

LOS HITOS DE CONFIGURACION DE LA IDENTIDAD COLECTIVA NAVARRA MODERNA

Jose txo Beriáin¹

"(La sociedad) sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se encuentran repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados y si esos mismos grupos se encuentran clasificados unos en relación a otros. La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación"

Emile Durkheim

"El sacrificio consiste en establecer un medio de comunicación entre los mundos sagrado y profano a través de la mediación de una víctima, es decir, de una cosa que en el curso de la ceremonia es destruida"

Henri Hubert y Marcel Mauss

Haciéndome eco del fragmento de Emile Durkheim donde afirma que: "una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de los individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma"², el empeño que impulsa la realización de este trabajo es determinar los códigos, los procesos y las situaciones que le sirven de base a la producción del "nosotros" social, de la autoimagen colectiva que la sociedad navarra conlleva como un orden imaginado, como una representación cultural definida, producida, construida por un grupo de individuos.

En las sociedades primitivas la identidad colectiva se funda y se construye en torno al lugar de nacimiento, la lengua, la sangre, las costumbres y la religión. La fuerza de estos hechos "dados" forjaba la idea que un individuo tenía sobre quien era y con quienes estaba indisolublemente ligado. Estas "ataduras primordiales"³ están conectadas al orden fáctico (natural) del mundo, que no puede ser cambiado por la acción voluntaria de los individuos, sino que es considerado como algo dado. El orden social aparece aquí como una expresión del orden natural del

¹ Departamento de Sociología. UNIVERSIDAD PUBLICA DE NAVARRA.

² E. Durkheim, LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA, Madrid, 1982, 394.

³ Son E. Shils en "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", BRITISH JOURNAL OF SOCIOLOGY, 8, 1957, 130-145, y Cl. Geertz, en LA INTERPRETACION DE LAS CULTURAS, México, 1987, 222ss, quienes acuñan el nuevo término.

mundo. El orden social aparece así metasocialmente fundado, más allá del diseño o de las intenciones de los individuos.

De tal premisa no podemos partir en el estudio de la identidad colectiva en las sociedades modernas. La identidad colectiva no es algo dado in illo tempore sino algo construido, inventado, imaginado por los individuos que actúan en una determinada textura espaciotemporal. La identidad colectiva se apoya en dos aspectos constitutivos: por una parte, en la dimensión subjetiva que se refiere a la conciencia de formar parte de un grupo, a la conciencia de un tiempo compartido⁴, y por otra parte, en la dimensión transubjetiva que se refiere al "nosotros", a la identidad "nosotros" que se apoya en la comunalidad construida en torno a un mundo instituyente de significados compartidos, que pueden ser políticos, culturales, religiosos, étnicos, o de otro tipo. Esta comunalidad simbólica es imaginada, pensada⁵ porque los miembros del grupo más pequeño no conocerán nunca a la mayor parte de los miembros del grupo, ni se encontrarán con ellos en un contexto de copresencia, ni oirán hablar de ellos, pero en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión, de su fusión simbólica. De aquí surge una determinada autoimagen colectiva⁶, una determinada autoconcepción social, una autorepresentación del colectivo en cuestión. Esta autoimagen colectiva no procede, en ningún caso, de unas ataduras primordiales preexistentes in illo tempore sino que es el producto de la realización histórica de visiones del mundo alternativas, que se sitúan entre la fuerza "magnética" de la experiencia del pasado presente y la utopía de futuro presente.

En este trabajo voy a analizar aquellos aspectos político-normativos- los Fueros-, así como aquellos aspectos culturales- Las Javieradas, consideradas como comunidad de peregrinación específicamente navarra, y la fiesta de los Sanfermines, como mito-ritual o "juego profundo" de autorepresentación colectiva específicamente navarra-, que configuran la identidad colectiva navarra moderna.

La configuración de la identidad política navarra en torno a los Fueros

El elemento catalizador que va a servir como desencadenante del proceso de creación de una conciencia colectiva común navarra va a ser "La Gamazada"⁷: la protesta generalizada de 1893 que se produce en Navarra contra el cercenamiento de su autonomía fiscal inducido por el ministro de Hacienda, Germán Gamazo. Todo proceso de construcción de la identidad precisa de una evidencia social, que funge como condición de posibilidad, en la que se haga visible el código -político, económico, religioso, etc-, los portadores de la identidad -los individuos que participan de esa codificación cultural-, y un acontecimiento histórico -en la forma

⁴ I. Olabarri Cortazar, "Notas en torno al problema de la conciencia de identidad colectiva de los navarros en el siglo XIX" en IIº Congreso Mundial vasco. Congreso de Historia de Euskalherria, San Sebastian, 1988, 341.

⁵ B. Anderson, COMUNIDADES IMAGINADAS, México, 1993, 46ss.

⁶ Ver E. Durkheim, opus cit., 394; y N. Elias, STUDIEN ÜBER DIE DEUTSCHEN, Frankfurt/M., 1992, 214.

⁷ Como ha puesto de manifiesto Ana Isabel Aliende Urtasun en su trabajo: LOS FUEROS Y LA RELIGION COMO ELEMENTOS FUNDANTES DE LA IDENTIDAD COLECTIVA NAVARRA: EL PAPEL DE LA DIPUTACION, Bilbao, 1996.

de proclama política en el parlamento o en los periódicos, o en la forma de demostración pública-.

El 11 de diciembre de 1892 Sagasta sucedió en el Gobierno a los conservadores de Canovas. Una de sus primeras actuaciones sería el replanteamiento de la política fiscal en el País Vasco, que en Navarra se regía por el concierto de 1877 y en las otras tres provincias por el de 1887. En 1893 el ministro Gamazo pretendía, por una parte, revisar los conciertos de Alava, Guipuzcoa y Vizcaya, pero, por otra parte, presentó a las Cortes el 11 de mayo de 1893 un proyecto de ley de presupuestos cuyo artículo 17 establecía: "El Gobierno usará inmediatamente de la autorización que le otorga el artículo 8º de la Ley de 11 de junio de 1877, para aplicar a la provincia de Navarra las contribuciones, rentas e impuestos que actualmente rigen y las que por la presente ley se crean en las demás provincias del reino"⁸, lo que se interpretó desde Navarra como una derogación de su autonomía fiscal, que encontraba su expresión fundamental en la Ley de Fueros de 1841. "En virtud de esta ley, Nabarra, (...), obtuvo ventajas positivas: una plena autonomía provincial y municipal, la exención de papel sellado, el pago de una contribución fija e invariable, el mantenimiento de una audiencia territorial y de una capitanía general en Pamplona, el goze y disfrute de los montes y pastos comunes de las sierras de Andía y Urbasa y de las Bardenas, amén de otros beneficios de menor cuantía"⁹. La exaltación fuerista se pone de manifiesto en la "Sanrocada" (por tener lugar el día de San Roque) que comienza en las Juntas Generales de Gernika y continúa en Bilbao (tiempo este en el que Sabino Arana hará público su famoso discurso: "Bizkaia por su Independencia"), y en la "Gamazada" que representa la protesta fuerista navarra.

La "Gamazada" representa la emergencia de la "comunidad imaginada navarra" frente a un enemigo externo: Gamazo, representante en última instancia del poder central. Así se pone de manifiesto en la intervención del Exmo. Sr. D. Javier Los Arcos en la discusión del proyecto de ley de Presupuestos para el año económico de 1893 a 1894 en los puntos referentes a la provincia de Navarra: "sabemos prescindir en absoluto de intereses respectivos de partido",... "la Diputación Foral y provincia de Navarra esta obligada por sagrado juramento no solamente a cumplir la ley de 16 de agosto de 1841, sino a sostener en todas las esferas su cumplimiento"¹⁰. Los navarros aparecen como esa "comunidad imaginada" representada en el fuero, es decir, en la representación de "la costumbre reconocida como ley"¹¹. La "Gamazada" unifica "a todos los navarros" (LA LEALTAD, nº 1297, 25, 5, 1893), "no hay partidos en Navarra, no hay más que navarros que no pueden consentir ese nuevo agravio que insidiosamente quiere inferirse a su querida Patria." (LA LEALTAD, nº 1300, 28, 5, 1893). Así lo pone de manifiesto M^a de Mar Larraza: "No en vano la agitación vivida en aquellos días sirvió para hermanar a los navarros bajo la enseña común de los fueros, borrando por un momento las diferencias sociales y políticas que los dividían y fijando en la conciencia colectiva la idea de la consustancialidad entre la provincia y su régimen foral. El sentimiento patrio se revitalizó sobre la base de la unión, la paz, y un

⁸ J. I. del Burgo, CIENTO VEINTICINCO AÑOS DE VIGENCIA DEL PACTO-LEY DE 16 DE AGOSTO DE 1841, Pamplona, 1977, 38.

⁹ A. Campión, OBRAS COMPLETAS, Pamplona, T.XIII, 1983, 39.

¹⁰ Tomado de A. I. Aliende, opus cit.

