

PRÓLOGO

El objetivo de este libro es bastante ambicioso, ya que su intención es preparar el terreno para una antropología comparativa sobre un fenómeno religioso profundamente enraizado en el Mediterráneo: la frecuentación de los mismos santuarios por visitantes de diferentes grupos confesionales. Los actos de devoción suelen ser considerados como un medio para subrayar y fortalecer las fronteras entre religiones. Sin embargo, algunos de ellos tienen lugar en condiciones de aproximación pacífica y mezcla de devociones alrededor de lugares santos “compartidos” cuya existencia merece ser estudiada desde el punto de vista de las relaciones intercomunitarias e interreligiosas que engendran. Los capítulos que siguen se concentran en figuras y lugares santos que conectan tradiciones diferentes, que sacan a la luz relaciones que de otra forma serían invisibles, que sostienen el tejido social de los países que bordean el antiguo Mare Nostrum de los romanos y que nos hablan de intercambio y repartición, y no de enfrentamientos entre dos o más civilizaciones hostiles.

La mezcolanza, considerada como una aberración por todos los integristas, era un fenómeno habitual especialmente en las regiones orientales de tradición bizantina y otomana, donde las diversas poblaciones supieron adaptarse a la inestabilidad de la vida política y religiosa a lo largo de los siglos. Sin embargo, los procesos de homogeneización étnica y religiosa provocados durante el siglo xx por los nacionalismos radicales modificaron de manera sustancial el terreno propicio para los intercambios. A su vez, el aumento de la influencia de los fundamentalismos religiosos de tendencias rigoristas y escrituralistas ha contribuido a crear un entorno sociopolítico muy hostil a cualquier forma de permeabilidad interconfesional. Con todo, aun teniendo en cuenta este contexto problemático, una observación sin apriorismos del hecho religioso a ras de suelo permite comprobar importantes formas de porosidad y, en lugar de conjuntos monolíticos, nos encontramos con religiones “entrecruzadas” por prácticas que superan las barreras interconfesionales.

Los fenómenos de mezcla en los santuarios incluso se están multiplicando actualmente en ciertos países de la Europa postcomunista, donde el sentimiento religioso había permanecido oculto durante la segunda mitad del siglo xx. Este

fenómeno de sincretismo moderno, que está relacionado con otras configuraciones de bricolaje simbólico y religioso en la América latina, en Asia o en África bien estudiadas por los etnólogos, parece estar adquiriendo una creciente importancia en el panorama religioso mediterráneo.

Todavía no ha llegado el momento de realizar una síntesis de conjunto sobre estos procesos. Lo que proponemos aquí es un análisis comparativo cuyo punto de partida metodológico consiste en reunir un conjunto de visiones monográficas sobre diversos fenómenos contemporáneos a lo largo del Mediterráneo oriental y meridional. El libro reúne a especialistas de diferentes áreas en un trabajo en común que permite examinar de forma comparativa las variaciones locales dentro de las religiones “oficiales” y mostrar las complejas relaciones entre los comportamientos ordinarios y el aparato religioso. Se ha explorado toda una gama de situaciones de coexistencia interreligiosa siguiendo el hilo de actos de devoción —desde los Balcanes al Magreb, pasando por el Próximo Oriente— que actúan como excusa para múltiples intercambios entre comunidades. Se trata de estudiar dichos actos desde el punto de vista etnográfico y de describir los encuentros y las experiencias de los peregrinos en lugares —más o menos conocidos y prestigiosos— considerados como sagrados y frecuentados por los fieles de diversas religiones.

¿Quién se mete en casa de otros? ¿Cuáles son las formas de sociabilidad que acompañan esta presencia mixta? ¿Se pueden identificar prácticas compartidas y objetos comunes? ¿Cómo se reflejan las distintas formas de mezcla en el ámbito de la hagiografía, las creencias o las manifestaciones de lo sagrado, por ejemplo, a través de las apariciones? A lo largo de los capítulos del presente libro, diversos y rigurosos estudios de caso ofrecen mediante agudos análisis sobre el terreno una serie de respuestas a las cuestiones planteadas sobre las diferentes modalidades de interpenetración religiosa. Además, dos textos genéricos al principio y al final de la obra ofrecen elementos para una reflexión de conjunto.

DIONIGI ALBERA
MARIA COUROUCLI

INTRODUCCIÓN

COMPARTIR LOS LUGARES SANTOS COMO TRADICIÓN MEDITERRÁNEA

Los textos reunidos aquí son el primer esbozo de una antropología comparada sobre un fenómeno religioso profundamente enraizado en el Mediterráneo: la existencia de santuarios mixtos o compartidos que son objeto de veneración por parte de grupos confesionales diferentes, a menudo en el mismo lugar y de forma simultánea. Al tratarse de una región con una fuerte tradición escrita, la antropología se ha basado en los historiadores de lo remoto para comprender mejor estos complejos fenómenos. Así, por ejemplo, puede observarse que el crecimiento de los integrismos y la relevancia política adquirida por los asuntos religiosos —es decir, la intrusión de lo religioso en la vida social de los países que bordean el Mediterráneo oriental— son fenómenos recientes originados en la época postcolonial, caracterizada por la separación definitiva de las comunidades etnoreligiosas en la mayor parte de los Estados mediterráneos. A lo largo de los siglos XIX y XX cristianos, judíos y musulmanes concluyeron casi por completo un proceso de homogeneización religiosa de los territorios políticamente separados y pusieron fin, de esta forma, a una convivencia secular.

