

El ritual de fray Leopoldo como búsqueda de salud integral. Una exploración antropológica de lo numinoso

Friar Leopoldo's rite as a search of integral welfare. An anthropological approach to Numinous

Alfonso Marquina Márquez

Investigador FPU del Ministerio de Educación y Ciencia, en el Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada.
ammarq@correo.ugr.es

RESUMEN

Este artículo intenta aproximarse desde una estrategia antropológica al ritual religioso de fray Leopoldo, en la iglesia de los capuchinos de Granada, que se repite todos los días nueve del año. Este ritual es un ejemplo empírico de manifestación mágico-religiosa, donde sus devotos intentan mantener relaciones con lo sagrado mediante técnicas sobrenaturales, orientadas a alcanzar la búsqueda de la salud a través del favor o del milagro. La descripción etnográfica que se presenta es resultado de estrategias propias de la metodología cualitativa, como son la observación participante y entrevistas personales. La pregunta que tratamos de responder se centra en por qué la gente acude a este mercado sagrado para la solución de las tribulaciones físicas, de salud, psicológica, social, etc., en sustitución a otros mercados más racionales o tecnológicos.

ABSTRACT

The following report approaches the religious rite by Friar Leopoldo, in the Church of the Capuchins in the city of Granada (Spain), from an anthropological perspective. This rite, which takes place during the ninth-day of every month throughout the year, is an empirical example of the magical-religious manifestation, where the worshippers try to maintain relationships with *the Sacred* through supernatural techniques, oriented to reaching the search of health through good graces or miracles. The ethnographical description that follows is the result of techniques peculiar to qualitative methodology, such as participant observation and personal interviews. The question that we seek to answer is why people come to this sacred market looking for a solution to their physical, psychological, social tribulations, etc., as a substitute for outlets based more on reason or technology.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

sagrado | hierofanía | salud | eficacia simbólica | religión | magia | ritual | modernidad | Sacred | hierophany | health | symbolic effectiveness | magic | Modernity

Introducción

Por más que el conocimiento y la ciencia ayuden al hombre a alcanzar lo que desea, son completamente incapaces de controlar el azar, de eliminar los accidentes, de prever los cambios inesperados de los eventos naturales, o de hacer que el trabajo humano sea adecuado y de confianza para todos los requisitos prácticos.

B. Malinowski

Cuando las personas se enfrentan a la incertidumbre y al peligro, según Malinowski, recurren a la magia. Para el célebre antropólogo, la magia se utiliza para establecer control, mientras que la religión "nace de las tragedias reales de la vida humana" (Malinowski 1982). La religión ofrece alivio emocional, especialmente cuando las personas se enfrentan a crisis. De modo similar, en ciertos momentos de la vida humana las técnicas mágicas ayudan a hacer frente a situaciones donde se carece de control. El comportamiento mágico-religioso busca todo aquello que la existencia humana individual y social no puede obtener, dadas sus limitaciones, a nivel de salud, laboral, familiar, social, etc.

El ritual de fray Leopoldo es un ejemplo empírico de manifestación mágico-religiosa, donde sus devotos intentan mantener relaciones con lo sagrado mediante técnicas sobrenaturales orientadas a alcanzar propósitos específicos. Este ritual puede ser contemplado como un caso representativo de la religión popular en su vertiente de búsqueda de salvación, que se caracterizaría, como ha puesto de relieve Briones (1990), por un tipo de relación de contrato con lo sagrado, en que se da algo para una salud integral, una vez desahuciadas de la ciencia médica. Además se trata de uno de los diferentes itinerarios en los procesos asistenciales vigentes en nuestra sociedad. Cada sociedad dispone de una serie de respuestas a esta necesidad de salud y bienestar mediante caminos asistenciales pautados y legitimados culturalmente (Comelles 1985; Kleinman 1980; Briones 1997a). De este modo, en el proceso de la enfermedad se va buscando la salud, acudiendo a una serie de instancias y procesos asistenciales complementarios, dado que no hay sistema terapéutico capaz de satisfacer por completo las esperanzas tanto en la curación como evitación de la enfermedad o de explicación del mal que la población tiene depositada en el mundo sanitario (Granero 1985).

Ante la iglesia de los capuchinos de Granada, en los jardines del Triunfo, se repite todos los días nueve del año, especialmente en el mes de febrero, la peregrinación desde todos los puntos de la ciudad y desde lugares lejanos de Andalucía, a la tumba de fray Leopoldo de Alpanseire, en la cripta de la iglesia de los capuchinos. El que se repita todos los días nueve del año se explica porque fray Leopoldo murió el día nueve de febrero de 1956. Tras su muerte (y con más intensidad a partir de mayo de 1958 cuando sus restos fueron trasladados a la antigua iglesia conventual, donde aún están, en una cripta especial que se hizo en la nueva iglesia en 1969), el flujo de devotos concentrados en la fachada externa de la iglesia de los monjes capuchinos no ha parado de aumentar, debido a su fama de ofrecer favores y milagros. Los días nueve de cada mes, en la cripta de fray Leopoldo se congrega miles de personas en búsqueda de bienestar humano a través del recurso de lo numinoso. El ritual de fray Leopoldo es una manifestación de lo sagrado en su dimensión terapéutica, es decir, se convierte en un recurso complementario más para la búsqueda de la salud a través del favor o del milagro, sobre todo en las situaciones desesperadas. Los testimonios que muchas personas dan de haber recibido favores -como pude comprobar en más de una ocasión-, hace de este fraile humilde un centro de peregrinaje. Fray Leopoldo, también es un intento de mitificación por el pueblo y un intento de monopolizar el culto por parte de la institución de la Iglesia, haciendo una relectura de su obra limosnara desde la óptica y los intereses de la institución capuchina, cuando en vida parece ser que en el convento se le tenía en último lugar, sin apreciar mucho su labor. La devoción a fray Leopoldo arraiga en Granada ya en los últimos años de su vida, cuando era considerado como santo por mucha de la gente del pueblo que le pedía consuelo y favores, mientras iba por las calles y pueblos de Granada pidiendo limosna.

Este trabajo intenta aproximarse desde una estrategia antropológica al ritual religioso de fray Leopoldo. Creo que desde la antropología y su particular método de aproximación a la realidad humana, está en condiciones de reducir el prejuicio etnocéntrico occidental a la hora de presentar las creencias y prácticas mágico-religiosas. Me gustaría con este trabajo contribuir a ese objetivo. El propósito que busco en este trabajo es acercarme empíricamente a una manifestación de la religiosidad popular en su vertiente utilitaria para comprender su función social y significado cultural en el sistema sociocultural más amplio.

Nota metodológica

Este estudio es fruto de un trabajo de campo realizado en los alrededores de los Jardines del Triunfo, concretamente en la iglesia de los capuchinos de Granada, donde se encuentra la capilla-cripta, centro simbólico y lugar de peregrinación de miles de devotos de fray Leopoldo. Mis primeros contactos con el ritual los inicié en noviembre de 2003 y mis estancias en el mismo fueron hasta junio de 2004. En cuanto a estancias esporádicas, no circunscritas a la observación del ritual los nueve de cada mes, he podido aprovechar ciertos momentos de observación las semanas antes y después del ritual para comprobar la asistencia a la cripta. El vivir cerca de la iglesia me ha permitido un mayor tiempo de

observación de campo. A pesar de registrar el ritual durante meses, en este trabajo utilizo prácticamente el material recogido de las observaciones de campo del mes de febrero. Concentro el análisis en este mes porque considero que representa con mayor impronta la idiosincrasia del ritual al coincidir con el mes que falleció fray Leopoldo y se viva quizás con mayor intensidad por los devotos.

He tratado de describir, lo más acertadamente posible, la estructura, dinámica y el comportamiento ritual considerado desde dos perspectivas sólo metodológicamente separables: los grupos en interacción y las formas peculiares de esa relación (devotos, tullidos, mendigos, vendedores, frailes, agentes de seguridad y policías locales). La descripción etnográfica que se presenta es resultado de estrategias propias de la metodología cualitativa, como son la observación participante y entrevistas personales, que me han permitido acceder al conocimiento de la realidad estudiada a través de las voces y experiencias de sus protagonistas. Traté de indagar, en la medida que pude, los documentos de archivo en la hemeroteca del Museo de la Casa de los Tiros de Granada y el boletín de los favores que editan los frailes, donde se constata la devoción que existe por este fraile prácticamente desde su fallecimiento; posteriormente y gracias a la información oral recogida durante las observaciones de campo se comprobó los vínculos simbólicos que ligan a los devotos con fray Leopoldo. En resumen, intento adoptar una perspectiva etnográfica e intentar a partir del material empírico sistematizar teóricamente un fenómeno religioso actual para comprender su significado cultural. Antes de entrar de lleno en la descripción etnográfica me gustaría pegeñar algunas ideas para contextualizar teóricamente este fenómeno religioso.

Ubicando el ritual de fray Leopoldo. La experiencia de la modernidad

A la luz de la realidad no parece cumplirse el pronóstico de la Ilustración, según el cual el proceso de modernidad configuraría un modelo de sociedades donde las formas y prácticas religiosas serían residuos de un mundo precientífico y premoderno (Cantón 2001; Briones 1997b). En sintonía con esto, Briones nos dirá que:

"en la era de la civilización posmoderna y posindustrial vemos que el pronóstico weberiano del desencantamiento del mundo no se ha cumplido, al contrario, en las grandes concentraciones urbanas, en plena sociedad de consumo donde se ofrecen refinadas tecnologías, se encuentran también las más variadas ofertas en lo que hace años Greenfield llamó el supermercado espiritual y que está compuesto por brujas, magos, videntes, curanderos, adivinos" (Briones 1997b: 159).

Nos interesa entresacar de la cita el referente espacial donde se ofrece ese supermercado espiritual: *en las grandes concentraciones urbanas*. Uno de los rasgos que caracterizan el proceso de modernización es la progresiva industrialización y urbanización de las sociedades agrarias y tradicionales. La hipótesis de la inexorable eliminación de todo lo mágico-religioso en los contextos agrícolas como resorte para explicar y gestionar el mundo (desacralización) y la sustitución por la razón científica y secular (secularización) propia de los contextos urbanizados no se ha cumplido. Si miramos a nuestro alrededor vemos que, ciertamente, persiste lo mágico-religioso en las ciudades urbanizadas (Granero 1985; Comelles 1985; Briones 1994, 1997) -como es el caso de nuestro objeto de estudio-. Llegados a este punto, cabe preguntarse ¿qué ha significado el proceso de urbanización para el individuo de la sociedad moderna?, ¿lo urbano configura un tipo de relación social particular? Me interesa aludir a las aportaciones de Manuel Delgado (1999), en lo que continúa siendo un manual de síntesis para introducirse en la órbita de una antropología de lo urbano. Como señala el propio Delgado:

"la ciudad es una composición espacial definida por la alta densidad poblacional y el asentamiento de un amplio conjunto de construcciones estables, una colonia humana densa y heterogénea conformada esencialmente por extraños entre sí. La ciudad, en este sentido, se opone al *campo* o a *lo rural*, ámbitos en que tales rasgos no se dan. Lo urbano, en cambio, es otra cosa: un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres relacionales deslocalizadas y precarias (...) En los espacios urbanizados los vínculos son preferentemente

laxos y no forzosos, los intercambios aparecen en gran medida no programados los encuentros más estratégicos pueden ser fortuitos, domina la incertidumbre y el grueso de las relaciones sociales se produce entre desconocidos o conocidos 'de vista' (Delgado 1999: 23-24).