¹¹ J. J. Solozabal, EL PRIMER NACIONALISMO VASCO, San Sebastian, 1979, 216.

mayor conocimiento de lo que era y había sido la vieja historia del Reino, todo ello en perfecta consonancia con el ideal fuerista de las provincias vascas a fines de siglo"¹². La construcción de una "comunidad simbólica" en torno a los Fueros produce la autoconcepción, la autoimagen colectiva, el "nosotros" específicamente navarro en el ámbito político. A esta efervescencia colectiva contribuyó la crisis económica y social que experimentó en las últimas décadas del siglo XIX, producto de una falta de racionalización de las explotaciones agrícolas y de un enquistamiento del poder oligárquico local.

Antes de la "Gamazada" en 1893, existía una asimetrización de las posiciones de los distintos grupos políticos en relación a los Fueros¹³, y después de la "Gamazada" continuarán las interpretaciones alternativas¹⁴, ya que, dentro de los estados nacionales se produce una diferenciación semántica de conceptos¹⁵ en torno a lo que se considera como portador -grupo o institución- de la identidad colectiva y en torno a lo que se consideran "construcciones diferenciadas de la tradición". Desde el momento en que las revoluciones liberales y burguesas establecen una "esfera pública" o espacio de discusión de las diferentes opciones políticas dentro de la sociedad civil es impensable articular la identidad colectiva como la proyección de un grupo político, religioso o étnico. En el siglo XIX encontramos algunas codificaciones semánticas sobre el concepto de pueblo, así, el absolutismo militarista nombra al ejército como la "élite" del pueblo, el régimen patriarcalista considera al estamento campesino de las antiquísimas regiones creyentes como el núcleo de la nación, la burocracia ve como auténtico pueblo a la parte pequeño-burguesa de los habitantes de la ciudad, los partidos liberales ven como auténtico pueblo sólo a los estamentos ilustrados y bien situados, y los partidos socialistas se sienten inclinados a excluir a una parte del pueblo que no escucha al proletariado.

Los hitos de configuración de la identidad cultural navarra

Dos fechas hay en Navarra
que parecen dos tronadas.
Los Sanfermines en julio
y en marzo las Javieradas.

La significación sociocultural de la Javierada

En torno a estos dos motivos, una peregrinación religiosa y una fiesta ritual, se va a configurar la identidad cultural navarra moderna. Voy a comenzar analizando las Javieradas.

¹² M^a del Mar Larraza, "¡Viva Navarra y sus Fueros!. Crónica de una Protesta Foral" en M^a del Mar Larraza (Compiladora), LA GAMAZADA. OCHO ESTUDIOS PARA UN CENTENARIO, Pamplona, 1996, 15.

¹³ J. Pan-Montojo, CARLISTAS Y LIBERALES EN NAVARRA (1833-1839), Pamplona, 1990.

¹⁴ A. García-Sanz Marcotegui, INTRANSIGENCIA, EXALTACION Y POPULISMO, San Sebastián, 1994.

¹⁵ R. Kosselleck, VERGANGENE ZUKUNFT, Frankfurt/M, 1979, 211-258.

El antropólogo Victor Turner ha realizado importantes estudios sobre el "viaje", entre épocas, posiciones y lugares, como una experiencia que crea significados¹⁶. Teniendo en cuenta el alcance de este trabajo, el viaje por excelencia es la peregrinación. Estos viajes singulares no significan simplemente que en la mente de cristianos, musulmanes o hindúes, las ciudades de Roma, La Meca o Benarés sean centros de geografías sagradas, sino que su centralidad se experimenta y "realiza" (en el sentido teatral) por el paso constante de los peregrinos que van a ellas desde localidades remotas y sin ninguna otra relación. "En cierto sentido se determinan los límites exteriores de las antiguas comunidades religiosas imaginadas por las peregrinaciones que se hacen"¹⁷.

Según Dom Bede Jarrett en su artículo de THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA define a la peregrinación como "una cuestión de viaje individual (a Jerusalem, Compostela, Roma o cualquier otro centro)...los clérigos preparan la totalidad de la ruta de antemano y la mapifican con las ciudades de acogida...tropas son estacionadas para proteger a los peregrinos y lugares de alojamiento son establecidos a lo largo del itinerario"¹⁸. En THE OXFORD DICTIONARY, un peregrino "es alguien que viaja a un lugar sagrado como un acto de devoción religiosa"¹⁹. THE JEWISH ENCYCLOPEDIA define la peregrinación como "un viaje que se realiza a un santuario o lugar sagrado realizando una promesa con el objetivo de obtener alguna bendición divina. Todo israelita varón es requerido a visitar el templo tres veces al año (Exodo, 23,17; Deuteronomio, 16,16)"²⁰. Según A. J. Wensick en THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, la peregrinación musulmana central, la hadj ("ir alrededor de", "ir en círculo") "es un viaje obligatorio para todo musulman, hombre o mujer, que ha alcanzado la pubertad y que esta en ejercicio de sus facultades mentales...Debe ser realizado, al menos, una vez en su vida si es que tiene los medios para hacerlo"²¹. En la tradición del norte de China existen dos tipos de actos devocionales de peregrinación a santuarios. Hsü yüan representa la formación de un deseo ante Dios con una promesa, si el deseo se realiza, de volver a orar y ofrecer un sacrificio. Huan yüan representa la oración y el sacrificio a Dios como una expresión de gratitud, después que el deseo ha sido realizado²².

Según Victor Turner, la peregrinación tiene los atributos de liminaridad de los ritos de paso²³. Estos representan los rituales transicionales que acompañan a los cambios de lugar, estado, posición social y edad en una cultura. Tienen básicamente una estructura procesual tripartita, consistente en tres fases:

¹⁶ Para determinar el significado extracotidiano del viaje véase: "Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los ritos de pasaje" en LA SELVA DE LOS SIMBOLOS, Madrid, 1980, 101-123. Para determinar el significado de las peregrinaciones véase: "Pilgrimages as Social Processes" en DRAMAS, FIELDS AND METAPHORS. SYMBOLIC ACTION IN HUMAN SOCIETY, Ithaca, New York, 1974, 166-230; con Edith Turner, IMAGE AND PILGRIMAGE IN CHRISTIAN CULTURE, New York City, 1978.

¹⁷ B. Anderson, COMUNIDADES IMAGINADAS, México, 1993, 86.

¹⁸ D. Bede Jarrett, THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, New York, 1911, 86-7.

¹⁹ Citado en V. Turner, "Pilgrimages....", opus cit, 173.

²⁰ I. Singer, (Edit.), THE JEWISH ENCYCLOPEDIA, New York, 1964, 35.

²¹ A. J. Wensick, "Hadjji" en THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, Liden: Brill, 1966, 33.

²² C. K. Yang, RELIGION IN CHINESE SOCIETY, Berkeley, 1961, 87.

²³ V. Turner, IMAGE AND PILGRIMAGE..., 1978, 34.

separación, margen o limen y reagregación. La liminaridad es no sólo transición sino potencialidad, no sólo es "lo que va a ser" sino también "lo que pudiera ser". La categoría filosófica que ha representado a la liminaridad es el "devenir" dinámico frente al "ser" estático. Durante el periodo liminar las características de los individuos liminares (los sujetos rituales ubicados en esta fase) son ambiguas, los sujetos pasan a través de un ámbito cultural que tiene pocos o ninguno de los atributos del estado anterior. Estos individuos liminares están "entre lo uno y lo otro"²⁴, no son ni un estado ni otro, y al mismo tiempo son ambos. Estos sujetos liminares son desprovistos de su estatus y de su autoridad, apartados de una estructura social apoyada en el poder y en la fuerza. La ausencia de poder secular en estos sujetos se compensa por la presencia de "poder sagrado" en ellos. Este "movimiento", esta "transición", este "nomadismo" se ejemplifica en el hombre religioso liminar que renuncia al mundo y al hogar, moviéndose de pueblo a pueblo. Este "poder de los débiles" deriva, por una parte, de la reaparición de la naturaleza una vez que el poder estructural ha sido retirado, y por otra parte, de su recepción del saber sagrado. Mucho de lo que ha sido delimitado por la estructura social es liberado, notablemente, el sentido de fraternidad y de comunión. En este no-lugar y en este no-tiempo que se resiste a la clasificación, las clasificaciones más importantes y las categorías de la cultura emergen en las formas míticas, simbólicas y rituales. Las peregrinaciones son vistas por los peregrinos autoconscientes como ocasiones en las que se experimenta la comunidad y como viajes hacia la fuente sagrada de comunidad, lo cual es percibido como una fuente de cura y renovación²⁵. La peregrinación puede ser considerada como "un misticismo extrovertido, en la medida en que el misticismo es una peregrinación introvertida"²⁶. El peregrino atraviesa físicamente un camino místico; el místico se sitúa en medio de una peregrinación espiritual interior.

Aunque la primera peregrinación al castillo de Javier data del 4 de marzo de 1886, será a partir de 1940 cuando adquiere una continuidad el desarrollo de la Javierada, auspiciado por la organización diocesana de la iglesia. José M^a Recondo, inspirándose en Engelman, define a la Javierada como una "marcha...(como) uno de los momentos privilegiados en los que se puede sorprender al ser humano en su verdad"²⁷. La referencia visual de la Javierada se pone de manifiesto en "el rito de la andadura", así se aprecia en el verso latino de Fernando de Sada y Antillón:

"Xavier esse cupis?

Disce praeire pedes.

¿Quieres ser como Javier?