Por otra parte, al mismo tiempo que las ex colonias y los Estados de la periferia adoptaban el modelo de Estado nación homogéneo (una lengua, una religión y una identidad, o sea, una voluntad colectiva) importado del Occidente europeo en los siglos XIX y XX, un fenómeno inverso hacía su aparición en los países occidentales: el multiculturalismo. El fin del colonialismo comportó también la llegada de numerosos inmigrantes a la metrópoli, que se fue transformando de manera progresiva —e inexorable— en un espacio multicultural. Cualquier exposición de fotografías sobre Londres o París en los años cincuenta demuestra de forma fehaciente que, tras la guerra, las capitales europeas estaban habitadas casi de forma exclusiva por europeos “de pura cepa”. La inmigración masiva y el multiculturalismo se volvieron visibles —y visualizados— mucho más tarde.

La creación de Estados nación (surgidos de forma directa o indirecta a partir del desmembramiento del Imperio otomano) en el perímetro sureste del Mediterráneo vino acompañada del éxodo de poblaciones minoritarias. Las dos guerras balcánicas (1912 y 1913), las masacres de armenios en el Imperio

otomano en 1915 y la huida de los griegos de la Turquía kemalista (1924) son, en realidad, ejemplos de “limpieza” religiosa masiva. Comunidades enteras fueron obligadas a dejar sus hogares y lugares de culto ancestrales para hacer sitio a los nuevos Estados nación y a su voluntad homogeneizadora. De esta forma, en los Balcanes desaparecieron casi por completo los musulmanes (excepto en Tracia, Bosnia y las regiones albanófonas del centro y el oeste de la península).¹ De manera paralela, las comunidades cristianas que se habían convertido en minoritarias dentro de países de mayoría musulmana empezaron a decaer, aunque sin llegar a desaparecer del todo. En la era de los nacionalismos, las potencias de la Europa occidental fueron cada vez menos capaces de proteger a estas comunidades minoritarias y expuestas a persecuciones en diversos Estados postcoloniales del entorno mediterráneo a lo largo del siglo xx. A menudo se ha calificado el debilitamiento de la posición cristiana en el mundo árabe y musulmán del Mediterráneo como el reverso de la Reconquista, el proceso de restablecimiento del poder cristiano católico en el conjunto de la península Ibérica a lo largo de varios siglos (del siglo x al siglo xiv). A partir de finales de la edad media se volvió prácticamente imposible que un musulmán pudiera establecerse en los reinos y territorios cristianos occidentales. Mientras los cristianos del Occidente europeo se refugiaban en la monocultura y la monocromía, la cultura de la mezcla, el multiculturalismo y la convivencia que en otro tiempo había caracterizado el Mediterráneo quedaba limitada a la orilla oriental.

Compartir, una experiencia común en el Mediterráneo

Bizancio (siglos iv a xv) y el Imperio Otomano (xiv a xix) siempre formaron entidades políticas complejas, poco coherentes y nada homogéneas que incluían distintas comunidades locales (del Magreb a los Balcanes, pasando por Palestina o Siria) donde la mezcla religiosa formaba parte de la organización social. En el siglo xix, en los Balcanes y en Anatolia el otro es un vecino con el cual se producen intercambios pero no siempre de forma pacífica y nunca dentro de una relación igualitaria.² Hay que recordar que la tolerancia religiosa que constatamos dentro de las fronteras de estos vastos

1. E. Zegginis, *Le Békachisme en Thrace occidentale*, Tesalónica, Pournara, 2001 (1996).

2. S. Anagnostopoulou, *Mikra Asia, 19os aionas — 1919, I ellinorthodoxes kinotites, apo to Millet ton Romion sto Elliniko Ethnos* [Asia Menor, siglo xix — 1919, las comunidades grecoortodoxas del Millet de los rum a la nación griega], Atenas, Ellinika Grammata, 1997; M. Delaperrière, B. Lory y A. Marès (dir.), *Europe médiane: aux sources des identités nationales*, París, Institut d'Études Slaves, 2005; B. Lory, *Le sort de l'héritage ottoman en Bulgarie: l'exemple des villes bulgares, 1878-1900*, Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul y Association pour le Développement des Études Turques, París y Estambul, Isis, 1985; A. Weyl Carr, “Icons and the object of pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople”, *DOP (Dumbarton Oaks Papers)*, vol. 75-92, 2002.

imperios coexistía con un sistema político particular que ha sido calificado como “despotismo oriental” (Wittfogel). Por otro lado, en estas sociedades de tradición agraria la etnicidad y la religión eran marcadores sociales que definían grupos de diferente estatus. Las minorías, excluidas del poder político y de los puestos de relieve, formaban grupos especializados, socialmente móviles y privilegiados.³ Existe un marcado contraste entre las tradiciones donde segregación y minoría equivalen a privilegios y la tradición contemporánea basada en los derechos humanos y nacida a partir de la Habeas Corpus Act (1679), el primer mecanismo de garantía de las libertades individuales. Las características de las citadas sociedades prenacionales son todavía más interesantes cuando se observan los sucesivos cambios operados a lo largo del tiempo, por ejemplo, en Creta, un caso de sociedad singular donde en el siglo xvii convivían tres comunidades religiosas distintas: latinos (cristianos de rito romano), cristianos orientales y musulmanes. Las diferentes modalidades de simbiosis entre ambas comunidades cristianas, que formaron una sociedad plural en el aspecto religioso durante los cinco siglos de dominación veneciana, dejaron también su impronta tras la conquista otomana. Posteriormente, la marcha de los latinos, la conversión de parte de la población urbana local y el establecimiento de nuevos inmigrantes procedentes del litoral egeo dieron forma a la nueva sociedad cretense de los siglos xviii y xix, caracterizada por una perfecta organización de la mezcla cristiana ortodoxa y musulmana, incluso llegando a la existencia de *familias* mixtas.⁴ Es aquí, en la vida familiar, donde se halla la clave de las cuestiones como la distribución y la porosidad de las fronteras religiosas. Según Greene, la sociedad cretense del siglo xvii representa la última fase de una sociedad multicultural. La llegada de los franceses un siglo más tarde presagiaba ya la era del nacionalismo, cuando la visión exclusivista de la identidad triunfará de manera definitiva sobre las situaciones de mezcolanza.⁵

Una tradición de convivencia

El hecho de que la mayor parte de los lugares de culto compartidos se encuentren actualmente en el Mediterráneo oriental refleja un pasado común de larga coexistencia entre poblaciones culturalmente mixtas donde una de sus expresiones es la “tolerancia” respecto a “la religión del otro” en la práctica cotidiana. Esta es una noción controvertida que conviene contextualizar en cada caso, ya que contiene dos sentidos opuestos: la tolerancia “pasiva”, sinónimo de no ingerencia, y la tolerancia “positiva”, que significa la aceptación del otro especialmente en el caso de santuarios compartidos entre distintas confesiones.