Pensar lo urbano como un tipo de sociedad basada en relaciones sociales entre desconocidos o conocidos "de vista" y a partir de pautas de interacción efímeras en el espacio público, nos pone sobre la pista de cómo ha podido encajar el sujeto contemporáneo la experiencia de la modernidad del individualismo ciudadano en contextos urbanizados. Recordemos que fue Max Weber quien notó que la religión era el repertorio básico de sentido para los individuos y las colectividades para interpretar significativamente sus condiciones de existencia. Asimismo, al igual que Durkheim, argüía que la religión actuaba como una fuerza cohesiva que unificaba a los miembros de una formación social. Sin embargo, Weber percibió la pérdida de relevancia de los signos y símbolos religiosos en la sociedad moderna industrializada del capitalismo, así como el declive progresivo del papel que en la religión jugaban el ritual y los elementos "mágicos". Weber miraba con desazón este fenómeno como una tendencia ineluctable de la sociedad moderna. El monopolio para definir el mundo y explicar los fenómenos de la naturaleza que proporcionaba la religión que funcionaba como bóveda protectora de sentido se hacía añicos. Lo esencial en la experiencia de la modernidad es que deja de haber un núcleo, un centro desde donde organizar significativamente la existencia humana.

Siguiendo a Manuel Delgado, en su conceptualización de lo urbano, éste estaría asociado con el distanciamiento, la insinceridad y la frialdad en las relaciones humanas con nostalgia de la pequeña comunidad basada en contactos cálidos y francos y cuyos miembros compartirían una cosmovisión y unos impulsos vitales y motivacionales. La noción de *modernidad* viene a constatar la creciente disolución de la autoridad de la costumbre, la tradición y la rutina -y que con acierto recordara Marshall Berman (1991) con la fórmula marxiana que condensa la experiencia de la modernidad: *todo lo sólido se desvanece en el aire*-. Por tanto, lo urbano en general y, el espacio público que es donde se da la experiencia de la urbanidad, está hecho de pluralidades, de rupturas, de experiencias efímeras, frágiles, de heterogeneidad, de multitud de formas sociales que se superponen (1) sin una visión del mundo compartida sino a "ratos". En definitiva, experiencia de lo fragmentado, de lo escindido, de lo dividido es quizá un rasgo distintivo de la modernidad en la experiencia de lo social. Y con respecto a la nueva forma de vivir el espacio social que conforma la vida urbana, una ciudad es siempre algo así como una "sociedad anónima" donde se dan relaciones de tránsito entre desconocidos totales o relativos que tienen lugar preferentemente en espacios públicos o, en la formulación de Marc Augé (1995a), *los no lugares*, como espacios del anonimato.

Según lo expuesto hasta ahora, podríamos decir, siguiendo al profesor Rafael Briones, que han sido los procesos de modernización,

"que se difundieron por todo el mundo en la segunda mitad del siglo XX y que se anunciaron como la causa de la muerte de la religión, los que están causando este resurgir como una "revancha de Dios". La relación entre modernismo y resurgimiento cultural y religioso podría explicarse, de forma reducida, por el hecho de que en lo social se ha generado un mayor poderío económico, militar y político y en lo individual una alienación y crisis de identidad: para ambos hechos los universos simbólicos, culturales y religiosos se convierten en mecanismos de respuesta y de dinamización" (Briones, 2000).

Es a la luz de esta situación cultural por la que atraviesa las sociedades occidentales en un período de modernidad/posmodernidad donde pensamos que está una de las claves principales para comprender fenómenos religiosos como el de fray Leopoldo ubicado en un espacio urbano-secularizado y el papel que cumple la religión y la cultura en el momento actual que, son simultáneamente fuerzas divisorias o integradoras y un potente recurso para resolver dichas crisis de identidad y sentido de vida.

Un objeto ritual, como puede ser la cripta de fray Leopoldo, sería por tanto una realidad espacial

investida de un significado sociocultural en un contexto secularizado. El lugar donde descansa los restos de fray Leopoldo equivale a un centro no entendido como punto geométrico (en él una cosa está aquí o está allí, en cualquier caso siempre está en un sitio), sino entendido como punto antropológico, que conforma un espacio existencial de significación cultural. En este caso un *espacio sagrado*, lleno de una presencia transhumana. La cripta de fray Leopoldo como guía hacia una realidad espacial diferente: lo sagrado.

Fray Leopoldo: un ejemplo empírico de hierofanía

A decir de Mircea Eliade (1967), lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente de las realidades "naturales". El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Esta manifestación de lo sagrado ha sido denominada por Eliade con el término de *hierofanía*: "*no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra*". Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "completamente diferente", de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano". Precisamente, como veremos más adelante, el objeto de este trabajo gira en torno al socaire de un ejemplo etnográfico, ilustrando cómo el hombre moderno, secularizado, se sumerge "a ratos" en lo sagrado en la búsqueda de salud integral. Se trata de mostrar la existencia de una escala graduada dentro de la cual puede situarse el *continuum* sagrado-profano. El extremo sagrado de la escala incluye lugares, tiempos, personajes que el sujeto los vive como experiencias que lo sacan de la realidad mundana; en el otro extremo profano de la escala se encuentran los lugares, tiempos, personajes *rutinizados* y que conecta este extremo con la formulación de no-lugares de Augé y la concepción de lo urbano del profesor Delgado como lo efímero y basado en el anonimato. ¿Por qué se hace cualitativamente diferente el espacio secular que le rodea al individuo, respecto a otro espacio -sagrado- que lo experimenta completamente diferente?

Mi primer propósito es presentar las características específicas del ritual de fray Leopoldo, para resaltar sus diferencias con la experiencia profana en la que se desarrolla la mayor parte de la vida de sus devotos: un contexto urbanizado y secularizado. Ya veremos como este tipo de ritual les permite salir de la experiencia urbana definida en sus elementos más destacados -relaciones efímeras, precarias, entre desconocidos o conocidos a media, basadas en el anonimato y la desatención cortés que se da en el espacio público-.

Por lo pronto me gustaría detenerme en un aspecto que requiere su debida atención por la importancia que reviste para el *homo religiosus*: el simbolismo del centro. Para abordar este asunto partiré de los presupuestos de M. Eliade para engarzarlo con nuestro ejemplo empírico y mostrar cómo fray Leopoldo encaja con la necesidad de establecer un centro. Ese centro no sería geométrico como definimos anteriormente, sino existencial en tanto sirva de orientación y provea de sentido, en un mundo donde no hay centro unívoco, sino pluricentro. Éste puede estar cargado de significación simbólica de lo sagrado para el hombre moderno tan necesitado de proveerse de sentido: el estadio de fútbol, la sede de un partido político (de corte nacionalista), la bolsa de valores, la sala oscura del cine, pueden ser ejemplos -supuestamente- en la era posmoderna de cauces por donde expresar el simbolismo del centro, de la necesidad de referentes que colmen al hombre secularizado la experiencia de lo sagrado. Para el ser humano el espacio no es homogéneo, presenta roturas, escisiones que invisten a éste de una particular significación: hay porciones de espacio cualitativamente diferente a otras:

"Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, "fuerte", significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra amorfos" (Eliade 1967: 21)

Los nueve de cada mes en la cripta de fray Leopoldo se opera esa ruptura, lo que revela un eje central existencial que orienta los comportamientos y creencias de muchos seres anónimos que a diario

comparten los *no lugares* de la urbanidad y que se concentrarán por unas horas en un espacio revestido de lo sagrado. La hierofanía de fray Leopoldo es expresión de un "centro" simbólico que sirve de guía para el acceso a una realidad cualitativamente diferente. Este espacio sagrado se configura pues, como un punto fijo, un centro, que implica un valor existencial para el hombre religioso y permite un horizonte de sentido en medio de la relatividad del espacio profano (2). Por tanto, para el devoto que acude a la cripta de fray Leopoldo inserta en un espacio urbano, participa de otro espacio diferente del de la calle donde se encuentra. En mis observaciones de campo pude comprobar cómo muchos viandantes desconocedores del fraile y su significado simbólico-religioso quedaban extrañados ante tanta muchedumbre agolpada en la calle esperando su turno en rigurosa fila para acceder a los bajos de la iglesia de los hermanos capuchinos. Estudiantes universitarios, Erasmus, turistas, (que merodeaban en los alrededores de la iglesia, ya que la iglesia se encuentra enfrente de los Jardines del Triunfo), inmigrantes que acudían a su puesto de trabajo, etc., contemplaban perplejos la concentración de gente y autobuses y no acababan de entender muy bien lo que pasaba. El espacio cotidiano transitado todos los días de manera más o menos rutinaria cobraba de repente otro uso, otro escenario social. Vallas, policías, puestos de flores, mendigos, tullidos, autobuses, riadas de personas daban un nuevo aspecto a un escenario que para el que pasaba por allí ignorante del evento participaba sin saberlo de una apropiación simbólica del espacio público.

Las escaleras que se abren hacia el interior de la iglesia, indicaba que la gente dispuesta a entrar en la iglesia, no accedía a un espacio físico acotado sin más, sino a una elaboración cultural. El umbral que separa los espacios señala al mismo tiempo la distancia entre los dos modos de semantizar el espacio. Para unos los alrededores de la iglesia y su interior significa el contacto con lo mágico-religioso, con una realidad totalmente distinta; en definitiva una inmersión simbólica con lo sagrado - más adelante analizaremos para qué se acude a lo sagrado-. Para otros, no deja de ser un día cualquiera en la realización de sus quehaceres cotidianos, transitando por espacios *rutinizados*; espacios cercanos a la iglesia que se utilizan para ir de paso a otro lugar y, que en cualquier caso no reviste ninguna significación y mucho menos ser *centro* de algo. Habrá otros, como constaté, que salen y entran en lo sagrado-profano con admirable naturalidad. Gente que tras la jornada laboral, alrededor de las dos de la tarde y cuando la cola disminuía considerablemente, se dejaban ver en la cripta; llevaban a cabo el repetido ritual de pasar la mano por la tumba del fraile, salían de la cripta rumbo a sus casas a reponer energías tras la comida y así continuar más tarde con la jornada laboral que impone la sociedad industrial.

Por tanto, las escaleras de la iglesia son definidas como *umbral* que separa dos mundos experimentados simbólicamente como lo profano y lo sagrado. Inmediatamente se debe añadir que una diferencia así se impone en el plano metodológico por el que investiga como polos ideales, siendo en realidad una experiencia de grados, intensidades desde un polo a otro. Quizá una característica de la modernidad sea la experiencia "a ratos" de vivir lo religioso. En un contexto industrial, sincronizado, homogeneizado, rodeado de sucesivas oleadas de desarrollo tecnológico, el hombre moderno necesita desesperadamente acudir "a ratos" a darse un chapuzón simbólico o, por utilizar un símil más de nuestra época con el auge de cierto tipo de lugares de descanso: el hombre urbanizado que vive el carácter impersonal de los espacios, las relaciones, necesita darse un baño de rayos uva o una sauna... revitalizadora de lo simbólico-sagrado. Con todo, una realidad se hace palpable en el mundo contemporáneo y es que el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso.