Aprende a caminar a pie.

O también en el proverbio sangüesino:

"Andas más que San Javier".

Esta andadura produce una hermandad del caminar. El "otro" desconocido deviene mi "hermano" conocido al establecerse esa *communitas* de caminantes, una comunidad de iguales, una comunidad voluntaria de sentimiento. El peregrino es un *primus inter pares*, no un individuo de rango superior. Así lo pone de

²⁴ V. Turner, LA SELVA DE LOS SIMBOLOS, Madrid, 1980, 110.

²⁵ V. Turner, "Pilgrimages..." en DRAMAS, FIELDS AND METAPHORS, opus cit, 203.

²⁶ V. Turner, IMAGE AND PILGRIMAGE..., opus cit, 33.

²⁷ J. M^a. Recondo, LA JAVIERADA, Pamplona, 1975, 16. Para una visión global de la vida y la obra de S. Francisco Javier se puede consultar la excelente investigación del Padre José M^a Recondo S. I. SAN FRANCISCO JAVIER, Madrid, 1988..

manifiesto la experiencia de Malcom X, líder del movimiento radical negro en la década de los 60 en USA, en su peregrinación a La Meca: "Amor, humildad y verdadera hermandad eran casi un sentimiento físico en cualquier sitio que estuve... Todos comieron como Uno (se acentua la comensalidad), y durmieron como Uno. Todo en la atmosfera de la peregrinación acentua la Identidad del Hombre bajo Un Dios"²⁸, reiterando un poco más adelante: "Fuimos verdaderamente todos lo mismo (hermanos)- porque sus creencias en un Dios han extirpado "lo blanco" de sus mentes, "lo blanco" de su conducta, "lo blanco" de sus actitudes ("lo blanco" significa para Malcom X el poder, la autoridad, la jerarquía, la desigualdad)"²⁹. La decisión de peregrinar tiene lugar en el individuo llevándole a integrarse en una hermandad, en un alma colectiva, tanto en el camino de peregrinación como en el santuario.

En la Javierada se pone de manifiesto una cualidad relacional de comunicación plena, no mediatizada, una comunión³⁰, un vínculo comunitario, igualitario, directo, no racional, existencial, basado en la fe³¹. El "músculo de la fe" es la fuerza invisible de la Javierada, se le han ido muchas cosas, coyunturas y circunstancias, pero, le queda la sustancia, la fe. Esta comunidad de sentimiento³², de fe, no esta unida en torno a elementos primordiales como la sangre, o la lengua, o la raza, sino en torno a un sistema de creencias socialmente construido como relevante y significativo. Esta comunión significa "la inmersión de Navarra en el espíritu de su gran santo"³³, así lo expresa una canción de los Iruñako y las letras de Isorval:

"Para sentirte navarro
ven con nosotros a pie.
Nada hay más grande en Navarra
que el castillo de Javier.
A Javier van los caminos
para abrir la primavera,
y en Javieradas de gracia
florece Navarra entera".

En la peregrinación a Javier, como corazón espiritual de Navarra, emerge otra formulación de la identidad "nosotros"³⁴ específicamente navarra, más allá de las diferencias ideológicas, de clase, de género y de localidad. En esta situación liminar una sociedad toma conocimiento de sí misma a través de la emergencia de una comunidad de peregrinación, poniendo de manifiesto la vigencia del arquetipo bíblico del éxodo israelita³⁵.

A medida que progresa el movimiento de peregrinación hacia el santo y hacia "lo santo", el santuario, la ruta deviene crecientemente sacralizada. Es la

²⁸ Malcom X, THE AUTOBIOGRAPHY OF MALCOM X, New York, 1966, 325, 330, 339.

²⁹ Malcom X, opus cit, 340-41.

³⁰ V. Turner, THE RITUAL PROCESS, Ithaca, New York, 1969, 94, 131.

³¹ J. M^a Recondo, opus cit, 15, 19.

³² V. Turner, IMAGE AND PILGRIMAGE..., opus cit, 13.

³³ J. M^a Recondo, opus cit, 15.

³⁴ Este aspecto ha sido puesto de manifiesto, asimismo, por Victor Turner en su detección de un nacionalismo místico mexicano en torno a la centralidad simbólica de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe. Ver "Pilgrimages...." en DRAMAS, FIELDS AND METAPHORS, opus cit, 224, 239.

³⁵ Ver M. Walzer, EXODUS AND REVOLUTION, New York, 1985.

percepción subjetiva de penitencia lo que es importante mientras los largos kilómetros que cubre el peregrino son principalmente seculares, kilómetros de la vida ordinaria que son revestidos de sacralidad por su implicación en un "viaje sagrado". Este tiene un carácter terapéutico transformador puesto que purifica al peregrino de sus "manchas", "pecados" y "faltas", en este sentido son "rituales de aflicción". La peregrinación libera al individuo de sus constricciones obligatorias de estatus y rol de la vida diaria, definiéndolo como un ser humano integral y lo aparta asimismo del tiempo histórico, articulado en torno a la diferencia antes/después, para situarlo en medio del tiempo imaginario, del "tiempo ahora" de los arquetipos sagrados encarnados en divinidades, santos, gurus, profetas y mártires.

Si bien para el protestantismo ascético de raíz calvinista las peregrinaciones son un derroche de tiempo y energía innecesario para alcanzar la gracia de la salvación, como externa subsidia nada pueden determinar frente a la soledad existencial del libre examen, sin embargo, dentro de la tradición católica tiene gran importancia la ritualización folklórica³⁶ del "viaje sagrado". Edward Schillebeck afirma que: "la religión esta intrínsecamente vinculada con el conjunto de la vida de la comunidad. Y en esa vida el folclore tiene un lugar legítimo. Nadie que tenga genuina simpatía humana por sus semejantes se sentirá molesto o escandalizado de que las peregrinaciones vayan acompañadas frecuentemente de diversas manifestaciones folklóricas....Todo intento logrado por desterrar todo eso de la vida religiosa, por medio de un llamamiento frío y racional a la auténtica práctica religiosa, no podría menos de desembocar en la muerte de la vida religiosa del pueblo"³⁷.

En un sentido muy amplio podemos hablar de cuatro tipos de peregrinación³⁸: 1. Las peregrinaciones prototípicas, basadas en la evidencia de una autoridad documental, fueron establecidas por el fundador de una religión histórica, por sus primeros discípulos, o por evangelistas nacionales importantes de su fe. Las peregrinaciones más importantes en este sentido son las que llevan a Jerusalem y Roma en la cristiandad, las que llevan a La Meca en el Islam, las que llevan a Benarés y el Monte Kaylas en el hinduismo, y las que llevan a Kandy en el budismo. 2. Las peregrinaciones arcaicas comportan un sincretismo con las creencias y símbolos religiosos más antiguos. Entre este tipo de peregrinaciones podemos incluir Glastonbury en el Somerset de Inglaterra, con sus continuos acentos paganos celtas; Croagh Patrick en el oeste de Irlanda; Chalma en México, con sus evidentes acentos ocuiltecas y aztecas y Pandharpur en el Deccan de la India, cuya deidad Vithoba Bhave pudiera perfectamente tener asociaciones preindoeuropeas.

Dentro de la tradición cristiana podemos distinguir dos tipos ulteriores: 3. Las peregrinaciones medievales entre el 500 y el 1400. Muchas de estas tradiciones, conocidas en las tradiciones literarias y populares, tienen su origen en el medioevo europeo y adoptan sus contenidos de énfasis teológicos y filosóficos de la época. Cabe destacar: Canterbury y Walsingham en Inglaterra, Compostela

³⁶ Así lo ha puesto de manifiesto V. Romano, O. I., "Charismatic Medicine, Folk-Hailing and Folk-Sainthood" en AMERICAN ANTHROPOLOGIST, 67, Oct, 1965, 1151-1173.

³⁷ Citado en J. M^o Recondo, opus cit, 17.

³⁸ Sigo la clasificación que realiza V. Turner en IMAGE AND PILGRIMAGE..., opus cit, 1978.

en España, Chartres en Francia, Loreto y Asis en Italia, Einsiedeln en Suiza, Colonia y Altötting en Alemania y Czestochowa en Polonia. 4. Finalmente, se debe prestar atención a un género de peregrinaciones que ha incrementado su presencia a partir del periodo postridentino del catolicismo europeo, particularmente en el siglo XIX y en el siglo XX. Estas peregrinaciones se caracterizan por un alto tono devocional y de ferviente piedad personal en los peregrinos, y representan por otra parte el despliegue de un sistema de apologética contra la secularización avanzada del mundo postdarwiniano. Este tipo de peregrinaciones post-Tridentinas están profundamente vinculadas con los modernos medios de comunicación y de transporte, así como con la cultura científico-técnica de masas, apoyándose, positivamente, en los recursos instrumentales de esta, pero, recibiendo los desafíos, negativamente, de una secularización avanzada. Cronológicamente, La Javierada se ubica en estas peregrinaciones "modernas", pero, temáticamente, supone una crítica las bases seculares de la estructura social del mundo moderno, por cuanto que estas mantienen una desacralización ininterrumpida, en este sentido la Javierada es "antimoderna".