3. E. Gellner, *Nations and nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 103.

4. M. Greene, *A shared Word: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

5. *Ibid.*, p. 208.

El debate sobre este tema permanece abierto en el sentido de la naturaleza y la temporalidad de las formas de competición entre los grupos en cuestión.⁶

Los santuarios compartidos en los territorios pertenecientes al mundo bizantino y otomano se hallaban tradicionalmente en la línea intermedia entre dos conjuntos, en los confines de dos universos, allá donde se habían producido conversiones y conflictos, y también donde el poder central estaba ausente. La costumbre de compartir los lugares santos nace precisamente en estos intersticios, a menudo lejos de las ciudades y del poder central, allí donde los clérigos y los soldados no son habituales y donde la población ha adquirido el hábito de la convivencia. Otra cosa muy diferente sucedía en los territorios coloniales del Magreb como Argelia, en el siglo XIX, donde el proselitismo, a pesar de la prohibición de las autoridades políticas francesas, era tolerado por las autoridades eclesiásticas y constituía un aspecto más de las prácticas culturales mixtas.

¿En qué consiste la convivencia? A lo largo de los capítulos de este libro comprobaremos que la convivencia puede adoptar formas específicas surgidas a partir de corrientes históricas duraderas y profundas, y también que no se trata de una simple mezcla. Por ejemplo, durante los peregrinajes o los ritos compartidos la convivencia hace referencia principalmente a los dos grupos más numerosos en la región, los musulmanes y los cristianos orientales. Dentro de este esquema, son los primeros quienes acostumbran a ir donde están los segundos. Lo mismo ocurre en el caso de los lugares de culto compartidos entre judíos y musulmanes en el Machrek: son estos mismos quienes van a los sitios hebreos. La tradición continúa con los santuarios cristianos tardíos, católicos, en tierras musulmanas: los peregrinajes mixtos se producen en lugares asociados a santos cristianos. Otra característica que cabe señalar es que no existe ningún caso de rito compartido entre las dos religiones de la Biblia, como si judíos y cristianos (orientales y occidentales) no pudieran mezclarse. ¿Cuál es el motivo? Aquí se ofrecen algunas hipótesis sobre la base de trabajos comparativos a nivel histórico y etnográfico. Sin embargo, aún estamos lejos de comprender este esquema de forma plena, ya que reclama una acumulación mayor de datos comparativos sobre los ritos y las costumbres populares, las prácticas del clero y el campo de los símbolos.

Una perspectiva temporal

El volumen presente es una primera etapa dentro del estudio comparativo de las prácticas religiosas sobre el terreno. El conjunto de las contribuciones que lo forman permite comparar fenómenos de mezcla religiosa en el tiem-

6. Cf. R. Hayden, "Antagonistic tolerance: competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans" *Current Anthropology*, nº 43/2, p. 205-231". Comentarios: G. Bowman, vol. 43, *Current Anthropology*, nº 2, abril de 2002, p. 219-220.

po que no están relacionados con una determinada política o una ideología concreta, como ocurre con las políticas multiculturales a debate actualmente en Europa occidental. La coexistencia de poblaciones que practican religiones distintas en un mismo territorio y bajo la misma autoridad política es una de las características esenciales de las sociedades del Mediterráneo oriental, como herederas de la tradición bizantina y otomana. Las diversas modalidades de dicha coexistencia nos informan principalmente sobre la organización social y simbólica de estas sociedades tradicionales, y en segundo lugar únicamente sobre las prácticas del islam y los cristianos orientales. Por otra parte, varias contribuciones al presente volumen se preguntan sobre las diversas categorías y los términos empleados en los análisis antropológicos, en especial sobre la conveniencia de utilizar nociones tales como “compartir” e incluso “religión” a la hora de comprender la gran variedad de fenómenos observados (Baskar, Couroucli, Driessen, De Rapper, Valtchinova). Esta es la cuestión básica para la antropología de las sociedades con escritura: ¿es suficiente separar la “religión popular” de la “religión oficial” para entender los fenómenos de mezcla? Como sabemos, lo impuro es “la materia que no está en su lugar”, y la mezcla es el fenómeno más fustigado por los profesionales de todas las instituciones religiosas.⁷ En los casos que aquí se estudian, los representantes oficiales de las diversas confesiones suelen actuar de manera tradicional y previsible: prohibiendo las prácticas “mixtas” cuando éstas salen a la luz y superan el marco de una manifestación puramente local.

En las páginas siguientes veremos cómo las diferentes variantes del modelo de las prácticas mixtas están relacionadas con la dimensión política, demográfica y social de las comunidades religiosas en cuestión. En todas las situaciones estudiadas, el grado de “tolerancia” de las autoridades o la población respecto a las manifestaciones de la “otra religión” está directamente relacionado con el contexto político del momento. Por lo tanto, creemos que no es tan interesante buscar las razones de una mayor o menor tolerancia como observar atentamente las modalidades de la práctica religiosa “mixta” tal como podemos verla en la actualidad en circunstancias bastante distintas y, sin embargo, similares en más de una ocasión.