Visto así, la cripta de fray Leopoldo, en el interior del recinto sagrado, supone un signo portador de significación religiosa. Algo que no pertenece a este mundo y que se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o prescribe una conducta a los devotos. Así, los devotos realizan una ruptura de nivel, una comunicación con lo sagrado, penetran en una región simbólica que trasciende el mundo profano. La ruptura de nivel asegura simbólicamente la comunicación con el otro mundo, el mundo "trascendente", y ello es posible a través del ritual. Dicho de otro modo, en mis observaciones a lo largo de estos meses pude comprobar cómo los devotos adoptaban distintos comportamientos antes, durante y después del ritual. La espera se efectuaba en un ambiente distendido, relajado, donde la

mayoría de los congregados en la cola pasaban el tiempo con conversaciones de lo más variado. Sin embargo, su actitud se modificaba en el justo momento que franqueaban la puerta que daba acceso al recinto sagrado, adoptando un comportamiento silente y, aún más si cabe cuando se accede por una escalera a mano derecha hacia la cripta, donde la mayoría de los devotos asisten con rostro hierático, acompañados de reverencias, prosternaciones o se toca piadosamente con la mano la tumba del fraile. Una vez finalizada la visita y emergían de nuevo al mundo profano, su conducta variaba hacia formas menos solemnes y de nuevo el tono más desenfadado de su comportamiento verbal y corporal dominaba los alrededores de la iglesia.

El templo constituye, propiamente hablando, una "abertura" hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses y los santos. De tal suerte, en las homilias a las que asistí justo antes de que se llevara a cabo el ritual, esto es, a las ocho de la mañana, el responsable de la liturgia, hablaba de que estábamos en la "Casa de Dios" (3), y llamaba a las formas de etiqueta ritual exhortando a la gente congregada a comportarse como buenos "*siervos del Santísimo*". Por tanto era la casa de lo numinoso, allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio. En otros términos, el cura trasladaba la idea a sus fieles que el espacio donde iba a dar comienzo la homilía, era la "*morada de Dios*", la "*casa de sus hijos en la tierra*", la estructura misma de la habitación cósmica que reproduce la obra salida de las manos del Creador. El fraile superior se afanaba por transmitir a los presentes ciertas ideas, vehiculadas a través de un lenguaje simbólico, manifestando denodadamente que el diseño arquitectónico de la cripta obedecía a una representación de la concepción cosmológica de estar habitando en un "mundo divino", la de tener una casa semejante a la "Casa de Dios". En suma, utilizaba la metáfora de la *morada*, de la *casa*, de la *habitación*, para evocar simbólicamente la pertenencia a un parentesco de cariz divino: a sentirse parte de una *familia moral*. Las palabras del fraile superior, no cabe duda que apuntaban a esa nostalgia religiosa del deseo de vivir en un cosmos puro y santo, donde las relaciones humanas estén basadas en contactos cálidos y francos y cuyos miembros compartan una cosmovisión. Esa añoranza comunitaria la contraponía en su discurso con "*el mundo de ahí fuera*" -lo profano-, donde constantemente proclamaba con invectivas, referencias a un mundo dominado por el mal. Su mensaje implicaba la idea que la morada sagrada ofrecía un recurso salvífico, en tanto que implica la fórmula para protegerse de un mundo que se percibe como un imperio del pecado, que en cualquier caso, se debe cambiar o del que urge protegerse. En un momento dado llegó a decir el oficiante de la homilía que la cripta representaba una casa que albergaba a los hijos de Dios y, más concretamente dijo, que representaba la cripta la forma de una *jaima* como alegoría de la morada de las antiguas tribus pastoras judías nómadas. Dejó advertir en sus comentarios que estábamos en el interior de una jaima, en una tienda sostenida "*por un pilar central*"; la virtual estaca de la tienda o el poste central de la casa se asimilaban con los pilares necesarios que apoyan el edificio moral desde donde poder vivir la existencia humana sin desmoronarse. Acto seguido mencionó que el mismo simbolismo se conserva en el techo de la cripta, donde arguyó la forma de un techo cónico con pliegues emulando la techumbre de la tienda y que permitía la abertura para comunicarnos con el cielo.

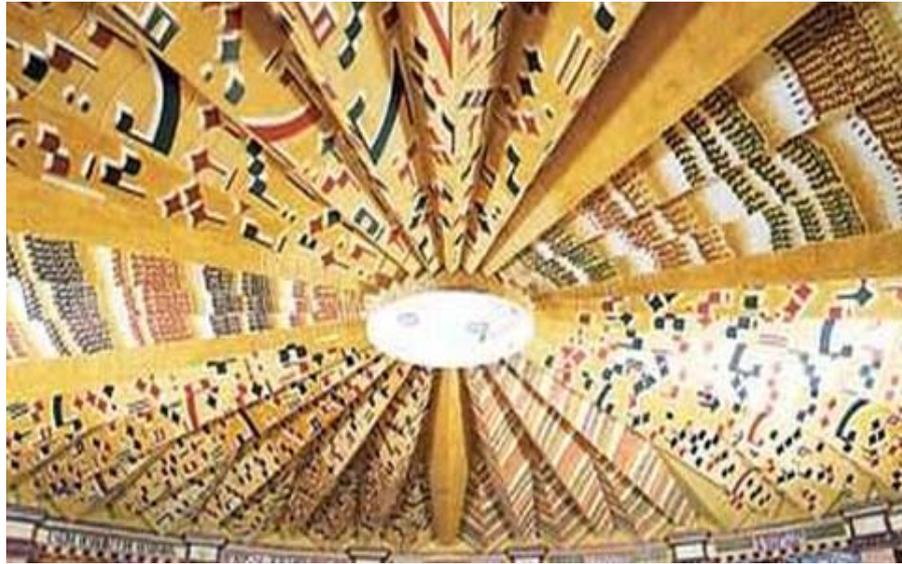


Imagen 1. Techo de la cripta formando pliegues. Alegoría al pilar simbólico del centro que sostiene la estructura del templo



Imagen 2. Interior de la cripta de estructura circular, en forma de jaima.

Esta necesidad de simbolizar el espacio arquitectónico expresa, en un primer nivel de análisis, la sacralización del cosmos como obra de lo numinoso y la idea de santidad de la iglesia que permite estar al socaire de toda corrupción terrestre. Por tanto, el simbolismo del centro, de punto para la orientación, tiene como vemos en la cripta de fray Leopoldo una existencia empírica. La necesidad en la actualidad contemporánea de semantizar lugares que doten de sentido y orientación a la existencia social contrasta, pues, con la experiencia moderna de los *no lugares*, donde se inscriben relaciones sociales no duraderas, esto es: efímeras, transitorias y anónimas. En consecuencia, la definición del espacio está en función de los que viven en él. La tarea del antropólogo es descifrar el contenido simbólico del espacio, descubrir que todos los que se reconocen en un espacio tienen algo en común. En este sentido, el espacio humano, nos informa de identidades comunes, de relaciones sociales y de historia compartida (Augé 1995b). Es necesario aclarar que la oposición entre *lugares* y *no lugares* es relativa. Varía según los momentos, las funciones y los usos. El ritual de fray Leopoldo remite, a la necesidad de mantener un tipo de relación especial, precisamente basada en oposición a las relaciones sociales de la modernidad: se busca una relación duradera e íntima con lo sagrado en búsqueda de felicidad, salud o sentido de su existencia.

Tras estas cuestiones analizadas me detendré en describir el ritual tal como se desarrolla en la iglesia, para más adelante trascender ese nivel, puramente etnográfico, y llegar a descubrir su estructura de significados y los componentes básicos del sistema representaciones simbólicas del ritual. El presente

análisis debe permitir explicar y comprender -y no sólo describir- las conductas observadas.

Morfología y estructura del ritual

Trataré a continuación de aproximarme a describir etnográficamente el ritual para perfilar la morfología interna y su estructura de relaciones. Para ello, me serviré de las observaciones realizadas hace más de una década por Briones (1990) en su artículo *La romería de los favores. El día nueve en fray Leopoldo*. El propósito de seguir su artículo es doble. Por un lado, comprobar las variaciones en el tiempo del ritual y, de otro lado, levantar acta sobre la vigencia y continuidad del ritual en el contexto secularizado y *desencantado* de la contemporaneidad.

Los nueve de cada mes: tiempo reversible y espacio discontinuo en la experiencia de lo sagrado

Como hace notar lúcidamente José Luis García (1976):

"Una reflexión sobre la vida social nos lleva en seguida a la conclusión de que toda ella es posible gracias a una manipulación peculiar del tiempo. Sin entrar en disquisiciones filosóficas sobre este concepto parece evidente que lo social está estrechamente vinculado con la experiencia del tiempo reversible. Sólo desde esta perspectiva pueden comprenderse conceptos como normas, valores, instituciones, roles, etc. El tiempo lineal, irreversible, propio de ciertos niveles del acontecer biológico desemboca fatalmente en el final donde lo biológico mismo pierde su existencia. El individuo identificado como tal con este discurrir sigue esta ruta sin retorno. La sociedad, no obstante, perdura y se reitera. La vida social es ante todo repetición, y consecuentemente ritualización, en el sentido amplio del término" (García 1976: 65).

Por tanto, la manipulación del tiempo y por ende del espacio viene a ser un rasgo fundamental para el establecimiento mismo de la vida social: su cualificación y reversibilidad juega un papel importante en la integración de los miembros de una formación sociocultural. Nuestro objeto de estudio presenta las características de repetitividad y reversibilidad del tiempo. Ante la iglesia de los capuchinos de Granada, en los jardines del Triunfo, se repite todos los días nueve del año, especialmente en el mes de febrero, la peregrinación desde todos los puntos de la ciudad y desde lugares lejanos de Andalucía, a la tumba de fray Leopoldo de Alpandire, en la cripta de la iglesia de los capuchinos. El que se repita todos los días nueve del año se explica porque fray Leopoldo murió el día nueve de febrero de 1956. El profesor Briones, en su artículo, considera esta peregrinación como una auténtica *romería* y más concretamente se referirá a ella como *romería de los favores*. El análisis antropológico del profesor Briones viene a decir que los nueve de cada mes se intercambia profundamente: "se da para recibir". Más adelante trataremos este tema con mayor atención.