La significación sociocultural de los Sanfermines

La fiesta expresa la identidad de la comunidad que la celebra y refuerza también su unidad, "la fiesta expresa la unidad moral de la comunidad"³⁹. La fiesta logra la integración moral de la comunidad dejando en suspenso o invirtiendo las reglas y las jerarquías habituales de la sociedad. La fiesta supone una desdiferenciación social, una comunión ritual en la que se reafirman las tendencias unificadoras a través de rituales colectivos, frente a la diferenciación funcional del trabajo, de los roles y de las posiciones sociales. La fiesta supone un reencantamiento simbólico del mundo frente al desencantamiento funcional del mundo que se sustenta en una imagen racional del mundo⁴⁰. Así ocurre en la fiesta de los Sanfermines de Pamplona. En la gestación de esta fiesta confluyen: las celebraciones religiosas en honor a San Fermín, intensificadas a partir del siglo XII; las ferias comerciales organizadas bajo privilegio real desde el siglo XIV⁴¹; y las corridas de toros, documentadas en la ciudad a partir de ese mismo siglo. Voy a distinguir tres dimensiones fundamentales que configuran los Sanfermines: la

³⁹ J. Pitt-Rivers, "La identidad local a través de la fiesta" en REVISTA DE OCCIDENTE, Julio-Agosto, nº 38-39, 1984, 26.

⁴⁰ E. Tiryakian, "Dialectics of Modernity: Reenchantment and Dedifferentiation" en H. Haferkamp, N. J. Smelser, (Edits.), SOCIAL CHANGE AND MODERNITY, Berkeley, 1992, 78-97.

⁴¹ Las fiestas han estado vinculadas a las ferias. Una vez al año casi siempre después de las cosechas, se hacía el camino hacia las ferias. En las ferias se comerciaba, sobre todo, el ganado (de carga, de alimentación) y los demás productos del campo. El dinero corría en estas capitales de comarca (la capitalidad de las comarcas provenía de su punto central de mercado) al socaire de las transacciones y con dicho dinero eran posibles unos días de fiesta: toros, cucañas, folclore musical, actos religiosos, buen comer, charlatanes, vendedores ambulantes, etc., que completan el despliegue ferial. Hoy en la fiesta confluye la influencia económica ejercida por la cultura del ocio (turismo vacacional, fiestas turísticas, organización del ocio y del tiempo libre, etc).

dimensión sintáctica, la dimensión semántica y la dimensión pragmática. La fiesta no es sino la conexión de estas tres angularidades, su separación no es sino la mutilación de la verdadera concepción holista de la socialidad que emerge en la fiesta.

La dimensión sintáctica alude al despliegue de una contextura espacio-temporal festiva, manifiesta en los lugares y en los eventos que estructuran la efervescencia colectiva ritual sanferminera. El espacio de la fiesta viene configurado por la calle (y sus diversos ambientes) y por la plaza de toros. El calendario festivo⁴² comienza con:

El "chupinazo", con el disparo del cohete anunciador de las fiestas a las 12 horas del día 6 de julio. Joaquín Ilundáin fue el que primero lanzó el cohete en 1941, siendo alcalde de Pamplona José Garrán Mosso.

El "Riau-Riau" representa la marcha de la Corporación Municipal, por las calles de San Saturnino y Mayor, hasta la iglesia de San Lorenzo, el día 6 de julio a las 17:30, para asistir a las solemnes vísperas cantadas que tendrán lugar en la capilla de San Fermín dos horas y media después. La Corporación acude en "Cuerpo de Ciudad", es decir, con acompañamiento de clarineros, timbaleros, maceros, libreas y guardia municipal, ataviados el Alcalde y los concejales con el traje de gala, y precedidos por la Comparsa de Gigantes y Cabezudos y la banda de música "La Pamplonesa" entonando el vals de Miguel Astráin: "A las cuatro, el seis de julio, Pamplona gozando va/pasando calles y plazas,/las vísperas a cantar/al glorioso San Fermín/, patrón de esta gran ciudad,/.../Aquí/un cabezón viene detrás/dando vergazos y haciendo chillar!/Riau, Riau!....".

Las solemnes "Vísperas" tienen lugar el 6 de julio a las 20:00 horas en la parroquia de San Lorenzo, y constituyen el primer acto religioso de los Sanfermines.

"La Procesión" del 7 de julio a las 10:00 reúne no sólo a los pamploneses religiosos, sino también a muchos otros que desean contemplar con respeto el periplo ceremonioso de la efigie de San Fermín participando del ambiente peculiar del festejo. Después del primer Encierro, la mañana del 7 de julio está enteramente dedicada a San Fermín. A las 10:00 el Ayuntamiento se traslada a la Catedral a recoger al Cabildo Canónico. Este cortejo cívico-religioso acude a continuación a la iglesia de San Lorenzo, donde está la capilla de San Fermín. Una vez recogida la imagen en andas, se inicia la procesión propiamente dicha, cuya comitiva se sucede de la siguiente manera: Comparsa de Gigantes y Cabezudos; cruz procesional de la Seo metropolitana; representación de la Hermandad de la Pasión del Señor; de la Congregación Mariana y de los gremios históricos de carpinteros y labradores; txistularis municipales; clarineros y timbaleros municipales; concejal abanderado (el de menos edad) con la enseña de la ciudad; representantes de la Corte de San Fermín; la imagen de San Fermín portada por miembros de la Corte del Santo y flanqueada por dos representantes de cada una de las quince Peñas de mozos de Pamplona; el Cabildo Catedralicio, presidido por el deán y acompañado del arzobispo de Pamplona y obispo de Tudela; los tres maceros abriendo paso a la Corporación Municipal, seguida de dos libreas, el jefe

⁴² Para la descripción de este aspecto me he basado en los trabajos de M. J. Urmeneta, P. Salaverri, CRONICA DE LOS SANFERMINES, Pamplona, 1983, y en VV. AA., SANFERMINES. 204 HORAS DE FIESTA. Pamplona, 1992. Para una comparación con el calendario festivo de la Comunitat Valenciana ver el trabajo compilado por A. Ariño, FESTES D'ESTIU, Valencia, 1995, 15-93.

y oficiales de la Policía Municipal y una escolta de agentes de gala y, cerrando el cortejo, la banda de música "La Pamplonesa". En este desfile se cantan vibrantes jotas interpretadas por la Coral Santiago en la plaza del Consejo como la que dice: "San Fermín en tu pañuelo/ se anuda gente del mundo entero..."⁴³, de donde se desprende una cualidad relacional de marcado tono comunitario. La llegada a la seo es quizás uno de los episodios más bellos y emotivos de los Sanfermines, conocido popularmente como "El momentico". Los actos de la procesión podrían remontarse al año 1187.

Entre los rituales de preámbulo citados y los rituales finales de "La Octava" y el "Pobre de Mí" se sitúan los encierros y las corridas de toros realizados diariamente.

La función de "La Octava" (celebrada el 14 de julio a las 10:45 en la iglesia de san Lorenzo), según los usos litúrgicos, viene a ser una repetición "en clave menor", de la fiesta principal, al cumplirse el octavo día desde su celebración.

Después de ocho días y medio de fiesta continua (204 horas sin interrupción) el programa oficial llega a su último festejo en la popular glosa de lamento por el final de la fiesta: "Pobre de mí, pobre de mí, que se han acabau las fiestas de San Fermín".

La dimensión semántica de la fiesta alude a las tramas de significación involucradas en las diversas modalidades de actividad humana extracotidiana. No olvidemos que tales actividades no son relevantes en cuanto tales sino en cuanto enlazamos a ellas un significado subjetivo⁴⁴, es la categoría de significado la que nos capacita para concebir una afinidad (relación) entre los sucesivos eventos que configuran la fiesta⁴⁵. La fiesta es ese ámbito cultural delimitado de la infinitud desprovista de sentido del acaecer universal, al cual los seres humanos otorgamos valor y significado⁴⁶, en la forma de una transvaloración del mundo instituido de significado cotidiano. Precisamos de un "enmarcamiento interpretativo" ("keying frame"), en los términos de E. Goffman, que nos proporcione "los principios de organización que gobiernan los eventos"⁴⁷.

En los Sanfermines la fiesta es una y las personas son tres: San Fermín, el mozo y el toro. Los Sanfermines funcionan como "unum in pluribus". San Fermín, junto con San Francisco Javier son copatronos de Navarra, desde que en 1657 el Papa Alejandro VII así lo dispusiera. San Fermín aparece como el símbolo-patrón de la ciudad de Pamplona. El presbítero Honesto llegó a la Pamplona romana enviado por San Saturnino para evangelizarla, y el senador Firmo se convirtió al cristianismo con toda su familia. Fermín, su hijo, fue educado por Honesto y a los diecisiete años comenzó a predicar por los alrededores. Más tarde, a los veinticuatro años, fue consagrado Obispo, y a los treinta y uno

⁴³ El subrayado es mío. Para determinar el significado del nudo y del anudamiento en perspectiva antropológica ver la investigación de J. A. Urbeltz, BAILAR CON EL CAOS, San Sebastian, 1996.

⁴⁴ M. Weber, ECONOMIA Y SOCIEDAD, México, 1978, 5-6.

⁴⁵ V. Turner, THE ANTHROPOLOGY OF PERFORMANCE, Baltimore, Maryland, 1988, 97.