Marginalidad y localización

Dos conceptos aparecen en gran parte de los análisis realizados en esta obra: el carácter *local* de las prácticas y la *marginalidad* de las mismas. En efecto, en su mayor parte parecen darse al margen de las instituciones religiosas y en relación con un lugar determinado, un espacio sagrado concreto asociado a una figura santa, célebre o no, que “habita” (ocupa) dicho espacio. Las prácticas mixtas se organizan de forma local en la periferia y los inters-

7. M. Douglas, *Purity and danger*, Londres, Routledge, 1966.

ticios sociales, donde existe la posibilidad de establecer un tipo diferente de relaciones humanas.⁸ En el espacio anatólico y balcánico de los siglos XIX y XX los citados lugares son mucho más numerosos fuera de los pueblos y las ciudades, donde se hallan lejos del control de las instituciones religiosas y políticas. Cuando estos lugares se encuentran dentro de las zonas urbanas, casi siempre están en el exterior de los espacios habilitados por el clero. El lugar visitado no se halla *en el interior* de la iglesia o la mezquita, sino *en las proximidades* de estos edificios. Buscando la curación o la gracia, la gente visita la tumba (*türbe*) de un santón musulmán, o también una gruta, una fuente o un árbol sagrado a través de los cuales se manifiesta un santo cristiano, talmente como un espíritu ctónico.

Diversas contribuciones insisten en la relación entre el hecho de compartir un lugar y los márgenes (de las instituciones, de los terrenos comunales o vecinales, o de las tradiciones) donde las fronteras interconfesionales se difuminan y dan paso a una comunidad humana que comparte determinados conocimientos comunes sobre lugares ancestrales. Baskar subraya lo que él llama la “tenacidad de vivir juntos” en Bosnia y la importancia de los lazos humanos dentro de una localidad. En este caso, la colaboración entre vecinos llega al extremo de cuidar los lugares sagrados del otro cuando éste se halla ausente o es desplazado por las autoridades. También en Egipto y en Siria los santos lugares se convierten en espacios de sociabilidad común. Así ocurre en la fiesta del *muled* en los pueblos egipcios (Mayeur-Jaouen) y durante las celebraciones en honor de los santos en los monasterios ortodoxos y católicos en las zonas rurales de Siria (Poujeau). Al contrario de lo que sucede en la vida cotidiana de pueblos y ciudades, el tiempo y el espacio sagrado permiten —es decir, convierten en lícitos— los contactos entre jóvenes de ambos sexos. En Siria los monasterios ofrecen incluso servicios que las parroquias no pueden realizar, como la celebración de bodas en períodos de duelo.

De forma general, y especialmente en el espacio postotomano, un gran número de santuarios ortodoxos famosos se sitúan fuera de las ciudades y las parroquias, escapando de esta manera al control de la jerarquía eclesiástica. Se diría que los lugares compartidos son más “eficaces” cuando se hallan lejos del dominio de las autoridades (Bowman, Couroucli, De Rapper, Poujeau). La mayoría de estos cultos mixtos o de los santos lugares compartidos se encuentra dentro de lo que podríamos llamar el área histórica y cultural bizantina y otomana. El fenómeno no es nuevo ni único: uno de los ejemplos más antiguos (siglo XIII) es la curación milagrosa de la mujer del emir de Sivas

8. La obra pionera de Peter Brown sobre las relaciones de los “santos hombres” de los primeros siglos del cristianismo en el Mediterráneo oriental con las sociedades locales sigue siendo una fuente de inspiración para todo antropólogo que pretenda analizar estas prácticas “marginales”. Véase especialmente “The rise and function of the holy man in late antiquity”, *Journal of Roman Studies*, nº 61, 1971, p. 81-101.

tras un período de convalecencia en el santuario de san Focas, en Trebisonda.⁹ Los folkloristas y los historiadores han relacionado los fenómenos de mezcla religiosa con una memoria colectiva de conflictos, conquistas y conversiones, en especial en las regiones periféricas o fronterizas, las “marcas” del Imperio, allí donde el cristianismo y el islam se encuentran y se confunden. Esta es, por ejemplo, la visión de Hasluck, quien estudia los lugares de culto mixto en los Balcanes y Anatolia a principios del siglo xx relacionando dichas prácticas con el largo proceso de conversión de la población, así como la compleja transmisión de lugares de culto entre ciertas órdenes heterodoxas bizantinas y la cofradía musulmana de los bektashíes. La hipótesis de Hasluck es sencilla: a medida que avanza la conquista otomana en tierras bizantinas las conversiones se multiplican y algunos monasterios, que actuaban como puntos de referencia del cristianismo en las zonas rurales, se vacían y/o se transforman en centros de acogida de derviches (hombres piadosos) pertenecientes a la religión de los vencedores. Estos lugares aislados continuaron siendo visitados por la población local puesto que estaban asociados a ciertas funciones importantes: allí se iba a buscar la curación, a rezar por las cosechas o incluso a celebrar la festividad del cambio de estación.

La práctica de la mezcolanza

¿Es la mezcolanza un elemento poco importante en las sociedades pre-nacionales? El estudio antropológico de las prácticas sincréticas puede ayudarnos a comprender cómo se forman las zonas de pureza y de hibridación, así como a reflexionar sobre el sincretismo en tanto que mecanismo de acomodación, apropiación e indigenización dentro de las diversas modalidades de interacción cultural.¹⁰ En este caso es importante combinar el método histórico y el método etnográfico.