Por *romería* se designa como un acto ritual, que consiste en movimientos de colectividades más o menos sincronizados y a través de un espacio determinado y en un tiempo previsto. En el caso que nos ocupa con la característica de no ser festivo. Aunque esto tendrá que ser matizado cuando valoremos las funciones sociales que cumple el ritual. Siguiendo a H. Velasco (1992), las *romerías* son "*como bien dice el Diccionario de Autoridades, las peregrinaciones. Un término también casi exclusivo de contextos religiosos. Según los clásicos, las peregrinaciones por antonomasia eran las que se dirigía, a Roma, de ahí el nombre de romerías*". El propio H. Velasco, a continuación, distingue cómo se ha reservado el uso de *peregrinación* para designar desplazamientos a larga distancia de creyentes (en grupo o como individuos), y *romería*, para trayectos cortos y desplazamientos colectivos, dentro de los límites que conforman el entorno de las poblaciones. En este sentido, si una característica de las *romerías* es asociarlas con un desplazamiento fuera del contorno urbano, nuestro objeto de estudio presenta una variación de este rasgo. Se da en el espacio urbano. Quizá por eso llame la atención al observador como

al curioso el encontrarse en plena cuidad, esos días nueve, con una auténtica romería, recordando el día de su muerte como nos hace ver el propio profesor Briones. Pero quién era este fraile para que cincuenta años después de su entierro siga aglutinando a tanta gente en los alrededores de la iglesia de los capuchinos en pleno centro de Granada.

Nació fray Leopoldo en Alpendeire (Málaga), el 4 de junio de 1864, en el seno de una familia humilde, dedicada a las labores del campo, en el que trabajó hasta los 33 años, en que decidió hacerse capuchino (4). En 1899 visitó el hábito capuchino en Sevilla, pero durante más de medio siglo residió en Granada, dedicado a pedir limosna para su convento y misiones de la orden, y repartiendo lo que recogía, junto con sus oraciones, consejos y consuelos. Llevó una vida austera. La devoción a fray Leopoldo arraiga en Granada ya en los últimos años de su vida, cuando, todavía en vida, era considerado como santo por mucha de la gente del pueblo que le pedía consuelo y favores, mientras iba por las calles y pueblos de Granada pidiendo limosna. Según me cuentan en varias conversaciones espontáneas que mantengo a la salida de la cripta impresionaba su pobreza y su actividad de limosnero que repartía todo lo que daban. Algunos testimonios así me lo mencionaban:

Mercedes, una mujer de 82 años lleva una muleta a causa de una operación reciente. Cuenta cómo ella de niña se tropezaba con fray Leopoldo: "El pobrecillo iba casi descalzo y con trapos vestidos, se pasaba pidiendo limosna por las tiendas y después lo repartía a los pobres. Le pedí que me libre de todo mal a mí y a mis hijos". Cuenta que la operaron por la tarde, y por la mañana del día siguiente ya caminaba por el pasillo ante el asombro de los médicos y enfermeras que decían "si no lo veo no lo creo, si ayer operé a esta mujer". Confiesa que es obra del bueno de fray Leopoldo y por eso siempre acude a su cita los nueve de cada mes. También cuenta que le pide a San Nicolás que sus hijos aprueben las oposiciones: "mi hijo es que es arquitecto técnico del Estado (hasta cuatro veces recaló su trabajo)". A Santa Rita que la libre de toda enfermedad. También suele ir al Sagrado Corazón. Mercedes tiene un auténtico itinerario de favores. Otro caso ilustrativo es Encarna de 84 años que necesita la ayuda de su hija, Antonia de 52 años, y recuerda como recorría descalzo por las calles de *Graná* pidiendo limosna: "yo recuerdo el verlo mu mayorcico iba descalzo con un hábito mu viejo e iba descalzo pidiendo pa los pobres. Y llevaba los pedacitos de pan que los recogía, los dinerillos que le echábamos ahí en la Normal todas las chiquillas, ¡una gorda!, para que pudiera comprar alguna cosita. Yo le dejo flores, le echo algo pa unas velas y le rezo".

Tenía fama de gran bondad y daba consejos breves, siempre recomendando rezar tres avemarías para conseguir algo. Su muerte acentuó estos sentimientos de afecto y devoción popular, y su entierro fue algo que impresionó a la sociedad granadina y que marcó el futuro de la devoción que hoy se observa. Según nos cuenta Briones, lo tuvieron que amortajar varias veces, pues le cortaban trozos de hábito y le quitaban los cordones. Lo enterraron en el cementerio de Granada, en el panteón capuchino y, a los dos años, el diario Ideal de Granada inició una colecta para desenterrarlo y llevarlo a la iglesia de los capuchinos, donde hoy reside. En una revisión de archivo en la hemeroteca del Museo de la Casa de Tiros de Granada se puede comprobar en el apartado del periódico Ideal de 1958, "Suscripciones del Ideal", el seguimiento continuo para recaudar lo suficiente que permitiera la construcción de la cripta de fray Leopoldo.

Estructura y dinámica del ritual

Los nueve de cada mes se da una circunstancia cultural: se pone en marcha un mecanismo de semantización del espacio. La iglesia deja de ser un espacio físico acotado sin más, para pasar a ser una elaboración cultural. Vamos a intentar describir las características, elementos y momentos más sobresalientes del ritual.

Mis observaciones de campo siempre comenzaron a partir de las siete de la mañana, registrando tanto lo que ocurría dentro de la iglesia como fuera de ella. A esas horas se observa sobre todo el movimiento de vendedores ambulantes que van montando sus puestos en los alrededores de la iglesia, a ambos lados de

la calle. Los primeros autobuses hacen su presencia en las inmediaciones de la iglesia, concretamente en las paradas establecidas en la calle Ancha Capuchinos (al finalizar ésta y al doblar el codo de la esquina se encuentra la iglesia) y en los Jardines del Triunfo. Sus primeros clientes serán trabajadores donde una jornada más se dirige a sus puestos de trabajo. Frente a la iglesia sobre las siete de la mañana apenas transitan personas que tengan como destino la iglesia de los capuchinos. Será rondando las siete y media cuando uno puede apreciar de forma más continuada la llegada de devotos a la iglesia. Desde luego nada parece presagiar que en un contexto urbano, imbuido en la rutina laboral, horas más tarde en las inmediaciones de la iglesia se pudieran congregarse miles de personas en búsqueda de relación con lo sagrado. Quizá lo más llamativo a esas horas tempranas de la mañana sea la facilidad con que se puede entrar y salir del mundo profano al mundo sagrado. Dos mundos que se yuxtaponen pero que cohabitan de manera efectiva en lo más íntimo de la ciudad. Repetidamente observé cómo diversas personas bajaban antes de las ocho a la cripta. Llamaba la atención su comportamiento antes de entrar a la iglesia y su actitud una vez se accedía a la cripta. El caso más singular lo protagonizó un hombre de unos cincuenta años, que enfrascado en un mono de trabajo de color azul iba con paso rápido y desgarrado antes de entrar al recinto sagrado. Una vez dentro, su paso se aminoró y con actitud seria bajaba las escaleras hasta llegar a vislumbrar la tumba del fraile. Una vez incorporado a la cripta inmediatamente se arrodilló frente a la tumba, musitó una oración, se levantó con cierta cadencia y, quedándose quieto unos minutos frente a la tumba decidió acercarse a ésta y tras una reja con un cristal que tiene un agujero pasó la mano repetidamente sobre el sepulcro. Tras retirar la mano se santiguó y tras unos segundos se marchó de la cripta por la misma escalera por la que accedió. Una vez fuera tomó camino para su puesto de trabajo con paso rápido no se sabe dónde. Lo que sí se sabe observando su conducta es que su actitud para desenvolverse por el espacio cambió. El espacio estaba investido simbólicamente de lo sagrado.

A las ocho se celebra una misa en la cripta donde está la tumba de fray Leopoldo. Destaca a esas horas por encima de todo el dominio del pelo *encanizado* de los asistentes. Son sobre todo mujeres que rondarán los sesenta y tantos y setenta y pocos las que llenan el recinto no sólo físicamente sino sonoramente. Son las que con sus voces acompañan los diferentes salmos que se cantan durante la homilía. Hombres de esas mismas edades también se dejan ver en la misa en número menor pero significativo. Y en franca minoría entremezcladas con este grupo de edad y haciendo de contrapunto a la dominante cabellera de canas, habían jóvenes que rondarían los veinte años y mujeres y hombres de unos treinta y cuarenta años. Como dato a destacar en el transcurso de la homilía el superior y vicepostulador de los frailes capuchinos encargado del acto de la misa no dejó en todo momento de recriminar y reprender a los concitados en la misa de que "*el bueno de fray Leopoldo no es santo, que sólo intercede pero no concede*". Parece, como apunta el profesor Briones, que los frailes actuales procuran hacer una obra de ortodoxia y purificación de la devoción. Por eso no quieren que le pongan velas o le recen como a un santo. La crítica más dura que lanzó el superior a los presentes era la supuesta concesión de un milagro por el simple hecho de pasar la mano por la tumba de fray Leopoldo. El padre superior conminó a los asistentes a comportarse como *un buen cristiano* y no creer en esas supercherías. El único capaz de realizar favores era Jesús y sólo a través de la fe en él se conseguiría y, no a través de comportamientos irracionales como el pasar la mano por el sepulcro. Este conflicto entre la ortodoxia de la iglesia jerárquica y la conducta mágico-religiosa de los devotos queda plasmado en este cartel puesto a ambos lados de la tumba:

*Fray Leopoldo de Alpanseire fue, con su vida normal, testigo de Dios.
Ver al hermano como señal es dirigir la mirada hacia donde él señala: Jesucristo.
Erraríamos el punto de mira si nos quedásemos en fray Leopoldo
sin ir a Dios.*



Imagen 3. Sepulcro de fray Leopoldo situado en la cripta

Tras finalizar la homilía, su correspondiente colecta y algún que otro/a persona que pasaba por el confesionario a comulgar e instalado en la parte derecha del sepulcro en una esquina al fondo, se da comienzo al desfile ritual. Éste comienza inmediatamente después de la misa de ocho. La cripta estará abierta ininterrumpidamente a los devotos hasta las ocho de la noche. La misa de las ocho será la única que se celebre en la cripta. Sin embargo, habrá un considerable número de personas que se mantengan en los bancos instalados en la parte posterior al altar de la cripta. Algunas personas lo harán de rodillas y musitando oraciones, otras lo harán en posición sedente y en silencio. No habrá de alguna que ante el murmullo incesante por la multitud congregada en algunos momentos pida a algunos de los frailes que mande hacer callar a la gente. De todos modos esta función es una de las más habituales de los frailes a lo largo de todo el día.

Leyendo detenidamente el artículo del profesor Briones a pesar del tiempo transcurrido desde sus observaciones -más de 10 años- y las que pude registrar yo durante estos meses son muy similares en el aspecto formal del ritual. Lógicamente otras han variado y lo haré notar durante esta presentación etnográfica.