⁴⁶ Ver la definición de cultura que ofrece Max Weber en GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR WISSENSCHAFTSLEHRE, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1988, 180.

⁴⁷ E. Goffman, FRAME ANALYSIS, Notre dame, Indiana, 1973, 10.

marchó a predicar el Evangelio a las Galias, inicialmente en Aquitania, Auvernia y Anjou, y más tarde, en Amiens, donde consiguió muchas conversiones, y donde finalmente, fue encarcelado y martirizado muriendo por decapitación. Su cuerpo fue descubierto el 13 de enero del año 615 en el episcopado de San Salvio. Desde entonces San Fermín ha existido y existe en la conciencia colectiva navarra, provocando sentimientos y actitudes claras de religiosidad popular⁴⁸. San Fermín comparece como la ejemplaridad del "sí mismo" (Self, Selbst, Ipse) cristiano, como el "ideal del yo" que sirve de referencia y protección al otro ritual trágico de vida y muerte que mantienen el mozo y el toro en el encierro y el torero y el toro en la plaza de toros, de donde emerge la concepción de un "sí mismo", no meramente típico-profano-inmanente (del buen trabajador, del buen ciudadano) sino arquetípico-sagrado-trascendente.

La fiesta supone una inversión de todos los valores, una inversión del tiempo instituido del orden. La fiesta no es la transgresión de lo sagrado sino el hecho sagrado de la transgresión⁴⁹. Así lo pone de manifiesto F. Hölderlin:

"Celebran entonces los esponsales hombres y dioses,
los celebran todos los seres vivientes
y por un momento su destino se iguala"⁵⁰.

En la fiesta se pasa de la jerarquía de posiciones a la heterarquía (igualdad) de posiciones. De la misma manera como el hombre que trabaja para sobrevivir disfruta de un día de fiesta después de otros seis de trabajo, así también su Dios descansa tras los seis días de la creación y guarda fiesta. Originariamente, en la fiesta, el hombre crea para sí sus dioses y su propia semejanza con la divinidad.

El hombre es un ser festejante y, por lo tanto, festivo. El ser humano es un ser excéntrico entre los seres vivos, como muy bien apunta Helmuth Plessner. Todos los demás seres viven su vida, mientras que el hombre no sólo la vive sino que adopta un comportamiento respecto a ella, cosa que sólo le es posible porque toma distancia respecto a su vida. Son competencia del ser humano siempre estas dos actitudes: vivir su vida y distanciarse de ella. Por esta razón, por su excentricidad respecto de la vida, el ser humano precisa de la fiesta. "Vivir su vida es la cotidianidad del hombre; distanciarse de su vida, la fiesta"⁵¹. La fiesta es la moratoria de la cotidianidad, como una actitud connatural al ser humano, que si no encuentra canales de expresión, buscará las malas formas sustitutorias de la fiesta, incluida la guerra, pasará de ser una expresión cultural radical afirmativa a convertirse en una manifestación política extremista negativa.

En la fiesta se produce una reflexividad plural⁵², en las maneras a través de las que un grupo o comunidad busca retratarse, comprenderse y actuar sobre sí mismo. La reflexividad pública⁵³ adopta la forma de una realización (performance),

⁴⁸ J. Arraiza, SAN FERMIN PATRONO, Pamplona, 1989, 18.

⁴⁹ A. Aguirre, Intervención en CINC D'OROS, 1985, citado en M. Delgado, DE LA MUERTE DE UN DIOS. LA FIESTA DE LOS TOROS EN EL UNIVERSO SIMBOLICO DE LA CULTURA POPULAR, Barcelona, 1986, 252.

⁵⁰ F. Hölderlin, POESIA COMPLETA, Barcelona, 1977, 374-5. El subrayado es mío.

⁵¹ O. Marquard, "Una pequeña filosofía de la fiesta" en U. Schultz (Comp.), LA FIESTA. UNA HISTORIA CULTURAL DESDE LA ANTIGÜEDAD HASTA NUESTROS DIAS, Madrid, 1993, 360.

⁵² Ver el trabajo de V. Turner: "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality" en M. Benamou, Ch. Caramelo, (Edits.), PERFORMANCE IN POSTMODERN CULTURE, Madison, Wisconsin, 1977, 33ss.

⁵³ Sobre el carácter público de la fiesta ver el trabajo de E. Gil Calvo, ESTADO DE

en el sentido del teatro. "Hacer fiesta implica transfigurar la vida social en vida pública, entendiendo lo público como el espectáculo que de sí representa la sociedad ante ella misma. La vida pública es la vida social más su autorepresentación reflexiva"⁵⁴. Los lenguajes a través de los cuales un grupo se comunica consigo mismo no se reducen a los actos de habla sino que incluyen gestos, música, danza, representación gráfica, pintura, escultura y el uso de determinados medios simbólicos. La reflexividad pública está relacionada con otra categoría, ya mencionada, la liminaridad. Esta categoría, literalmente "estar en un umbral", significa un estado o proceso que está "entre lo uno y lo otro" de lo normal, de las actividades cotidianas diarias como comprar el periódico, comer, cenar, acudir al trabajo, etc. El tiempo liminal no está sometido a la medida del reloj sino que es un tiempo de encantamiento en el que podría suceder cualquier cosa.

La fiesta pone de manifiesto una desublimación lúdica basada en la realización ritual de los deseos y de las pasiones frente a la sublimación simbólica (racionalización y planificación de los afectos y de las pasiones convirtiéndolos en intereses sujetos a decisiones racionales), propia del ajuste del ser humano a lo que Freud llamó "principio de realidad". En toda fiesta, y de forma paradigmática en los Sanfermines, tienen importancia los desórdenes, los excesos: los alimentarios (comidas, ingesta de bebidas alcohólicas, banquetes del pavo cebado, del toro de la lidia, etc), los sexuales (desenfreno sexual, orgías); los desórdenes institucionales (gamberrismo, insultos, parodias de la autoridad, etc). Los primeros Sanfermines que conoció Hemingway fueron justamente lo opuesto a lo que había visto hasta entonces en Estados Unidos. Mientras allí padecían la "Ley Seca", por ejemplo, en Pamplona el vino corría en abundancia⁵⁵; en los Sanfermines actuales todavía corre más si cabe el vino, ya que, tanto en la plaza de toros como en las calles circulan individuos portadores de cisternillas de fumigación usadas como contenedores de sangría, que sirven para calmar las sedientas gargantas de los/las que festejan. Una situación semejante ocurre en el mayor ritual público de los Thonga de Mozambique, el "uma de bukanyi", descrito por el etnógrafo Henri Junod: "Se continua bebiendo día y noche, noche y día. Cuando el suministro se termina en un pueblo, se va al siguiente. Estas fiestas son la Saturnalia, la Bacanalía, el carnaval de la tribu. Durante estas semanas algunos individuos están en un estado continuo de semiintoxicación. ÁOrgías en todos los lados, canciones y danzas!...¿Hasta dónde llega la licencia sexual durante el bukanyi?. No hasta el punto de la promiscuidad generalizada como es el caso de los Ba-Pedi (otra tribu bantu sureña) después del rito de la circuncisión. Sin embargo, ocurren muchos casos de adulterio. Los hombres y las mujeres olvidan las reglas elementales de conducta. Ellos atienden a los deseos de la naturaleza en los mismos lugares que son tabu bajo circunstancias ordinarias. La ley no tiene ya poder coercitivo"⁵⁶. La fiesta tiene una carácter terapéutico para la sociedad, es una "válvula de escape"⁵⁷

FIESTA, Barcelona, 1991, 11ss.

⁵⁴ Ver E. Gil Calvo, opus cit.,

⁵⁵ VV. AA., SANFERMINES. 204 HORAS DE FIESTA, Pamplona, 1992, 198.

⁵⁶ H. Junod, LIFE OF A SOUTH AFRICAN TRIBE, New York, 1962, Vol.1, 401 (Originalmente publicado en 1912-13).

⁵⁷ A. Aguirre, "Fiesta" en DICCIONARIO TEMATICO DE ANTROPOLOGIA, Barcelona, 1993, 330.

que permite la continuidad del orden y del tiempo "sagrado" y "profano" al situarlos en medio de una fase de liminaridad "entre". "Lo entre" aparece como un paréntesis de esto que se considera el momento X y de aquello que se considerará el momento Y.

Una característica intrínseca a la fiesta es el "flujo", ese estado en el que la acción sigue a la acción con arreglo a una lógica interna que no precisa de intervención consciente por nuestra parte, en el que existe poca distinción entre uno mismo y el entorno, entre el estímulo y la respuesta, o entre pasado, presente y futuro⁵⁸. El "flujo" representa el involucramiento total del individuo en el juego, en el deporte, en las experiencias creativas del arte y de la literatura, en la experiencia religiosa, y como no, en el ritual festivo.

1. En el flujo, acción y conciencia de la acción son experimentados como una misma cosa.

2. Se produce una pérdida del yo. El "sí mismo" que es ordinariamente lo que marca la diferencia entre las acciones de una persona y la de otra simplemente deviene irrelevante. El actor, inmerso en el "flujo", acepta las reglas que sirven de marco como principios vinculantes que conectan a los otros actores. No se precisa de una negociación entre diferentes "sí mismos".