Las contribuciones aquí reunidas destacan el hecho de que las prácticas mixtas implican el cruce de la frontera religiosa en un solo sentido: de los musulmanes hacia los cristianos. Este recorrido unidireccional es la configuración más frecuente ya sea en Turquía, en los Balcanes, en Egipto, en Líbano o en Siria. El discurso local sobre esta “desigualdad” hace referencia a la situación de mayoría o minoría religiosa, a los terrenos comunitarios y religiosos separados y a la noción de puro e impuro, así como al temor a la contaminación (Mayeur-Jaouen). Otra modalidad consiste en una ocupación ocasional, una “mezcla paralela” que ocurre cuando los cristianos ocupan un antiguo santuario convertido en musulmán con el fin de celebrar la festividad

9. C. Foss, “Pilgrimage in medieval Asia Minor”, *DOP (Dumbarton Oaks Papers)*, vol. 56, p. 129-151.

10. C. Stewart, “Syncretism and its synonyms. Reflections on cultural mixture”, *Diacritics*, vol. 3, 1999, p. 40-62.

de un santo. Esta práctica está certificada en los Balcanes y a orillas del Mar Negro a principios del siglo xx (Bowman, Baskar, Couroucli). Además, se constata que las prácticas mixtas son, principalmente, de dos tipos: por una parte nos encontramos con la devoción individual relacionada con una demanda concreta (curación, construcción de una casa nueva, éxito en los estudios, por ejemplo), que puede darse en cualquier día del año (Albera y Fliche); por otra parte se produce la participación en un determinado peregrinaje y/o una fiesta compartida, lo cual parece ser un acto menos importante que no implica necesariamente un intercambio formal entre el individuo y quienes custodian el lugar de culto. La misma terminología local diferencia entre ambas ocasiones: la *ziyâra* (en árabe) o la *proskenesis* (en griego) corresponden al acto individual, que no debe confundirse con la participación en una celebración colectiva, el *muled* o la *panygêris*.

La mezcla cultural y religiosa conforma modalidades diferentes según el tiempo y el territorio. Una vez concluido el breve inventario de algunas de estas prácticas “comunes” se hace preciso constatar que no existe un hábito “mixto” de peregrino, sino que éste parece adecuarse a la tradición de los diversos lugares (siguiendo un cierto camino, imitando los gestos de quienes le precedieron o repitiendo fórmulas y plegarias). De esta forma se convierte en un “artífice” que manipula objetos y signos dentro de un campo simbólico a partir de sus propios orígenes culturales y religiosos.

MARIA COUROCLI (CNRS)

LESC-MAE, Universidad de París-X-Nanterre

1. PROCESOS IDENTITARIOS ALREDEDOR DE ALGUNOS SANTUARIOS COMPARTIDOS EN PALESTINA Y MACEDONIA

Introducción

Los recientes conflictos bélicos producidos en la antigua Yugoslavia, en que las diversas identidades religiosas estaban inscritas en las confrontaciones nacionalistas, reafirmaron la reputación de esa región como “zona de fractura” entre el Este y el Oeste (el islam y la cristiandad, o el catolicismo y los ortodoxos). De manera análoga, la “Tierra Santa” —que ya poseía el estigma de lugar propicio para las guerras religiosas— se convirtió, con el establecimiento de un Estado judío sobre un territorio demográficamente variado, en un símbolo de los antagonismos religiosos como fenómeno recurrente desde “la noche de los tiempos”.

Ambos procesos históricos han dado alas a los discursos locales, legitimados anteriormente por algunos autores, que afirman que la identidad religiosa de una persona es algo fundamental, así como fundamentalmente antagónico respecto a otras religiones. Y, sin embargo, en ambas regiones, hasta donde acierta la memoria (y en ciertos casos hasta hoy) han existido actividades intercomunitarias alrededor de lugares de culto urbanos y rurales. Esta interacción ha sido censurada a veces por las autoridades religiosas en tanto que propietarias de ciertos lugares, aunque también ha sido alentada, como hicieron, por ejemplo, los sufis bektashíes.

Dado que ambas regiones formaban parte del Imperio otomano, sus diferentes sistemas de autoridad religiosa y secular, las diversas formas de actividad piadosa alentadas o reprimidas por los Estados postotomanos y la eclosión de los nacionalismos etnoreligiosos ofrecen un terreno interesante para un análisis comparativo del desarrollo del comunitarismo en dichos contextos. El presente artículo trata sobre las creencias y las prácticas en lugares de las regiones al sudoeste de la antigua Yugoslavia, y también las que pueden observarse en Israel-Palestina a lo largo del eje Jerusalén-Belén-Hebrón, con la finalidad de evaluar el impacto que tiene la “cohabitación” en las identidades culturales y políticas y, al mismo tiempo, comprender las fuerzas que contribuyen a erosionarlas.

Sincretismo y antisincretismo: teleologías y contactos entre culturas

Cuando se trata la mezcla intercomunitaria en los santuarios se hace imposible evitar el término “sincretismo”. El *Oxford English Dictionary* define este término como una “tentativa de unión o de reconciliación entre doctrinas o prácticas diversas u opuestas” (añadiendo que el vocablo suele ser usado “generalmente de forma despectiva”). Tal como destacan Stewart y Shaw en su introducción de *Syncretism/Antisyncretism: the politics of religious síntesis*,

El “sincretismo” es un término controvertido que a menudo encubre la idea de una falta de autenticidad o de contaminación, de infiltración en una tradición supuestamente pura por parte de símbolos y significados pertenecientes a otras tradiciones incompatibles con la primera (Stewart y Shaw, 1994, p. 1).