Pasadas las ocho de la mañana el hormigueo de gente será incesante en las inmediaciones de la iglesia. Autobuses metropolitanos van haciendo acto de presencia de manera continuada, deshaciéndose de una enorme muchedumbre de gente que se agolpa a la entrada de los jardines del triunfo. Son devotos que acuden de pueblos colindantes de Granada, como de los distintos barrios y zonas de la ciudad. Otro tanto se dará en la calle Ancha de Capuchinos donde autobuses procedentes de otras provincias se apelotonan formando la apariencia de un conjunto de vagones de tren. La afluencia es tan numerosa y masiva que en la entrada a la iglesia como en la entrada a la tienda oficial, tienen colocados a dos agentes de seguridad y cuya función es controlar la entrada en la cripta, parando el paso de gente cuando ya hay un grupo suficiente abajo en la tumba. Esta situación ya le recogía hace diez años el profesor de Briones. Sin embargo, ha variado en cuanto a que los responsables de acelerar el paso por la tumba -ya que la gente tiende a quedarse inmóviles ante ella- no son los agentes de seguridad (5) sino los propios monjes que, con actitud hostil a veces, tratan de poner orden. Más de una vez se pudo observar cierta tensión entre los monjes y los devotos. Mientras los monjes no cesan de insistir que nadie deposite flores sobre la tumba y que aligeren su paso, hay de ellos que haciendo caso omiso a sus advertencias y más de una vez adoptando una mirada aviesa hacia algún monje lego en sus tareas, depositarán un ramo de flores o intentarán alargar su paso por la tumba. Además de los agentes de seguridad privados, la policía local tiene durante todo el día un dispositivo especial de 14 agentes para ordenar la llegada de los autobuses y organizar las colas.

El tipo de devotos que se concentran en la larga fila que rodea la iglesia suele representar la misma proporción descrita durante la homilía. Predominancia de mujeres que rondarán los 50 y 60 años, seguida de hombres perteneciente a ese grupo de edad. Pero no faltarán al encuentro de fray Leopoldo

hombres y mujeres de mediana edad, jóvenes e incluso niños acompañados de sus padres. Es más, no sólo niños, sino bebés que no llegarán a los seis meses cuyos padres no desaprovecharán la ocasión para pasarlo por encima del sepulcro para quedar así protegido por lo sagrado su endeble cuerpecito de toda clase de contingencias.

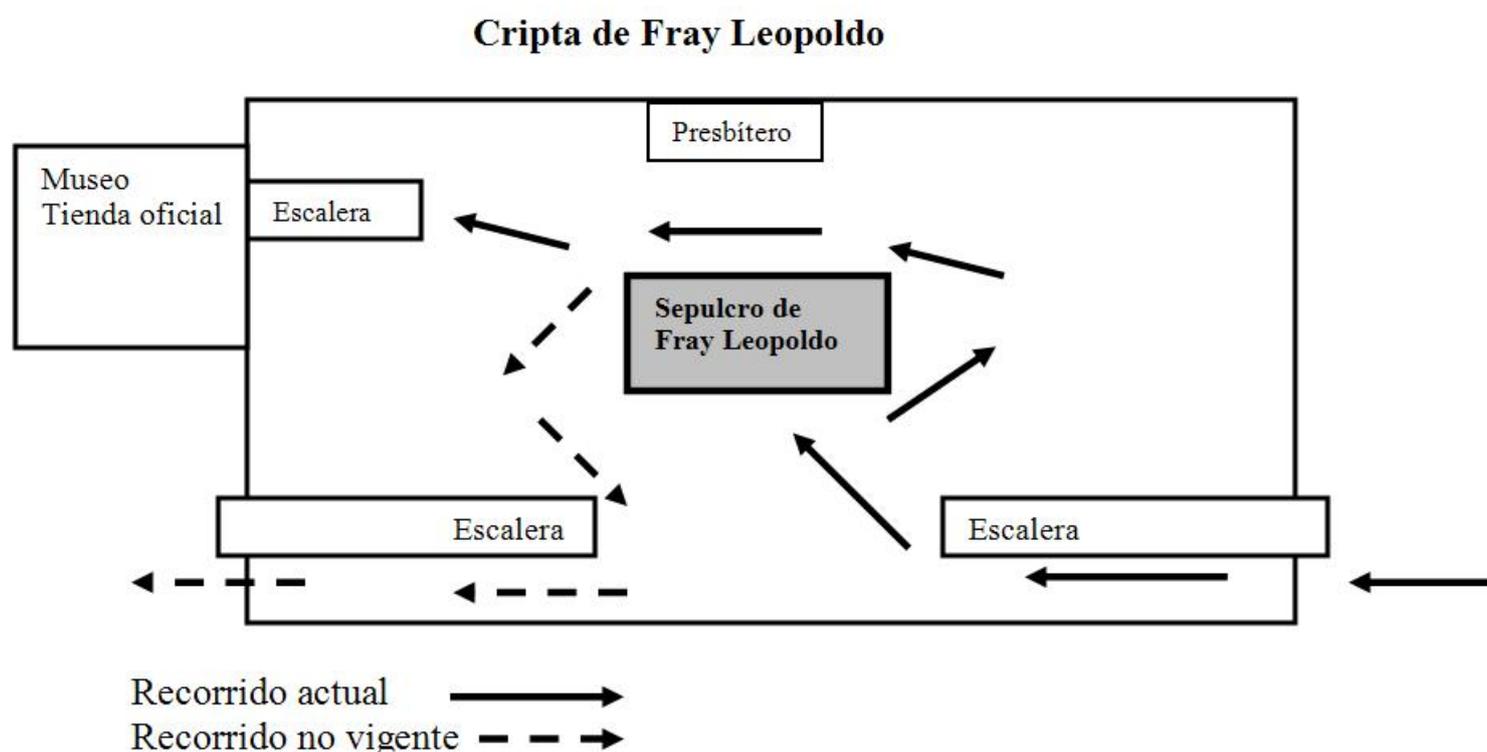
El ritual consistirá poniéndose primeramente en la cola que durante todo el día dobla la esquina de la iglesia y se prolonga hasta más de la mitad de la calle Ancha de Capuchinos. Muchas personas se proveen de flores y estampas con el rostro del fraile limosnero para pasarlas después por la tumba. A lo largo de la cola, y a medida que avanzan lentamente, irán pasando junto a mendigos y tullidos. Llegué a registrar entre mendicantes y tullidos unos seis-ocho de media durante los meses de observación. Solían ser los mismos aunque podía haber variaciones. Suelen ponerse justo a la entrada de la iglesia o a la entrada de la tienda oficial que es por otro lado la única salida una vez se pasa por la cripta. Su posición estratégica les permite no pasar desapercibidos y solicitar el favor de los devotos con alguna limosna. El paso siguiente, tras la larga espera para acceder a la tumba, marca el acontecimiento central del ritual. Esto es, el encuentro simbólico con fray Leopoldo y el pasamano por el sepulcro que sirve de ligazón con lo sagrado y la búsqueda de algún bien. A la entrada de la iglesia están las escaleras que bajan a la cripta de fray Leopoldo. Y en el comienzo de las escaleras se encontrará uno de los guardias de seguridad que irá regulando el paso a la cripta, dejando pasar a la gente en varios turnos. A continuación citaré literalmente la descripción del profesor Briones de la estación central de la peregrinación por considerar que no ha perdido ni un ápice la forma de cómo transcurre el acto ritual:

"Se inicia lentamente el descenso de la escalera, y pronto se divisa el santuario, tras una reja con un cristal que tiene un agujero para poder pasar la mano y tocar el sepulcro. A ambos lados hay dos buzones: el de la derecha dice: Fray Leopoldo. Favores y procesos; y el de la izquierda: Obras sociales y de caridad. Fray Leopoldo. Algunos nada más bajar la escalera, se paran ya en la reja y meten la mano por el agujero del cristal, para tocar ya por primera vez el mármol de la tumba que van a visitar en seguida. Casi la mitad de la gente que desfila pudimos ver que se paraba para echar dinero en el buzón de los favores y proceso. La parada siguiente es ante una hornacina donde hay una Inmaculada, exaltada en el cielo entre ángeles, rayos y flores. Esta hornacina tiene también un buzón con la recomendación de rezar tres avemarías que recuerdan el consejo y práctica del mismo fray Leopoldo, de rezar tres avemarías para conseguir algo. Tras esta parada se entra en la cripta, donde hay un altar mayor; en la parte posterior, frente al altar, se encuentra la tumba de mármol gris, que contiene el cuerpo de fray Leopoldo, objetivo de la peregrinación. La gente, según recomienda el cartel de entrada, "deposita las flores en unos recipientes de chapa, colocados en la baranda, para que la tumba de fray Leopoldo permanezca limpia y visible", pero se quedan siempre con una flor. Los que no llevan flores toman de este depósito de flores una para poder pasarla por la tumba lentamente, lo más lentamente posible, hasta el punto de que, a veces, el guardia de seguridad o un hermano capuchino están allí rogando que no se queden parados y que circulen. Mientras pasan la flor por la tumba, las personas van sumidas en actitud de concentración y de oración, musitando palabras en su interior. Siempre se ve algunas personas que no se contentan con el mero pasar y que buscan un contacto más prolongado, quedándose en uno de los extremos de la tumba, con la cabeza bien pegada al mármol, de pie o de rodillas, en actitud de oración" (Briones 1990).

Llama poderosamente la atención cómo los devotos se paran, lo miran en silencio mientras rezan, lo tocan con las manos por todo el cuerpo, a veces obsesivamente, o le pasan algún objeto (pañuelos, bolsos, jerséis, medallas, flores, monederos) por los pies, piernas y cara de los devotos. Actos técnicos a los que se les atribuye la capacidad de incidir en la salud de las personas. En este sentido, vemos cómo la enfermedad en tanto proceso biológico es transferido a un proceso simbólico. Por medio de estas técnicas sobrenaturales se realizan traslaciones de la enfermedad a dominios de la realidad que directa o indirectamente se tiene poder: el dominio simbólico. Y esto exige por parte de una sociedad una comunidad de creencia para la eficacia simbólica de las prácticas mágicas (Lévi-Strauss 1987). La eficacia

simbólica se apoya en una cosmovisión que conforma el contenido afectivo de la perturbación y de este modo permite infundir valor para superar el dolor del enfermo.

Sin embargo, sí que he constatado la pérdida de vigencia de algunos pasos que describe el profesor Briones. Tras esta estación central, éste en sus observaciones, describe que el rito ofrece otra parada a la salida de la cripta -todavía en la parte baja de la iglesia-, ante una hornacina donde está la imagen de San Félix de Catalicio. Esta parada apenas se realiza por la modificación que en la actualidad tiene el recorrido. La gente baja por las escaleras que se encuentran en la parte derecha de la iglesia donde tras unos metros de escalera pronto uno divisará el sepulcro. Una vez se baja por esta escalera, justo en su terminación, vemos otra diametralmente opuesta a la primera. Ésta solía ser la escalera utilizada para salir de la cripta. El recorrido tradicional del ritual tendría la forma de un recorrido en semicírculo como representa el siguiente gráfico:



Ahora, este recorrido se desvía y no llega a completarse la forma del semicírculo. En la actualidad, tras el paso por la tumba y el tabique que separa la tumba y el altar del pasillo y las escaleras que dan acceso a la cripta, los monjes como el guardia de seguridad indican a la gente que la salida es por unas escaleras que conectan la cripta con la tienda oficial de los hermanos capuchinos. Será ocasión para que los devotos no dejen pasar la oportunidad y se hagan con la amplia oferta de productos de fray Leopoldo. De todos modos, hay quien decide pasar y detenerse ante esta imagen u otra como la de San Juan Bautista, que también está en la entrada de la cripta. Por tanto, ya no saldrán como antes los devotos por la otra escalera que la conectaba con la iglesia de arriba y la entrada por las puertas centrales de la iglesia. Ya no se utiliza después del descenso de la cripta para subir a misa o comulgar. Hoy día, se sale de la cripta por la escalera que da a la tienda de productos comercializados del fraile limosnero: medallas, reliquias, libros, estampas, rosarios, almanaques, llaveros, etc.