3. El "flujo" es "autotélico", autorreferencial, no precisa de objetivos o recompensas fuera de sí mismo.

Un elemento consubstancial a la fiesta de los Sanfermines es la relación que media entre el hombre y el toro, puesta de manifiesto de forma arquetípica en dos momentos: el encierro y las corridas de toros. A la pregunta que le hacen a J. Caro Baroja: ¿Cree usted que tiene sentido mover las nalgas con elegancia ante la muerte?⁵⁹, vamos a responder que sí, ofreciendo argumentos a continuación que sustentan tal afirmación.

La sintaxis del encierro viene dada por la carrera diaria que los mozos realizan delante de los toros desde los corralillos de Santo Domingo hasta la plaza de toros, a través de las calles de Santo Domingo, Mercaderes y Estafeta, y la interpretación comienza cuando el toro, animal representante de la Gran Madre, de la naturaleza, llega a la luz de la luna a la ciudad (a las diez de la noche del día previo al Encierro se procede al primer "enchiqueramiento" del profesional de la furia, en los términos de Ortega y Gasset⁶⁰), cruzando el río Arga, hasta los corrales de Santo Domingo; se hace señor de las calles a la mañana siguiente y, ya por la tarde, sobre la arena de la plaza, participará en el ritual de la vida y de la muerte⁶¹. El Encierro es una multitudinaria carrera a muerte, donde no se trata de batir ninguna marca ni de obtener un premio como en el deporte, sino que se trata de obtener una satisfacción no a un desafío sino al desafío en cuanto tal, es decir, a la muerte. En este ritual el riesgo es máximo y la seguridad mínima, pero, sin embargo, congrega a los mozos por delante de las astas de los morlacos en una carrera desenfadada ante la muerte. Es un juego contra la posibilidad de la absoluta imposibilidad, por tanto, es un "juego profundo", como apunta Clifford Geertz⁶²,

⁵⁸ M. Csikszentmihalyi, BEYOND BOREDOM AND ANXIETY, San Francisco, 1975.

⁵⁹ J. Caro Baroja, "Toros y hombres...sin toreros" en REVISTA DE OCCIDENTE, mayo, nº 36, 1984, 9.

⁶⁰ Ver el ensayo de J. Ortega y Gasset: "La caza y los toros" en OBRAS COMPLETAS, Madrid, 1983, Vol.9, 460.

⁶¹ VV. AA. SANFERMINES. 204 DIAS DE FIESTA, Pamplona, 1992, 75.

⁶² Ver el excelente estudio de Cl. Geertz: "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos

un juego en el que el ser humano debe hacer frente a la "experiencia del límite": la muerte. Esta posibilidad de la absoluta imposibilidad la ejemplifica magistralmente Federico García Lorca⁶³ en su poema intitulado: "Llanto por la muerte de Ignacio Sanchez Mejías", en el que aparece el heroe caído ante el embiste de la naturaleza:

Cuerpo Presente

"Yo quiero ver aquí los hombres de voz dura.
Los que doman caballos y dominan ríos:
los hombres que les suena el esqueleto y cantan
con una boca llena de sol y pedernales".

Alma Ausente

"No te conoce nadie. No. Pero yo te canto.
Yo canto para luego tu perfil y tu gracia.
La madurez insigne de tu conocimiento.
Tu apetencia de muerte y el gusto de su boca.
La tristeza que tuvo tu valiente alegría".

La expresión más genuina de este "juego profundo", presente en todas las culturas, se pone de manifiesto en los Sanfermines en la plaza del toros, donde el individualismo del encierro se transforma en el comunalismo de "todos contra uno", a través del valor y del arte de un heroe civilizador (torero) frente a la naturaleza (toro) que embiste. La tauromaquia implica el público porque implica la fraternidad, la implicación de los múltiples en uno: el torero- que matando al toro adquiere la numinosidad de aquel. Uno de los actos centrales de la fiesta es el sacrificio, en el que se pone de manifiesto los orígenes sagrados de la fiesta. El sacrificio (como han puesto de manifiesto Hubert y Mauss) consiste en establecer un medio de comunicación entre los mundos sagrado y profano a través de la mediación de una víctima, es decir, de una cosa que en el curso de la ceremonia es destruida⁶⁴. El ejecutor, en este caso el torero, es el sujeto que recibe los beneficios que el sacrificio comporta, o que participa de sus efectos. El sacrificio es un acto religioso que (a diferencia de las matanzas industriales de reses en los mataderos), a través de la consagración de la víctima, modifica la condición moral de la persona que lo realiza, es decir, se ha producido una transferencia de numinosidad del toro al torero, de la naturaleza que embiste al heroe civilizador. En palabras de Manuel Delgado: "Si la muerte del objeto de sacrificio supone que el ejecutor se ha sacralizado al tomar contacto con los dominios de la divinidad, a su vez se ha podido deshacer, a través de la víctima, de su propia pecaminosidad"⁶⁵. Pero esta transferencia de numinosidad que comparece en el sacrificio ritual, no es comprensible en una primera instancia, sino que precisa de una interpretación, más concretamente de unas "claves" (keys) de interpretación que den cuenta del "juego profundo" y no meramente del juego de embestidas y quiebros. La lucha entre el toro y el hombre es una imagen, una ficción, un modelo, una metáfora, un medio de expresión. Su función no consiste ni en mitigar las pasiones sociales ni en exacerbarlas, sino que consiste en desplegarlas en medio de capas, espadas,

en Bali" en LA INTERPRETACION DE LAS CULTURAS, México, 1987, 364ss.

⁶³ F. García Lorca, LIBRO DE POEMAS, México, 1973, 158-9.

⁶⁴ H. Hubert, M. Mauss, SACRIFICE. ITS NATURE AND FUNCTIONS, Chicago, 1981, 97.

⁶⁵ M. Delgado Ruiz, "Sacrificio" en DICCIONARIO TEMATICO DE ANTROPOLOGIA, Barcelona, 1993, 545.

sangre y muchedumbre. El hombre mata aquello que quiere ser e imita lo que no quiere ser. Las "claves" permiten anudar simbólicamente diferentes provincias de significado de la realidad⁶⁶. El toro deviene así fuerza peligrosa de la naturaleza, y el hombre deviene astuto heroe civilizador, produciéndose una transferencia de potencialidad mágica del primero al segundo en el ritual arquetípico que funge como sacramento. "El toro da su vida para que los hombres puedan recuperar las fuerzas de la naturaleza que han perdido en su condición de civilizados"⁶⁷.

El keying frame que permite interpretar este ritual arquetípico es el siguiente:

1. En oriente y occidente la naturaleza viene representada originariamente por la divinidad femenina, la Gran Madre, Mater materialis, natura naturans, - como lo ha puesto de manifiesto Erich Neumann en su extraordinaria investigación: LA GRAN MADRE⁶⁸-, que se metamorfosea en el reino animal en forma de toro, de dragón y de macho cabrío. "El originario toro dionisíaco, ciertamente al servicio positivo (fertilidad) y negativo (sometimiento) de la Gran Madre, quedará destruido por el(...) heroe patriarcal occidental que, espada en mano, mata al monstruoso Minotauro cual dragón matriarcal informe, en cuya acción purificadora y catártica se inviste masculinamente del viejo prestigio genesíaco del animal táurico"⁶⁹.

2. Frente a tales fuerzas naturales caben dos salidas: por una parte, salir del laberinto, como Teseo⁷⁰, matando las fuerzas de la naturaleza (caso de nuestra tauromaquia actual). Así se produce el nacimiento de los heroes: Teseo, Perseo, Belerofonte, Orestes, Ulises, Mitra, Marduk, etc; por otra parte, se puede salir del laberinto, como Dédalo, sin violencia- como sucede en el caso ilustrado europeo- que ha creído vencer su oscuro inconsciente matriarcal con un "ardid de la razón" ("Der List der Vernunft" en Hegel).

3. El heroe se convierte en dios, usurpando el poder-fuerza del toro. Zeus aparece como toro; el toro aparece como Zeus-poder.

4. En la civilización occidental, basada en la racionalidad del panteón olímpico, con Zeus en el centro, frente a la peligrosa ambivalencia de los

⁶⁶ Ver Andrés Ortiz-Osés, LAS CLAVES SIMBOLICAS DE NUESTRA CULTURA, Barcelona, 1993.

⁶⁷ J. Pitt-Rivers, "El sacrificio del toro" en REVISTA DE OCCIDENTE, Mayo, n°36, 1984, 39.

⁶⁸ E. Neumann, THE GREAT MOTHER, Princeton, New Jersey, 1955.

⁶⁹ A. Ortiz-Osés, MITOLOGIA CULTURAL Y MEMORIAS ANTROPOLOGICAS, Barcelona, 1987, 195. Carlos Moya ha demostrado que "la identificación mágico-libidinal con un mundo sobre el que se proyecta una omnipotente "imago materna" cede el paso a una identificación político-libidinal con la realidad, tal y como públicamente se halla establecido en la Ciudad: en el nombre del Padre, como nombre de la Razón y el poder masculino" (DE LA CIUDAD Y DE SU RAZON, Madrid, 1977, 33). Johan J. Bachofen ha documentado el tránsito de las formas elementales de religión matriarcal a las formas patriarcales del "Dios celeste" (MITOLOGIA ARCAICA Y DERECHO MATERNO, Barcelona, 1988, 123). Jane E. Harrison ha estudiado, asimismo, la superposición de las deidades matriarcales por las deidades patriarcales (THEMIS. A STUDY OF THE ORIGINS OF THE GREEK RELIGION, Cambridge, 1912, Capítulo XI).