Ambos autores atribuyen el origen del uso peyorativo del término a la reacción de los teólogos católicos y protestantes contra los esfuerzos realizados en el siglo xvii para reconciliar a luteranos, reformados y católicos. Dicha reacción eclesiástica no era otra cosa que un ejemplo de antisincretismo, definido como “antagonismo contra la síntesis religiosa expresado por los agentes dedicados a la defensa de las fronteras religiosas” (Stewart y Shaw, 1994, p. 7). Stewart y Shaw, así como los autores de la obra citada, demuestran que el antisincretismo —y también las acusaciones de falta de autenticidad y de contaminación que el término implica— se ha opuesto al sincretismo en los debates académicos, políticos y populares hasta la actualidad. Stewart y Shaw encuentran igualmente un enfoque favorable al sincretismo en la antropología moderna, iniciado en el retrato del mismo realizado por Herskovits en *The Myth of the Negro Past* (1941) en tanto que modo de asimilación dentro del *meeting-pot* norteamericano, todavía reconocible hoy en día en las celebraciones postmodernas de la “invención de la tradición” y la “hibridación cultural” (*ibid.*, p. 5-6 y 1).¹

Esta “guerra dialéctica” entre sincretistas y antisincretistas suele esconder el sentido original de la palabra *sincretismo* y, cuando la utilizamos en el análisis de los “santuarios compartidos” desvía la atención de lo que ocurre realmente en dichos lugares. ¿Es necesariamente “sincrético” un santuario compartido? No es esta la opinión de Robert Hayden, para quien la partición contribuye a consolidar las fronteras entre las comunidades sectarias puesto que la presencia del otro sirve, precisamente, para reforzar la integridad de uno mismo.

1. La polarización en torno al término *sincretismo* parece ir de la mano con las “guerras entre culturas” en sentido amplio (Rena Lederman describe este posicionamiento “que inunda los enfoques contextualistas y esencialistas [y que] es omnipresente en la cultura norteamericana”, Lederman, 2005, p. 50; p. 74, nota 2). La retórica del “antisincretismo” parece desarrollarse en el mismo terreno que los nacionalismos étnicos y los fundamentalismos religiosos, mientras que quienes aprueban el sincretismo suelen ser partidarios del federalismo, la globalización y el secularismo.

Hayden afirma que “los procesos competitivos entre grupos que se distinguen unos de otros pueden parecer una forma de sincretismo, pero acaban dando como resultado la exclusión de los símbolos de uno de estos grupos dentro del santuario religioso” (Hayden, 2002, p. 228). Según el citado autor, este aparente sincretismo sirve en realidad para reforzar las identidades comunitarias en vez de diluirlas o mezclarlas. En cambio, si tenemos en cuenta la opinión de Herskovits en el sentido de que el sincretismo es un instrumento más del “*continuum* de aculturación” progresivo (Herskovits, 1941, citado por Stewart y Shaw, 1994, p. 6) que nace del contacto entre las culturas y conduce a una integración cultural completa, entonces el “repartimiento” sincrético de lugares santos forja nuevas identidades irremediamente “híbridas” y “criollas”. Para los sincréticos, y también para Hayden, a pesar de las apariencias el repartimiento, en realidad, no existe. Para los asimilacionistas como Herskovits, tras el repartimiento no hay vuelta atrás ya que las identidades han sido firmemente establecidas o transformadas.

En tanto que locución, el “sincretismo” aparece por primera vez en *Peri philadelphias* (“Del amor fraterno”), uno de los 78 tratados que Plutarco escribió en épocas distintas y que se hallan reunidos en *Moralia*. En dicha obra el historiador romano (46-125 dC) describe “las prácticas de los cretenses, los cuales, aunque disputando y guerreando a menudo entre ellos, se reconciliaban y unían cuando eran atacados por enemigos exteriores; y a esto lo llamaban ‘sincretismo’” (citado en Stewart y Shaw, 1994, p. 3). Dicha definición —que, tal como hacen notar Stewart y Shaw, “anticipaba el concepto de segmentación de Evans-Pritchard” (*ibid.*, 4)— esquivo la cuestión de la transformación de la identidad que hace irreconciliables las dos formas de entender los santuarios compartidos citadas arriba. Plutarco describe la adopción contextual de una identidad común que, tras sumar aquellas que la han precedido, puede, sin embargo, ser abandonada cuando la agresión que la provocó ha finalizado. Aunque en la utilización del término que hace Plutarco no se mencionan explícitamente las prácticas religiosas ni hay referencias a lugares “sincréticos” donde se realizaran prácticas comunes, esta definición puede extenderse fácilmente a sitios donde los intereses comunes dieran origen a prácticas igualmente comunes; es decir, a identidades comunes. Aquí las identidades son frágiles; ni firmes ni transmutadas. El acuerdo es posible sin ser necesario ni obligado. Aparece, pues, la cuestión de la capacidad de actuar y lo que la limita o la estimula.

Si despojamos el debate sobre los santuarios mixtos de las definiciones excesivamente cargadas de sincretismo, podremos navegar entre la Escila de una identidad petrificada y conflictiva y la Caribdis de las transformaciones evolutivas de una identidad mezclada. Los ritos compartidos practicados en los santuarios mixtos pueden implicar antagonismos o forjar nuevas identidades, pero ninguna de ambas posibilidades es obligatoria. El repartimiento puede producirse igualmente, en un momento dado, entre personas que tras dicha “comuni3n” retornarán a sus identidades originales y a su forma de actuar anterior.

Sin embargo, el hecho de poder hallar un paso a través del estrecho de las definiciones no simplifica el estudio de los santuarios mixtos, sino que lo complica. Si los santuarios sincréticos ya no son lugares de “repartimiento competitivo” o sitios de “mezcla mecánica” (Stewart y Shaw, 1994, p. 6), entonces conviene saber qué sucede en ellos con el fin de poder caracterizarlos. Una vez que hemos apartado el carácter común de los santuarios mixtos de los peligros del debate entre sincretismo y el antisincretismo, lo que se impone es dedicar una gran atención a las especificidades del terreno. ¿En qué consiste esta mezcla o repartimiento, cuando el hecho de participar en prácticas comunes no radicaliza las identidades hasta el punto de oponerlas y tampoco las abre a posibles transformaciones? Para descubrirlo tenemos que estar atentos a qué hace esa gente, y también a lo que dice que hace, mientras lo está haciendo. Es necesario fijarse en *quién dice qué y a quién, y quién escucha*. Los procesos históricos de largo recorrido pueden estar en el origen de efectos observables y registrables, pero también debemos reparar en lo que ha ocurrido hasta llegar a este punto, en los silencios y en los debates actuales si realmente queremos saber qué sucede en estos “repartimientos”.

