvert une inscription latine dédiée au génie du fleuve –*génie fluminis* (CIL, t.VIII, n° 9749) ou autres, *génie fortis* – ou génie de la source. Il ne s’agit pas de «génies» au sens où nous donnerions ce terme, mais de manifestations de l’Invisible.” Traducción de la autora de este artículo.

² Texto original : “De telles pratiques, ainsi que d’autres similaires, liées à l’eau, ont été constatées, notamment en Tunisie, mais la plus significative est sans doute celle du hâh, observée dans les villes et villages de Gabés. Il s’agit du sortie de la mariée, accompagnée de parents et d’amis, hommes et femmes, à l’aube du jour qui précède la nuit de noces, vers un point d’eau, de source d’eau, ou oued, en chantant à haute voix, sur le rythme effréné de la darbouka, quelques vers élogieux en l’honneur de la femme mariée.” Traducción de la autora de este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, J. (2008). *Historia Natural y Moral de las Indias. Edición crítica de Fermín del Pino*. CSIC, Colección Fuentes Etnográficas de Acá y de Allá n°2.
- ARKOUN, M. (1996). Lengua, sociedad y religión en el Magreb independiente en Roque, M. A. *Las culturas del Magreb*. Icaria.
- AUGÉ, M. (1987). *El viajero subterráneo*. Gedisa.
- BAKLOUTI, N. (1997). L’eau, le vent et le poisson (ou la trilogie de la fécondité). En *La femme tunisienne à travers les Âges* (pp. 160-166). Institut National du Patrimoine.
- BEN JELLOUN, T. (1996). El imaginario en las sociedades magrebíes en Roque, M. A. *Las culturas del Magreb* (pp. 155-159). Icaria.
- BOUDHIBA, A. (1996). *Quettes sociologiques. Continuités et ruptures au Maghreb*. Cérés.
- BRANDES, S. (1991). *Metáforas de masculinidad*. Taurus.
- CARO BAROJA, J. (1991). *Ritos y mitos equívocos*. Istmo.
- CHRISTIAN, W. A. (1976). De los santos a María: panorama de las devociones y santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días. En C. Lisón Tolosana & M. Cátedra Tomás (Eds.), *Temas de Antropología Española* (pp. 49-106). Akal.
- DAVIS, J. (1984). The sexual division of Labour in the Mediterranean. En E. R. Wolf (Ed.), *Religion, Power and Protest in Local Communities: The Northern Shore of the Mediterranean* (pp. 17-50). Mouton.
- DAVIS-TAIEB, H. (1998). *Notes sur les femmes, les cafés et les fastfoods au Maroc*, en S. Ossman (Dir.), **Miroirs Maghrebins**. CNR, Éditions.
- DERMENGHEM, É. (1954). *Le culte des saints dans l’Islam Maghrébin*. Gallimard.
- DOUTTÉ, E. (1984). *Magie et Religion dans l’Afrique du Nord*. Éditions J. Maisonneuve et P. Geuthener, facsímil. (Edición original de 1909).
- DURAND, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de los imaginarios*. Taurus.
- FERCHIOU, S. (1993). Le magico-religieux, espace de liberté et de pouvoir pour les femmes. En *Création, Liberté, femmes en Méditerranée* (pp. 9-17). CREDIF.
- GEERTZ, C. (1971). *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. University of Chicago Press.
- GELLNER, E. (1969). *Saints of the Atlas*. University of Chicago Press.
- GIMBUTAS, M. (1991). *Diosas y dioses de la vieja Europa, 7000-3500 a.C.* Istmo.
- KERROU, M. (1998). *L’autorité des saints. Perspectives historiques et sociologiques en Méditerranée Occidentale*. Ed. Recherche sur la Civilisation.
- LARAOUI, A. (1984). *Islam árabe y sus problemas*. Península.

- ROQUE, M. A.** (1986). *El vino y el agua. Ritos de pasaje en la sierra de la Demanda burgalesa*. En L. Díaz Viana (Coord.), *Etnología y folklóre en Castilla y León* (pp. 109-120). Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- ROQUE, M. A.** (1996). *Les cultures, éléments vitaux des civilisations*. En M. A. Roque (Coord.), *Les cultures du Maghreb* (pp. 11-33). Éditions L'Harmattan.
- (2000). Religión popular, espacio activo de la mujer magrebí. En M. A. Roque (Dir.), *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental* (pp. 127-152). Icaria-Institut Català de la Mediterrània.
- (2008). *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres. Construcción y transmisión simbólica en las tierras castellanas y riojanas*. CSIC.
- SERVIER, J.** (1994). *Les berbères*. Presses Universitaires de France, 2e édition. Collection Que sais-je?
- YACINE, T.** (1993). *Les voleurs de feu: Éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*. Editions de la Découverte.