Por último, concluir tras la descripción de la estructura del ritual que apenas se ha modificado, salvo lo apuntado arriba. Y constatar la vigencia de este ritual que sin duda goza de un respaldo masivo por gran parte de los granadinos y no granadinos. No me queda por más que introducir las perspectivas de futuro del ritual auguradas en 1990 por el profesor Briones:

"He venido observado este ritual y esta devoción a lo largo de nueve años, desde 1980 a 1989.

Puede decirse que se trata de una devoción que, lejos de extinguirse, sigue funcionando de la misma forma, con un incremento cuantitativo de los devotos y del aparato externo en su celebración. El número de devotos ha aumentado considerablemente, así como los vendedores ambulantes".

Territorialidad metafórica. La "casa de Dios" versus el "cuarto de fray Leopoldo": Relación jerarquía/siervo, relación contractual/horizontal

Hasta el momento venimos argumentando que la cripta de fray Leopoldo sería un ejemplo empírico de una realidad espacial investida de significado sociocultural. En este sentido, en el epígrafe anterior se constató cómo la iglesia no es tan sólo un espacio acotado, sino lo mantenido a lo largo del trabajo, una elaboración cultural. Visto la estructura del ritual es conveniente fijarnos en el comportamiento ritual de los grupos que interaccionan y las formas peculiares de esa interacción. Mi propósito radica en observar la iglesia como reproductora de cierto tipo de relaciones sociales. La iglesia es, por tanto, una expresión metafórica de algún aspecto de la relación estructural con lo sagrado.

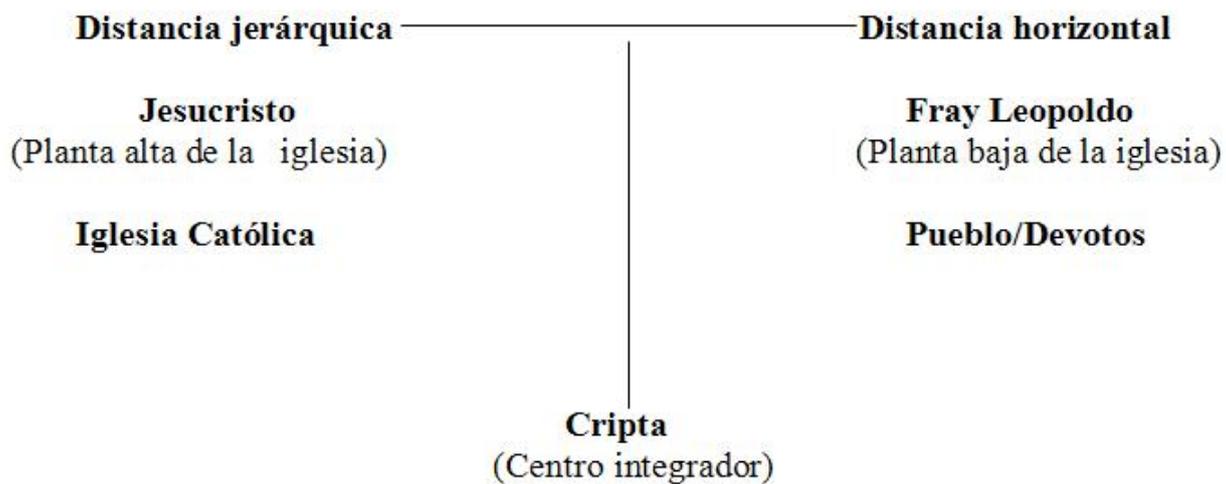
Apuntábamos más arriba la existencia latente de un conflicto entre la ortodoxia de la iglesia jerárquica y la conducta mágico-religiosa de los devotos. La orden de los capuchinos actuales procura llevar a cabo una obra de ortodoxia y purificación de la devoción. No gusta -a los frailes- que la gente trate a fray Leopoldo como a un santo, antes de ser beatificado (6). Pero poco importa el que no esté todavía reconocido santo por la iglesia jerárquica, los devotos reconocen que en él se manifiesta lo sagrado para la solución de sus cuitas. Como atinadamente observa el profesor Briones: "Aunque no esté canonizado, sí que está sacralizado en la sociedad granadina".

Por otro lado, el ritual en sí expresa mecanismos mágico-religiosos ajenos a la ortodoxia como pudimos comprobar. Sin embargo, la institución eclesiástica de los capuchinos son los que llevan la gestión de la devoción en su propio recinto y con pretensiones de ortodoxia que no son vividas así por el grupo de devotos. De lo dicho se debe colegir lo que he venido a denominar *distancia horizontal de lo sagrado* y *distancia jerárquica de lo sagrado*. La cripta de fray Leopoldo es el punto central o la síntesis dentro de una oposición dialéctica en la cualificación que se le concede a la relación con lo sagrado. Me explico. La idea que se ofrece desde la iglesia oficial de la imagen de Jesús se asocia por así decirlo a la pertenencia a *la aristocracia celestial*. Su filiación es divina: es el hijo de Dios Todo Poderoso, Creador del Cielo y de la Tierra. Expresiones como el *Rey de los cristianos*, el *Reino de los cielos* apuntan a una relación jerárquica con lo sagrado. Esta es precisamente la queja de una mujer la pasada Semana Santa en Granada capital. Me decía apoyada en la barra de un bar en los alrededores de Plaza Nueva, mientras un paso con la imagen de la virgen María hacía su presencia tras los ventanales del bar: "hay que ver, mírala cómo la visten, de reina, con su corona y to, y digo yo pues no era la mujer de un carpintero... tanto boato que es que lo pervierten". El propio cartel anunciador de la Semana Santa rezaba de la siguiente manera: "Cristo Rey de los cristianos".

De aquí la necesidad de distinguir entre el conjunto de ideas, creencias y prácticas de nivel oficial -es decir, las que dimanan de la tradición y la autoridad de la Iglesia Católica universal- y la porción de estas creencias y prácticas que realmente se actualizan en el pueblo y que dependen básicamente de la orientación de su sistema de valores. En la mayor parte de las ocasiones no podría afirmarse que estos dos conjuntos choquen entre sí, desde el momento en que, implícita y explícitamente, el individuo cree en cuantas formulaciones son presentadas como verdades por la iglesia. Lo que realmente ocurre es que se desenvuelven en planos de distinto nivel. Esta dualidad de planos es la que explica, por ejemplo, la ambivalente actitud de unos devotos que ven a fray Leopoldo un hijo del pueblo, de naturaleza humana -investido de lo sagrado-, cercano a las aflicciones y necesidades psicológicas, emocionales de la gente; frente a la figura del superior de los capuchinos y los frailes que se presentan como gestores del culto a fray Leopoldo -con obligación de acatar las reglas preestablecidas por la orden-. La prohibición por parte de los frailes de poner velas, exvotos, flores alrededor de la tumba, la impuesta celeridad con que el

devoto debe pasar por el sepulcro, la insistencia en la homilía de acusar de supersticiosos a los presentes, etc., no era acogido con agrado en el conjunto de los devotos.

Como indiqué anteriormente en sucesivas observaciones a lo largo de estos meses pude comprobar las tensiones vividas entre devotos que deseaban poner ramos de flores en la parte superior de la tumba y la férrea y a veces un tanto adusto trato de algunos de los hermanos capuchinos. Más de una devota decidía saltarse la norma y lograba cumplir su objetivo de dejar las flores sobre la tumba y, no en el soporte metálico habilitado para tal fin tras la cristalera y la reja de hierro que separa la tumba. Por tanto, si bien la iglesia oficial, es la única que puede llevar a cabo el ritual religioso: misas, sacramentos, etc., no deja de ser en muchos casos la representación en el pueblo de un poder exterior, la organización eclesiástica, que por corresponder al nivel oficial es sentido como impuesto. Quizá una de las razones por las que hoy día la institución oficial de la iglesia católica esté en franco retroceso sea por no percibir las sensibilidades de sus fieles que reclaman de ésta un mayor acercamiento a las necesidades y deseos reales de la gente. En la actualidad, las expectativas de la gente respecto a la iglesia católica se centran en la función de ésta como ministerio del culto y administrador de los sacramentos, es decir, en su rol de monopolizador de los servicios religiosos necesarios a la comunidad. Se acude a esta institución como empresa de servicios religiosos BBC (Bodas-Bautizos-Comunionen). Con el intento de esclarecer lo expuesto podemos, pues, establecer el siguiente diagrama dialéctico, en el que la tesis y la antítesis se solucionan en el ritual que venimos describiendo:



Fray Leopoldo es, a la vez, símbolo, protector y miembro de la gran familia moral que constituye el pueblo (7). Estas tres vertientes son de capital importancia para entender plenamente el significado del sistema religioso real de los devotos y la índole de las relaciones entre sus devotos y el afable limosnero capuchino fray Leopoldo. Al punto que en el conjunto de personas que tipificamos como devotos mantienen una relación personal con su fray Leopoldo y funciona en algunos momentos el modelo del *contrato patrón-cliente* a decir de Moreno (1972): "en ocasiones especialmente graves para el individuo, éste puede hacer un voto o promesa de realizar determinados actos piadosos, o regalar objetos, o contribuir a alguna obra religiosa, si la Virgen le concede el favor pedido, pues puede consistir en la curación de la alguna enfermedad, la superación de una crisis económica o la resolución de un problema sentimental, pongamos como ejemplo.". Es el caso por ejemplo de Mercedes que señalamos más arriba. No es su caso una excepción.

Detrás de todo esto está que la relación que se establece con fray Leopoldo descansa en el principio de reciprocidad, que actúa del mismo modo que en las relaciones interpersonales. Fray Leopoldo protege al individuo y le ayuda a resolver los problemas de diverso tipo a que éste debe enfrentarse en el transcurso de su vida: "Al igual que se pide un favor a personas poderosas, que por su privilegiada situación pueden beneficiar a quien se compromete a servirles, se impetra la concesión de una determinada gracia o la realización de un milagro" (Moreno 1972). En la tradición cristiana del Mediterráneo, según Isidoro

Moreno, el contrato con seres sobrenaturales ha sido una característica muy generalizada en todas las comunidades españolas, sean o no rurales, y forma parte de la tradición religiosa popular. Esto explica, según él, en gran parte, el por qué una persona puede ser fiel devota de Cristo, la Virgen o los Santos sin participar apenas de las creencias y moral cristianas. Estos *contratos-compromisos* protegerían y reforzarían simbólicamente los lazos de parentesco ficticio con fray Leopoldo ante las adversidades a las que se enfrenta el individuo. Este procedimiento vendría a ser una modalidad del compadrazgo a través del "compromiso" "el agradecimiento" que refuerzan simbólicamente vínculos de parentesco ficticio. El boletín de fray Leopoldo que publica el convento de los capuchinos, desde un año después de su muerte es el cauce para expresar los favores recibidos (8). Aquí transcribo el caso de María, una mujer de 71 años que vive en Jerez de la Frontera y quiere dar testimonio de la intercesión de fray Leopoldo. El texto que aparece en el boletín de los favores, n° 379, sirve a la vez como mecanismo de difusión y divulgación, como cauce para expresar los favores recibidos además de hacer al mismo tiempo la función de exvoto. Nótese el lenguaje depurado del texto y fiel a la ortodoxia como se presenta en el boletín:

"Mi nombre es María, nací en Ronda el 23 de diciembre de 1993, vivo en Jerez de la Frontera y el motivo de mi alegría es poder testimoniar como Dios ha actuado en medio de mi enfermedad a través de fray Leopoldo a quien muchas personas encomendaron sus oraciones.