El estudio de Hayden (2002) examina los relatos históricos así como los archivos jurídicos de una disputa sobre un santuario de Madhi, en el estado de Maharashtra (India), visitado por musulmanes e hindúes. El autor compara este caso con los hechos históricos y etnográficos de los conflictos entre musulmanes, católicos y ortodoxos en los Balcanes, que culminaron en una vorágine de expulsiones y destrucciones y caracterizaron las “guerras de secesión” de la antigua Yugoslavia. En todos los casos Hayden reconstruye el carácter de la interacción comunitaria en los santuarios a partir de procesos que se producían cuando las únicas formas de interacción se habían reducido, al cabo del tiempo, a conflictos reales o legales. Si no queremos interpretar los “resultados” como predeterminados por las secuencias iniciales de la mezcla de comunidades en los santuarios, entonces debemos intentar conocer qué ocurría *durante* la existencia de prácticas sincréticas. Las descripciones *a posteriori*, aun en el caso de que no procedan directamente de las disputas, siempre están determinadas por aquello que las ha precedido. Ya sabemos qué pasa cuando los vencedores cuentan la historia, pero incluso cuando ésta es narrada por los vencidos raramente hay acuerdo sobre qué provocó el incendio. Por otra parte, si queremos observar el papel de los diferentes protagonistas y sus actividades en torno a los santuarios mixtos también debemos tener en cuenta la resistencia potencial. Es posible que algunas personas o grupos determinados estén en contra de compartir, al tiempo que otras participan y promueven activamente la mezcla. Sólo la atención minuciosa al discurso actual en torno a los lugares de culto compartidos o mixtos nos permitirá saber cuál de las diversas posturas sobre esta cuestión es la que prevalece y, si este es el caso, cómo llegó a tomar la delantera y convertirse en hegemónica.

Mar Elías y Bir es-Saiyideh: comunitarismo en Cisjordania

Mi interés por los “santuarios mixtos” se inició en agosto de 1984 tras una serie de observaciones en el monasterio de Mar Elías, situado entre Belén y Jerusalén, en los territorios palestinos ocupados por Israel (Bowman, 1993). Musulmanes y cristianos (ortodoxos y católicos) procedentes de ambas poblaciones citadas y otras localidades próximas se desplazaban hasta el monasterio en la víspera de la fiesta del profeta Elías para reunirse con la familia y las amistades. Al tiempo que el ambiente se llenaba de barbacoas, música y diversiones mundanas, pequeños grupos de individuos salían de los olivares cercanos al monasterio para formar una cola que se dirigía hasta el gran icono de san Jorge colocado en el muro de la capilla principal. El motivo de atracción parecía estar no tanto en el icono —aunque algunos, sobre todo cristianos, se abrazaban a él, lo tocaban o depositaban pequeñas ofrendas— como en la larga cadena en forma de anillo que había ante la imagen. Dicha cadena era asida por un miembro del grupo, el cual la pasaba tres veces por encima de las cabezas del resto —adultos y niños— así como a lo largo de los cuerpos, de tal manera que la persona encadenada debía pasar por encima de ella para salir.

Lo que más me interesó fue la gran variedad de explicaciones dadas por los distintos grupos presentes en el monasterio (religiosos, guías, visitantes extranjeros, palestinos cristianos o musulmanes) sobre los motivos de su presencia o de la de otros grupos en el lugar, y sobre el sentido del ritual de la cadena tanto para ellos como para otros (Bowman, 1993, p. 433-439). Aunque las explicaciones sobre la eficacia de la cadena variaban entre los visitantes laicos de las diferentes afiliaciones (los cristianos afirmaban que Elías o san Jorge manifestaban su protección *a través* de la cadena, mientras que los musulmanes decían que ésta prevenía contra la locura, la desgracia y otros infortunios), todos se mostraban de acuerdo en que acudían allí para obtener la gracia curativa del citado objeto durante una jornada de apertura excepcional de la iglesia, a lo cual había que añadir el placer del reencuentro familiar en medio de una fiesta estival.

Los miembros de la Hermandad del Santo Sepulcro, la elite de la confesión ortodoxa griega de Tierra Santa, explicaban la presencia de los palestinos y el paso por la cadena como un testimonio evidente de fe y devoción hacia Dios y la Iglesia (al tiempo que se negaban a admitir la presencia de musulmanes entre ellos), o como prueba de las perniciosas supersticiones de los árabes incultos, algo en que los cristianos “tampoco se quedaban atrás”. Mientras que religiosos y laicos apenas mantenían otro contacto que el de ocasionales empujones al dirigirse al cumplimiento de sus respectivos rituales, la interacción entre musulmanes y cristianos era amistosa tanto en las inmediaciones de la cadena como en los campos circundantes. Los visitantes de las diversas religiones expresaban libremente sus diferencias al tiempo que reforzaban su sentimiento comunitario alrededor del santo lugar. “Las diferencias religiosas

no tienen importancia. Todos venimos aquí. Lo hacemos tanto por amistad y para reunirnos como por motivos religiosos” (Bowman, 1993, p. 438).