⁷⁰ Ver A. Alvarez de Miranda, RITOS Y JUEGOS DEL TORO, Madrid, 1962, 45.

daimones ctónicos, se produce el retorno, ahora, del Dios-toro (padre) que es muerto y resucitado (internalizado) por el heroe civilizador (torero)⁷¹.

El toro es un animal-monstruo que aterroriza y atrae, es a la vez terrible y seductor, se le huye y fascina a un tiempo, tiene los atributos de "lo numinoso", del misterio, de lo divino, como lo ha puesto de manifiesto Rudolf Otto en su libro LO SANTO. Esta ambivalencia constitutiva debe ser culturalmente neutralizada, ya que, "la irrupción de lo orgánico en el reino de lo social constituye un enorme peligro, algo que hay que purificar a base de ritos"⁷². M. Delgado ha esquematizado dicotómicamente los valores opuestos que representan toro y torero⁷³:

TORO	TORERO
Naturaleza	Cultura
Estado salvaje o natural	Domesticado y domesticador
Perfección. Plenitud Vital	Condición incompleta
	Miseria existencial
Monstruosidad (dinámica atracción- rechazo)	Inofensividad aparente. Docilidad
Fuerza genesáca	Autocontrol
Satanás	El ángel
Condición demoníaca	Condición benefactora
Torpeza intelectual	Astucia. Inteligencia
Impulsividad sexual	Autorenuncia instintual
Muerte violenta	Vida resignada
Luna-noche	Sol-día
Color negro terráceo	Color rojo solar

La dimensión pragmática de la fiesta del toro se sitúa en el conjunto de realizaciones (performances) que se expresan "dramáticamente" en el sentido de actuación cara a un público⁷⁴. Según M. Delgado⁷⁵ en la corrida pueden observarse los rasgos que constitucionalmente definen un rito de pasaje (en los términos que expresa Arnold van Gennep), cuyos protagonistas son toro y torero. El tiempo de esta fiesta se divide en tres fases fundamentales:

En la fase preliminar o de separación, la res, que ha permanecido en una situación de libertad en los campos, es apartada de la manada y de su ambiente natural, para verificar su idoneidad, es decir, su furia, para realizar el ritual. Se procede, por tanto, al enchiqueramiento, a la introducción del toro en chiqueros, que son la antesala, los bastidores, del ruedo taurino, en espera del momento culminante.

La fase liminar o de margen comienza a (las cinco de la tarde en la mayor parte de plazas de toros españolas) las 6:30 de la tarde en Pamplona. En esta fase liminar del rito se verifica la realización cultural en sí misma, a la que se

⁷¹ A. Ortiz-Osés, "Coda sobre la tauromaquia ritual y su interpretación" en EL INCONSCIENTE COLECTIVO VASCO, San Sebastian, 1982, 188.

⁷² M. Douglas, SIMBOLOS NATURALES, Madrid, 1978, 167.

⁷³ M. Delgado, DE LA MUERTE DE UN DIOS, Barcelona, 1986, 83-4.

⁷⁴ Ver S. M. Lyman, M. B. Scott, "The Drama of Social Reality" en R. Sennett, (Edit.), THE PSYCHOLOGY OF SOCIETY, New York, 1977, 111.

⁷⁵ M. Delgado, opus cit, 62ss.

denomina toreo. En palabras de Acquaroni: "el toreo es el arte de reducir y someter a una fiera, según unas normas clásicas e inmutables en su esencia, importando realizar este arte bellamente con arreglo a unos procedimientos formales más o menos variables y sometidos a gustos y modas, acompañando todo ello de una doble emoción estética y trágica"⁷⁶. Para Ortega y Gasset, citando a Zorrilla, el primer axioma de la geometría taurina⁷⁷ radica en que:

"El diestro es la vertical;
el toro, la horizontal"

El proceso de domesticación del animal se divide en tres espacios de tiempo, llamados tercios. En el primer tercio "de picadores", el toro sale pletórico a la plaza dando derrotes a izquierda y derecha, arriba y abajo. El torero, en este tercio, figura femenina, seduce y engaña al toro, se "burla de él"⁷⁸, le hace girar en torno suyo, sin ser alcanzado. El matador lo atrae hacia los picadores, encargados de inflingirle puyazos (las heridas que se le propinan con la vara de picar que usan) para domeñar sus energías asilvestradas. El caballo y el caballero solares en el ruedo se imponen al catactónico toro negroide y su simbología lunar- y tanto más en aquellos escenarios donde es el torero y no el toro el protagonista de la fiesta⁷⁹. Con estos castigos se procura que el toro no se desengañe y que no quede "temporalmente resentido", según el léxico del ritual. Le sigue el tercio "de banderillas", continuación del ritual de domesticación violenta a través de las heridas causadas al clavarle palos acabados en pequeños arponcillos. El toro no debe morir instantáneamente sino lentamente, con arreglo a una dosificación ritual del sufrimiento. En el último tercio "de muleta o el de matar", el torero demuestra su dominio, su poder aparentemente mágico de hacer obedecer al animal, que debe permanecer inmóvil o embestir al capricho del matador. La hora de matar es la "hora de la verdad", sólo entonces se produce la fusión absoluta de la verticalidad del torero y de la horizontalidad de la bestia. Entonces se detiene el tiempo en el climax de la fiesta. El torero se ha transformado de hermosa mujer en la primera suerte en varón heroico.

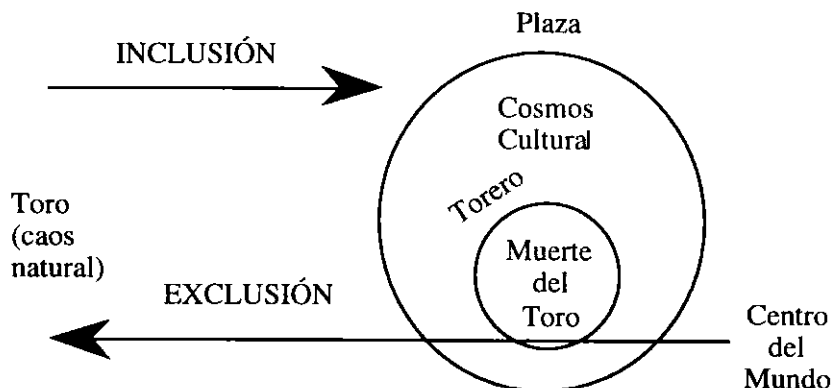
El espacio de esta fiesta del toro viene configurado por la distinción directriz: adentro/afuera. La plaza representa el axis mundi, el centro del mundo, el orden cosmológico frente al afuera representado por el toro-caos. La plaza de toros comparece como el umbral de mediación entre la negrura lunar del morlaco y la roja solar del torero. Esquemáticamente podemos representar esta idea, siguiendo a M. Delgado, de la siguiente manera:

⁷⁶ J. L. Acquaroni, LA CORRIDA DE TOROS, Barcelona, 1957, 60.

⁷⁷ J. Ortega y Gasset, "La caza y los toros, opus cit, 461.

⁷⁸ J. Pitt-Rivers, "El sacrificio del toro" en REVISTA DE OCCIDENTE, Mayo, nº 36, 1984, 35.

⁷⁹ A. Ortiz-Osés, MITOLOGIA CULTURAL..., Barcelona, 1987, 196.



Habiendo tomado nota de la universalidad del significado cultural del toro como animal totémico matriarcal, símbolo de la potencialidad mágica de la naturaleza, de la tierra, y al mismo tiempo símbolo de la potencia física, vamos a observar cómo en la fiesta navarra el protagonista no es el torero, el héroe civilizador, baluarte de la autopreservación, sino el toro. En Pamplona el "espectador es (...) indiferente a la ausencia de "arte" del torero"⁸⁰, frente a la dimensión técnica de dominio que pone de manifiesto el torero en el resto de plazas españolas. En el drama (en el sentido del teatro) taurino pamplonés el torero permanece en un segundo plano frente a la lucha entre el toro y el mozo (y coextensivamente, las peñas y el público). La diferencia de esta fiesta se pone de manifiesto en que la preponderancia del arte del toreo, es decir, del torero, se ve substituida por el juego sin reglas, en los términos de G. H. Mead, por la ausencia de técnica que emerge de la comunalidad dionisiaca que festeja, del "flujo" de lo popular desregulado frente a lo técnico regulado de la axiomática taurina. En Pamplona es más importante la comunalidad de los que participan en la fiesta que el arte de un héroe civilizador enfrentado a la Madre naturaleza, en forma de toro. El Encierro, algo típicamente navarro, pone de manifiesto la ausencia del torero como mediador ritual entre el toro y el público. La copresencia de mozo y toro en el Encierro pone de manifiesto la ausencia de elementos técnicos (la capa) y humanos (el torero) de disuasión, de engaño frente a la naturaleza que arremete, siendo mayor el riesgo. La entronización del matador de toros significa la introducción de instrumentos técnicos "a la mano" (la capa, las banderillas, etc) para hacer frente a la naturaleza en cuanto tal, lo cual nos permite hablar de riesgo ante la muerte, en lugar de fortuna, o destino, o azar ante la muerte (como ocurre en el caso del Encierro). En los términos del sociólogo P. Bourdieu⁸¹ podemos decir que el "gusto puro" del arte del toreo que conlleva esa distancia que permite mantenerse a distancia, se sustituye aquí por el "gusto de los sentidos", por el placer, por el goze, por la corporeidad, por el sexo, por el vientre, por la boca (ya que la muerte del toro se consume en la ingesta colectiva de su carne). El síntoma más evidente de la comunalidad viene representado por las "peñas", auténticas

⁸⁰ V. Gómez Pin, "Tauromaquia e interpretación freudiana del origen de la fiesta" en SEPARATA, 4, Primavera, 1980, 52.