El mes de septiembre de este año 2003, comencé a sufrir anginas de pecho con una gran continuidad hasta el punto de casi perder esperanzas. Sé de fray Leopoldo que fue santo en su enfermedad, que perseveraba en la ayuda diaria espiritual y corporal de todos aquellos que se acercaban a él, el fraile de las tres avemarías.

Como digo varias personas me encomendaron a Dios en su oración poniéndolo al hermano como intercesor, y no me faltó en ningún momento las manos de mi hijo, de mi hija y de mi esposo, y en todo aquello que intentaron hacer por mi se iba poco a poco viendo la luz.

Fui intervenida el 29 de septiembre de 2003 y se me practicaron con mi edad y la debilidad que acumulaba 3 bypass. Permanecí ingresada 42 días en el hospital Puertas del Mar de Cádiz y aunque la operación fue bien, la recuperación fue lenta y dolorosa encontrando consuelo en la memoria de fray Leopoldo que confió medió para Dios diera fuerzas a una familia y a mí, y para que yo ahora pueda estar dando este testimonio.

Con fe en que Dios me ama y actúa a través de todo aquel que le ama, me despido muy atentamente, no sin antes y por las fechas que estamos desearles a todos una Navidad feliz y que el nuevo año dé los frutos de las semillas sembradas. Paz hermanos en Cristo." María Carretero

Función manifiesta y función latente en el ritual de fray Leopoldo.

En los epígrafes anteriores se intentó describir, lo más acertadamente posible, la estructura, dinámica y el comportamiento ritual considerado desde dos perspectivas sólo metodológicamente separables: los grupos en interacción y las formas peculiares de esa relación. Siguiendo en gran parte la descripción etnográfica hecha por el profesor Briones para contrastar los elementos vigentes y modificaciones del ritual hasta la fecha. Traté de indagar, en la medida que pude, los documentos de archivos en la hemeroteca y el boletín de los favores para constatar la devoción que existe por este fraile prácticamente desde su fallecimiento; después gracias a la información oral recogida durante las observaciones de campo se comprobó los vínculos simbólicos que ligan a los devotos con fray Leopoldo. A continuación trataré de esbozar siguiendo la terminología del sociólogo norteamericano Robert K. Merton (1965), la "*función manifiesta*" y la "*función latente*" de los fenómenos socioculturales. En el ritual analizado podemos interpretar la existencia en la forma externa del ritual de funciones explícitas, formuladas de manera más o menos consciente por los actores rituales, al tiempo que el análisis antropológico revelaría otras funciones implícitas, menos conscientemente formuladas por los participantes del ritual.

Función manifiesta del ritual

1. Es un momento espléndido, por la fluencia masiva de gente, mediante la homilía y el boletín de los favores intentar por parte de los frailes capuchinos catequizar a los presentes como a los lectores sobre la oración litúrgica de la eucaristía y la ortodoxia católica. Los frailes tienen interés en propagar la devoción de este fraile porque ella les aporta un vehículo idóneo para dinamizar la pastoral de la confesión y de la eucaristía.

2. La asistencia de los devotos a la cripta se debe, según las observaciones, la información oral de los propios fieles y la lectura de los boletines, a la búsqueda de remedios, por mediación de lo sagrado, que les permita sortear el dolor, los peligros, las limitaciones a nivel de salud, laboral, familiar, social, etc.

3. Las personas acuden a lo sagrado como solución a lo humano por un contrato de favor-promesa. Este contrato significa simbólicamente contraer un parentesco ficticio que liga a fray Leopoldo y que se hará presente en las casas y en la vida de sus devotos, por las reliquias y estampas que la gente se lleva para sí mismo o para regalar a otros. Fray Leopoldo se convierte así en un familiar más en las casas de los devotos, junto a las fotos de los miembros de la familia. En caso de auxilio de cualquier tipo el *hermano* fray Leopoldo estará para protegerlos y darles el valor necesario para afrontar las adversidades.

4. La búsqueda por conseguir un favor de lo sagrado para liberarles de las situaciones límites que experimenta la existencia humana se hace en detrimento de otros remedios más racionales o tecnológicos. Por tanto la mediación de lo sagrado, se consigue por un procedimiento mágico-religioso ritual. La religión se convierte así en la solución (por el milagro y el favor) de estos males individuales y sociales, físicos y psíquicos. El ritual a La cripta de fray Leopoldo sería un ejemplo de la mentalidad mágica. Más concretamente en la clasificación de Frazer, estaríamos en la magia contaminante o de contacto. Con la magia contagiosa o contaminante, cualquier cosa que se haga a un objeto se cree que afecta a la persona que alguna vez estuvo en contacto con él. La conducta de pasar un jersey de una persona enferma por la tumba sirve para que el contacto del jersey y fray Leopoldo permita contagiarse de lo sagrado para la curación y protección de la persona.

Función latente del ritual

1. Los frailes saben que ese día hay un gran movimiento de gente pero además también de *dinero*, ya que, la gente viene a pagar favores o promesas en algunos de los varios cepillos o buzones en la cripta que deberán llenarse a lo largo del día. Además, está la tienda oficial llevada por los frailes capuchinos, donde se vende todo tipo de souvenir, que llevan la imagen de fray Leopoldo.

2. En las inmediaciones de la iglesia de los capuchinos se puede comprobar la incesante actividad comercial que gira alrededor del ritual. Los días nueve de cada mes permite aumentar el volumen de beneficio a bares, restaurantes, centros de lotería, vendedores ambulantes, Kioscos, que se benefician del trasiego humano que se agolpa frente a la iglesia. Llamaba la atención cómo un número considerable de personas tras su paso por la cripta se marchaba a la tienda de lotería situada en la misma acera a unos metros más abajo de la iglesia. También se daba el caso inverso, primero compraban el billete de lotería y después bajaban a la cripta. Tampoco dejaban pasar la oportunidad que les brinda el ritual a vendedores ambulantes de lotería de la Once. No cabe duda que los fieles de fray Leopoldo son clientes potenciales. Y como nos advierte el profesor Briones *la romería de los favores* consiste en dar para recibir. Pero fray Leopoldo no ayuda sólo a sus vecinos de Granada, área metropolitana o provincias del resto de Andalucía; sino que además echa un cable a los vendedores ambulantes africanos que se instalan estratégicamente frente a la iglesia, en la parte superior izquierda de los jardines del Triunfo. Esa zona es muy transitada porque recoge a todos los peregrinos que acuden en autobús urbano y que por fuerza al subir por los jardines se encontrarán con ellos. Gracias al ritual los artículos como cinturones de caballero, bolsos de señora, tienen bastante éxito esos días. Durante estos meses pude comprobar cómo en sus supuestas agendas comerciales tendrían anotado la fecha "los nueve en fray Leopoldo", porque el resto de las semanas anteriores o posteriores no se les ve por la zona. Por tanto, el ritual cumple una función económica muy potente.

3. Cada nueve pueden encontrarse en los alrededores de los jardines del Triunfo, como en la calle Ancha de capuchinos una auténtica caravana de autobuses de otras provincias, sobre todo de Málaga -recordar que nació en esa provincia-, que traen peregrinos al ritual de fray Leopoldo. Hay momentos de gran colapso sobre todo en la calle mencionada donde los policías locales se afanan por despejar la calle y dirigirlos a zonas más espaciales para que no causen mayores estragos circulatorios y embotellamientos. Son grupos que combinan la visita a la tumba de fray Leopoldo, con otras actividades de visitas turísticas como comprobamos en la publicidad aparecida en Baeza (Jaén). Para los devotos que vienen de lejos o de los barrios de granada, la visita a la cripta supone una ruptura con la vida ordinaria y en muchos casos excesivamente rutinaria. Para las personas de edad avanzada que son las más en acudir a la cripta, les permite experimentar un tiempo festivo y reforzar los lazos sociales de las instituciones culturales de la *vecindad* y *comensalidad* (sentirse vecinos de un pueblo, vecinos de un barrio).

4. Nuestros pueblos históricamente presentan una estructura territorial bastante constante: las casas se agrupaban en torno a una plaza, en la que generalmente se encontraba la iglesia, el ayuntamiento y los servicios públicos. En la plaza tenía lugar actividades bien definidas, entre las que se encontraba el control de las relaciones comunitarias integradoras. El pueblo español, estaba, por tanto, estructurado en torno a un centro que acentuaba el carácter de integración y reproducía una concepción cíclica del tiempo que estaba en consonancia con el ritmo estacionario de la vida agrícola. En la actualidad, en nuestras ciudades, la antigua estructuración centrípeta de los pueblos, va desapareciendo. La ciudad se construye en grandes avenidas, que se prolongan linealmente en otras nuevas. Es como si en lugar de buscar el centro se huyese de él. La ciudad tiene un carácter centrífugo, de ahí que rituales como el de fray Leopoldo encajen con la necesidad de establecer un centro que sirva de referente existencial. Ese centro sirve de orientación y provee de sentido, en un mundo donde no hay centro unívoco como en el pueblo (la plaza), antes bien el espacio urbano ofrece como característica propia el pluricentro (9). Ya convenimos anteriormente cómo el estadio de fútbol, la sede de un partido político, etc., pueden ser sustitutos funcionales en la era posmoderna de cauces por donde expresar el simbolismo del centro, de la necesidad de referentes que colmen al hombre secularizado la experiencia de lo sagrado.

Conclusión

Quisiera encuadrar el material etnográfico y empírico en el marco de la reflexión teórica. La pregunta que tratamos de responder se centra en por qué la gente acude a este mercado sagrado para la solución de las tribulaciones físicas, de salud, psicológica, social, etc., en sustitución a otros mercados más racionales o tecnológicos.

Mary Douglas (1998), nos dice que a lo largo de su historia, la medicina occidental ha ido apartándose de las cuestiones espirituales. De modo que la religión fue separada de la medicina, los trastornos psíquicos fueron separados de los físicos, se separó un órgano de otro, un virus de otro, una enfermedad de otra y así sucesivamente. La historia de la investigación médica, nos dirá la autora, fue un proceso de especialización hasta el punto que el cuerpo ha quedado parcelado en zonas que competen a una cantidad de especialistas. Si comparamos nuestro hegemónico sistema de salud biomédico con este tipo de prácticas mágico-religiosas, ¿no se podría decir que nuestra medicina científica se centra en el *disease* mientras que este tipo de ritual tienen más en cuenta la *illnes*? (10). Sin duda, la aportación de las investigaciones antropológicas deben considerar ambos aspectos.