Cinco años más tarde, coincidiendo con el inicio de la primera Intifada, fui conducido a una cisterna subterránea en el centro de una localidad mixta vecina llamada Beit Sahur. En 1983 algunos de sus habitantes habían afirmado haber tenido visiones de la Virgen María al fondo del recinto. El ayuntamiento de Beit Sahur —que tendría un destacado papel en la organización de la resistencia pacífica contra la ocupación israelí (Bowman, 1990 y 1993)— construyó entonces un santuario sobre la cisterna dedicado específicamente a los musulmanes y a los cristianos de todas las iglesias. Dicha operación fue llevada a cabo por una comisión compuesta por representantes de todas las comunidades religiosas importantes de la localidad (ortodoxos, musulmanes y católicos de rito latino y griego). El exterior del santuario (llamado Bir es-Saiyideh) era de apariencia moderna y, dejando de lado la cruz que lo presidía, se parecía más a un *maqam* (santuario musulmán caracterizado por una cúpula) que a una iglesia cristiana. En el interior, las paredes estaban cubiertas de iconos y de imágenes cristianas ofrecidas por los fieles, aunque advertí igualmente la existencia a la vez abundante y desordenada de ofrendas, imágenes y cuadros que parecían musulmanes por la ausencia de representaciones figurativas. La cruz y la permanente presencia de símbolos cristianos no eran algo extraño teniendo en cuenta que el lugar estaba dedicado a una figura central del cristianismo (aunque venerada igualmente por los musulmanes); lo verdaderamente importante, más allá de un auténtico sincretismo, era la presencia de exvotos procedentes de otras religiones (objetos que habrían sido tajantemente excluidos en una iglesia o una mezquita administrada por las instituciones religiosas) sin que ninguno de los visitantes (bastante numerosos, ya que un flujo constante de individuos y grupos transitaba por el lugar) pareciera ofendido por las evidentes pruebas de la utilización del mismo espacio por parte de una comunidad más extensa que la suya propia.

Mientras me acompañaban en una de mis visitas, tanto el administrador como el sacerdote greco-católico a cargo del lugar me dijeron que las prácticas religiosas reflejaban la misma heterogeneidad. Al ser el santuario de propiedad municipal, todos los representantes de las comunidades religiosas locales podían reservar el lugar por un tiempo determinado. Dado que en la región de Belén las historias sobre la Natividad de Jesús eran recordadas por igual por cristianos y musulmanes como fundadoras de las comunidades locales, fieles de ambos credos se reunían allí para conmemorar su pasado en un lugar que se había convertido en sagrado. En ocasiones se trataba de celebraciones compartidas y manifiestamente organizadas en función del calendario religioso de una de las comunidades en cuestión (como la Ascensión de la Virgen celebrada el 15 de agosto por los ortodoxos). Otras veces, oficiantes cristianos o musulmanes celebraban ceremonias propias de su congregación. Además, de la misma forma que la bendición estaba al alcance de todo el mundo en Mar Elías,

el agua de la cisterna debajo del santuario era utilizada por los musulmanes y los cristianos de Beit Sahur como una sustancia sagrada que favorecía la curación, la gracia y la buena fortuna. Pregunté al administrador por qué aquel santuario mariano pertenecía al municipio y no a alguna de las iglesias cristianas. Me respondió indignado: “Aquí vivimos cristianos y musulmanes, y además tenemos dos grupos cristianos diferentes. El ayuntamiento construyó el lugar para todos. El pozo también es de todos, y todos pueden utilizarlo.”

En 1984 ya existían en Mar Elías señales episódicas de una lógica política de solidaridad que, cuando Bir es-Saiyideh y Beit Sahur fueron arrastrados por la primera Intifada, suplantó las identidades comunitarias mediante un discurso nacionalista² integrador, aunque fuera de forma temporal. En Mar Elías, la identificación nacionalista ganó impulso frente a los comentarios despectivos contra los “árabes” formulados por los sacerdotes extranjeros y como respuesta a las agresiones por parte de la policía israelí contra los comerciantes palestinos que pretendían vender juguetes infantiles en la frontera (Bowman, 1993, p. 457). En Beit Sahur, en 1989, ante las repetidas agresiones israelíes contra la comunidad, la identidad religiosa —por lo menos, en el discurso público— fue relegada a una posición secundaria, pasando por delante la identidad nacional. En un contexto en el que se creía que la existencia de la comunidad como tal y las vidas de sus miembros corrían un peligro mortal, las diferencias entre individuos, familias, comunidades religiosas y grupos políticos se desvanecían al menos en público:

Las balas no distinguen entre cristianos y musulmanes, OLP y FDLP, etc. Si quiero arrojar una piedra [a un soldado], no voy a llamar a mi vecino y le digo “conviértete en musulmán y vamos a tirar piedras juntos”. Todos olvidamos nuestra religión y nuestras preferencias políticas. (Bowman, 1993, p. 447).

El carácter compartido del santuario de Bir es-Saiyideh reflejaba la experiencia cotidiana de una comunidad mixta con tradiciones comunes y a la vez expresaba el programa político de un liderazgo local decidido a superar los enfrentamientos partidistas. Los sucesos ocurridos a continuación, cuando la participación oficial de los musulmanes en el comité de Bir es-Saiyideh fue interrumpida y surgió el proyecto de construcción de una gran iglesia ortodoxa en el lugar (Bowman, 2007), reflejan el final de este programa común, aunque durante la primavera de 2007 todavía fui testigo de una nutrida presencia musulmana en lo que respecta a las visitas religiosas y al mantenimiento del santuario.

2. Dicha solidaridad intercomunitaria, como describo en mi estudio sobre un asesinato político en Beit Sahur (Bowman, 2001) y en la reedición de mi anterior artículo “Nationalising the sacred” (Bowman, 2007), dependía estrechamente del contexto y se debilitó tras los acuerdos de Oslo, cuando la situación política pareció decantarse a favor de los intereses sectarios en detrimento de una forma de resistencia coordinada contra la ocupación israelí.