⁸¹ Ver P. Bourdieu, LA DISTINCION. CRITERIO Y BASES SOCIALES DEL GUSTO. Madrid, 1988, 498ss.

fraternidades que roban protagonismo al individualismo del heroe civilizador, el torero.

La emergencia de lo vasco-navarro

Dando cuenta de la identidad navarra moderna en las tres angularidades analizadas, nos apercibimos de la inserción de determinados elementos configuradores de la identidad colectiva vasca conformando una identidad vasco-navarra. Existen unas afinidades electivas entre ambas identidades presentes en los tres aspectos descritos de la identidad.

Tanto en el País Vasco como en Navarra se produce simultáneamente, a finales del siglo XIX una exhaltación fuerista en defensa de la tradición, de la costumbre instituida y reconocida como ley que organiza la vida pública de estas poblaciones. La "Sanrocada" en el País Vasco y la "Gamazada" en Navarra son una respuesta comunitarista (y tradicionalista) frente al conato uniformizador centralista del Estado. Ambos colectivos comparten una excepcionalidad jurídica sobre la que se apoya la organización concreta de la vida pública de ambos colectivos. Mientras que en Navarra, la exhaltación fuerista que sirve de base al movimiento de protesta en defensa de los Fueros reclama un mantenimiento del marco político representado por los Fueros, es decir, por la tradición, en el País Vasco, la exhaltación fuerista- cuya manifestación más representativa es el discurso de Sabino Arana: "Bizkaia por su Independencia"- adopta la forma de una "invención de la tradición", de una selección significativa del pasado (no del pasado en cuanto tal, como ocurre en el fuerismo navarro), en la que los Fueros representan "códigos nacionales" que estructuran al País Vasco (Euskeria) como nación, como una "familia extensa"⁸² que se sustenta en un conjunto de ataduras primordiales como son la religión, la lengua, la raza y las costumbres, conectadas todas ellas en el seno de una religión política⁸³. Ambas reacciones, navarra y vasca, son dos defensas diferenciadas de una misma tradición fuerista vasco-navarra.

En el ámbito de las tradiciones específicamente culturales también existe una inserción de lo vasco en Navarra por razón de la filiación existente entre San Francisco Javier y San Ignacio de Loyola. Javier es el primer misionero de la cristiandad, como muy bien data el P. Recondo⁸⁴, cuyo padre espiritual es Ignacio, que lo envía a China a misionar. Javier le escribe "de rodillas", como detalla el P. Tellechea⁸⁵ en su SAN IGNACIO A PIE Y A CABALLO. Javier, patrono de Navarra, e Ignacio, patrono de Guipuzcoa, comparecen hermanados, en el proyecto existencial que comparten, y en el seno de la hermandad jesuítica, como dos símbolos colectivos de una misma comunidad cultural vasco-navarra de costumbres.

⁸² Ver W. Connor, ETHNONATIONALISM. THE QUEST FOR UNDERSTANDING, Princeton, 1994, 94.

⁸³ Ver mi escrito: "La construcción de la identidad política vasca" en R. Cruz, M. Perz Ledesma, (Edits.), CULTURA Y ACCION EN LA ESPAÑA CONTEMPORANEA, Madrid, 1996; A. Elorza, LA RELIGION POLITICA, San Sebastian, 1995, 33.

⁸⁴ Ver su obra SAN FRANCISCO JAVIER. VIDA Y OBRA. Madrid, 1988, especialmente el Epílogo: "Días despues" 1013-1021.

⁸⁵ J. I. Tellechea, SAN IGNACIO DE LOYOLA. SOLO Y A PIE, Salamanca, 1994.

Es en el ritual festivo de los Sanfermines donde aparecen con más nitidez los patrones culturales comunes de una cosmovisión mítica vasco-navarra de fondo. Los Sanfermines representan la fiesta del toro, por tanto, de un símbolo totémico de la tierra⁸⁶. En la mitología vasca, como ha demostrado J. M. de Barandiaran⁸⁷, "la tierra es considerada como madre del sol y de la luna. También como un receptáculo inmenso, morada habitual de las almas y de la mayor parte de los númenes y de otros personajes míticos"⁸⁸, y ha sido A. Ortiz-Osés⁸⁹ quien ha desvelado la naturaleza del simbolismo que identifica a la tierra, es decir, del protoimaginario social que está a la base de una religión naturalista. Mari, Amaya, Amalur, diferentes maneras de designar una misma realidad, aparece como el símbolo unificador que media entre las diferentes provincias de significado de lo real, ya que, Mari es positiva y negativa, abierta y cerrada, buena y mala, "madre del bien y del mal", "vive del sí y del no", se encuentra de alguna manera "más allá" de ambos operando como un tertium non datur, aglutina tanto a las acciones deseadas como a sus consecuencias perversas. Mari, como madre de la luna y del sol, representa dos polaridades que cohabitan en sí, por una parte, "Adur", y por otra parte, "Indar"⁹⁰. La primera indica aferencia, sutura y comunicación, la segunda referencia, fisura e información. Se contraponen así lo psicológico (surreal) a lo sociológico (real), la naturaleza creadora a la naturaleza creada, la fuerza mágica y el vigor físico, el círculo o el vacío (uts) y la flecha o el relleno (bete), lo implícito y lo explícito, la materia pasible (potencia) y la forma patente, el interior y el exterior, lo dracontiano incestuoso y la distinción exogámica, el sentido pregnante (mana) y el significado proyectado (totem), el alma o anima y el espíritu o animus, el sedentarismo agrícola recolector y el nomadismo cazador, pastoril y en última instancia moderno y postmoderno.

El toro, por tanto, se identifica con la categoría de "Adur" mientras que el torero se identifica con la categoría de "Indar". Nuestra "fiesta del toro" sanferminera se identifica más con lo dracontiano incestuoso, con lo dionisiaco, que con la técnica y la distancia racional del matador de toros. En el toro se manifiesta más "lo cosmológico" frente a "lo antropomórfico" del torero. En esta "fiesta del toro" se dramatiza una efervescencia mítico-religiosa de la que surge una comunalidad en torno al toro, animal totémico femenino. Como han puesto de manifiesto V. Gómez Pin y A. Ortiz-Osés, en sus respectivos estudios, esta comunalidad festiva específicamente vasco-navarra es una modalidad de conexión con la alteridad, es una modalidad de actividad sociocultural que crea vínculos, superando el estado de separación. Frente al "torero-indar", es decir, frente al poder de control, de dominio de la realidad que le hace frente, la "fiesta del toro"

⁸⁶ Ver aquí las interpretaciones de la tauromaquia y específicamente de la tauromaquia vasco-navarra de A. Ortiz-Osés, EL INCONSCIENTE COLECTIVO VASCO, San Sebastian, 1982, 184; MITOLOGIA CULTURAL Y MEMORIAS ANTROPOLOGICAS, Barcelona, 1987, 195-6.

⁸⁷ Ver su MITOLOGIA VASCA, San Sebastian, 1991.

⁸⁸ J. M. Barandiaran, opus cit, 96.

⁸⁹ Ver sus obras: (con F-K. Mayr), EL MATRIARCALISMO VASCO, Bilbao, 1979; y sobre todo, LA DIOSA MADRE. INTERPRETACION DE LA MITOLOGIA VASCA, Madrid, 1996.

⁹⁰ Ver A. Ortiz-osés, LA DIOSA MADRE, Madrid, 1996.

dramatiza el sentido (la potencialidad mágica, en el sentido de Mauss) de una sociedad comunalista en medio de vino, toros, sangre y muchedumbre.

Conclusiones

Como ya anuncié al comienzo de este trabajo, la identidad colectiva no es algo dado, algún elemento tangible- raza, religión, costumbre, etc-, que con carácter primordial proporciona vínculos a los miembros de un determinado colectivo, en este caso la sociedad navarra. Más bien, es la autoimagen de una determinada comunidad imaginada en la que se incorporan a lo largo de la historia contenidos diversos, como son los aspectos políticos de los Fueros, los aspectos de la peregrinación de la Javierada, y finalmente, los aspectos de la fiesta de los Sanfermines. Con este enfoque evitamos reducir la identidad colectiva a una especie de momento fundacional y al mismo tiempo se deja abierta la posibilidad de incorporar nuevos elementos a la configuración de la mencionada autoimagen colectiva navarra.