Como comenta Sellipi (2000), la crisis por la que atraviesa el sistema médico occidental, una de sus taras, es su relación con los usuarios: "Su hiperespecialización sectorial y el sustancial abandono, después de la Segunda Guerra Mundial, de las tendencias de recuperación de una perspectiva holística que habían emergido tras las dos guerras en algunos países europeos (...). Esta hiperespecialización, junto al progresivo recurso a procedimientos diagnósticos basados en exámenes de laboratorio o en el uso de la tecnología, introducen en la relación clínica una fuerte "objetivación" o "reificación" del paciente".

De modo, que tenemos una atención sanitaria centrada en el proceso patológico más que en el enfermo y

en su subjetividad, una despersonalización y un empobrecimiento emocional en la relación interna entre el médico y el paciente.

En este sentido, como apunta el mismo Sellipi, en todos los países occidentales (e incluso en los contextos urbanos más cosmopolitas), se van asentando las formas más diversas de medicinas alternativas, cuya diferencia de estas medicinas con el sistema biomédico se encuentra en un fuerte estímulo en la intensa carga emocional y en la atención personalizada, que a diferencia de la biomedicina, caracterizan las formas de relación con el paciente y con su contexto. De ahí, que se esté dando una profunda revisión crítica de nuestra medicina hacia una perspectiva holística orientada al psiquismo y a la subjetividad psicocultural. Por tanto, se debe producir una revalorización de la importancia de los estados emotivos y de las vivencias psíquicas, producto de las relaciones interindividuales y de los estilos de vida como factores patógenos o, viceversa, como factores de defensa orgánica o de auténtica terapia. Víctor Turner (1999), en su célebre libro sobre los ndembu, nos propone precisamente la necesidad de considerar la estrecha conexión que guarda su sistema de salud con el sistema religioso y los principios normativos estructurales de la sociedad ndembu. Entiende la necesidad de analizar la relación entre tratamiento de la enfermedad y creencias, ideas y prácticas religiosas. La persistencia de los procedimientos curativos ndembu carentes de fundamento empírico, está, sin duda, en el hecho mismo de que forman parte de un sistema religioso que por sí mismo constituye una explicación del universo y es fuente de sentido y salud, vista ésta como salud existencial, espiritual, emocional. Creo que el ritual de fray Leopoldo está cubriendo dimensiones de salud que el sistema biomédico desatiende.

La eficacia terapéutica y simbólica del ritual de fray Leopoldo en el tratamiento de la enfermedad por la que se acude, descansa precisamente en ser un cauce por el cual se expresan emociones, sentimientos, etc. El ritual estudiado y las creencias y prácticas asociadas a él, pueden ayudar a reducir la ansiedad. Las técnicas mágicas por contagio que se han observado sirven para ayudar a sobrellevar los problemas que están más allá del control humano.

Por tanto, las ofertas de alternativa terapéutica de salud en Occidente y en contextos urbanizados que se mencionaron al inicio de este trabajo, estarían muy ligado a lo que comentaba más arriba: la eficacia de gran parte de las medicinas tradicionales, alternativas y prácticas mágico-religiosas como las descritas, está en su determinación ritual de intensos estados emotivos, en las expectativas de curación y, en general, la profunda implicación psíquica de la persona. En este sentido parecen desempeñar un papel esencial en la búsqueda de una salud integral.

A tal efecto, hay un aumento en nuestras sociedades (no sólo en zonas agrícolas económicamente atrasadas, sino lo sorprendente, en zonas urbanas) de curanderos, adivinadores y demás modalidades, que en su mayoría se presentan como los especialistas de salud que guardan muchos de los saberes populares tradicionales. Todos ellos coinciden en la posesión de poder personal sobre la salud y la enfermedad.

De tal modo, como señala Briones (1997) los curanderos hay que situarlos para comprender su rol, entre la medicina y la religión: "Tanto ellos como sus clientes se sitúan en una postura crítica y alejada de la institución médica hegemónica y del catolicismo oficial imperante. Buscan, además, una salud integral y global que incluiría lo somático, lo psicológico, lo social, lo cultural y lo espiritual y ecológico. A la búsqueda de la eficacia de la curación se conjuga los remedios empíricos, los simbólicos y los sobrenaturales porque la enfermedad es vista como una realidad compleja en la que pueden estar como desencadenantes y, por lo tanto, como solucionantes, factores tanto de tipo empírico como simbólico y/o sobrenatural".

Por tanto, observo la necesidad de incorporar en la ciencia médica el análisis antropológico para la comprensión y mejora de la eficacia terapéutica. Así, las distintas alternativas terapéuticas como el curanderismo, la adivinación, rituales como el de fray Leopoldo, deben ser estudiadas dentro de la búsqueda integral de la salud y bienestar general. Se trataría, pues, de estudiar el proceso de la curación

desde el nivel social y cultural, además de los niveles conductuales y fisiológicos. Es decir, considerar de manera complementaria los componentes *illnes* y *disease* en el tratamiento de la enfermedad. Por tanto, la antropología, desde su particular método de aproximación a la realidad, debe reducir el prejuicio etnocéntrico occidental a la hora de presentar las creencias y prácticas mágico-religiosas, tanto de los *otros*, como también entre *nosotros* (caso del curanderismo, adivinación, ritual de fray Leopoldo, etc.) porque "el ejercicio de la actividad terapéutica pública, aunque sea en sectores marginales y minoritarios (...) debe ajustarse a unos modelos de representaciones y prácticas simbólicas terapéuticas, compartidas y refrendadas por un contexto cultural y social" (Briones 1997).

Notas

1. Fue precisamente en los años veinte y treinta, en plena efervescencia de vida urbana, en que se realizaron películas documentales que recogen con sensibilidad lo urbano, registrando el instante único, pasajero, irrepetible de la multiplicidad de acontecimientos que se dan a la vez en diferentes espacios de la ciudad. El ejemplo paradigmático de este tipo de documental es *Sinfonía de Berlín* (Walter Ruttmann 1926) empleando como esquema narrativo una jornada urbana cualquiera donde la cámara se desliza por una infinidad de lugares, situaciones, eventos que se dan en la urbe.
2. Como añade Eliade la existencia profana sin lugares privilegiados no se da en estado puro. El sujeto profano experimenta espacios cualitativamente diferentes. Aunque no goza de un punto fijo que fundamenta ontológicamente el mundo, existen puntos significativos pero son mudables, aparecen y desaparecen según las necesidades cotidianas: el paisaje natal, una calle, la esquina del primer beso, etc.: "Todos estos lugares conservan, incluso, para el hombre más descaradamente no religioso, una cualidad excepcional, 'única': son los 'lugares santos' de su universo privado..." (Eliade 1967: 23).
3. Más tarde expondré el conflicto latente que se da en la órbita de lo simbólico entre la "casa de Dios" y el "cuarto de fray Leopoldo" como dos formas de relacionarse con lo sagrado, en la medida que determina diferentes normas que a regañadientes aceptan los devotos. Una será una relación horizontal y la otra marcadamente jerárquica.
4. Fray Leopoldo ya está -utilizando el sugerente título del libro de Andoni Alonso e Iñaki Arzoz- en *La nueva ciudad de Dios*: en el ciberespacio. A través de Internet podemos acceder a su página web oficial: www.frayleopoldo.net
5. Otra de las razones que apunta El profesor Briones de la presencia de los agentes de seguridad es el gran movimiento de dinero que circula y que se deposita en algunos de los varios buzones o cepillos que deben llenarse varias veces al día.
6. El 26 de junio de 1961, el arzobispo de Granada inició su proceso de beatificación y canonización.
7. Como apunta Briones, la relación con fray Leopoldo no se agota en el ritual de la romería que acabamos de describir, sino que fray Leopoldo estará presente en las casas y en la vida de los devotos, por las reliquias y estampas que la gente se lleva para sí mismo o para regalar a otros. Será un miembro más de la familia en las casas de los devotos.
8. El lenguaje de la gente al hablar de los favores no coincide con el presentado en el boletín. La orden trata de corregir a toda costa que quien concede los favores es Dios y tan sólo fray Leopoldo serviría de intermediario de la gracia divina.
9. Hay que tener presente que la mayoría de personas que frecuentan este tipo de ritual proceden del ámbito rural. Bien pertenecen a pueblos colindantes a Granada o bien emigraron hace décadas del

pueblo a la capital. Mercedes, la mujer de 82 años que aseguraba más arriba que fray Leopoldo había intercedido en su operación me decía que se había trasladado hace muchos años a la ciudad para casarse y tener mejor vida. Mercedes nació en un pueblecito de La Alpujarra.

10. *Illness*: percepción subjetiva de la enfermedad, tal como la siente el paciente. *Disease*: cuadro clínico del proceso biológico de la enfermedad que interesa a los especialistas

Referencias bibliográficas

Augé, Marc

1995a *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa.

1995b *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.

Berman, Marshall

1991 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid, Siglo XXI.

Briones, Rafael

2000. "Significado y funciones de las religiones en el tercer milenio", en M. Wunr (ed.), *La ciudad en el tercer milenio*. Murcia. UCAM.

1997a "Persistencia del curanderismo entre las ofertas terapéuticas de occidente", en Pedro Gómez García, *El curanderismo entre nosotros*. Granada, Editorialo Universidad de Granada: 75-129.

1997b "Creencias, ideología y valores", en Ángel Aguirre (ed), *Cultura e identidad cultural*. Barcelona, Bardenas: 157-165.

1990 "La romería de los favores. El día nueve en fray Leopoldo", *Gazeta de Antropología*, nº 7. Granada

Cantón, Manuela

2001 *La razón hechizada. Antropología de la religión*. Barcelona, Ariel.

Comelles, Josep M.

1985 "Sociedad, salud y enfermedad: los procesos asistenciales", *Jano*, nº 6-17, junio.

Delgado, Manuel

1999 *El animal público*. Barcelona, Anagrama.

Douglas, Mary

1998 *Estilos de pensar*. Barcelona, Gedisa.

Eliade, Mircea

1967 *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama.

García, José L.

1976 *Antropología del territorio*. Madrid, Josefina Bentacor.

Geertz, Clifford

1997 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Granero, Javier

1985 "El fenómeno del curanderismo urbano", *Jano*, septiembre.

Kleinman, A.

1980 *Patients and Healers in the Context of Culture*. University of California Press.

Lévi-Strauss, Claude
1987 *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós.

Malinowski, Bronislaw
1982 *Magia, ciencia y religión*. Barcelona, Ariel.

Merton, Robert K.
1965 *Teoría y estructuras sociales*. México

Moreno, Isidoro
1972 *Propiedad, clases sociales y hermandades en la baja Andalucía*. Madrid, Siglo XXI.

Sellipi, Tullio
2000 "¿De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en salud?", en Josep M. Comelles y Enrique Perdiguero (eds.), *Medicina y cultura. Estudios sobre antropología y medicina*. Barcelona, Bellaterra: 33-44.

Turner, Victor
1999 *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

Velasco, Honorio
1992 "El espacio transformado, el tiempo recuperado", *Antropología*, nº 2, marzo, Madrid: 5-29.

Weber, Max
1999 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.

Publicado: 2005-06

