

LA BLASFEMIA

Nanolo Delgado

Empecemos reconociendo que en todas las culturas hay cosas que son sagradas y cosas que no lo son. Las cosas que son sagradas lo son porque la comunidad adopta hacia ellas una actitud ritual y en torno a ellas se organiza institucionalmente un sistema de representación al que solemos referirnos como la religión.

Como señalaba Geertz en su celebrada definición de religión (1), ésta, en tanto que sistema de símbolos, tiene la virtud de generar determinadas motivaciones (tendencias persistentes, inclinaciones crónicas a cumplir con cierto tipo de actos, a experimentar cierto tipo de sensaciones, en cierto tipo de situaciones) y de promover una serie de disposiciones (tendencias, capacidades, propensiones, costumbres, inclinaciones...).

Pues bien. No se ha pensado lo suficientemente en serio qué es lo que hace que en las culturas españolas, especialmente en los estratos más bajos y mayoritarios del sistema social, y como si fuera desde siempre, estas motivaciones y disposiciones relativas a lo sagrado hayan tenido con tanta frecuencia una naturaleza abiertamente hostil, violenta, agresiva y fóbica.

Las explicaciones de esa profunda animadversión que multitud de españoles sienten hacia las cosas socialmente homologadas como santas han tenido no pocas veces un aspecto desquiciado y delirante, en cuanto a ensañamiento y afán destructivo de bienes y vidas.

Las dimensiones y la persistencia de la iconoclastia popular española la convierten en insólita en relación con otros fenómenos de anticlericalismo o antiidolatría y hacen de ella una cuestión poco clarificada por las interpretaciones procedentes del historicismo político, siempre presto a remitir el asunto al terri-



K. KOLA

torio de "el comportamiento irracional de las turbas incontroladas y ebrias de sangre" u otras majaderías por el estilo.

Es cierto que las explosiones de furia anticlerical han sido un fenómeno restringido dentro de la historia y la geografía cultural española. Para que se ejerciera la violencia contra la religión católica han sido precisas ciertas condiciones asociadas a la lucha política y de clases o a tradiciones culturales que no son las mismas en todas las áreas culturales ibéricas.

Pero existen otras manifestaciones de esta animosidad antirreligiosa que se producen continuamente, por encima de las circunstancias de la conflictividad política y social, de manera consuetudinaria y con un asombroso grado de generalidad en todas las culturas integradas en el Estado español. Me estoy refiriendo a la blasfemia, es decir la alusión verbal en términos insultantes a objetos o personas sagradas.

La blasfemia, tal y como se produce su utilización en España, presenta algunos rasgos intrigantes. El primero es su propia existencia, carente, cuanto menos en lo que hace a dimensiones, de paralelos en otras culturas.

El segundo es el de que, a pesar de lo chocante y aparatoso del fenómeno, su estudio e incluso su simple mención constituya un inexplicable vacío en lo que hace a los trabajos realizados desde las ciencias sociales en torno a la vida religiosa en España, incluyendo ese área temática por la que tantos colegas míos sienten debilidad hoy en día que se llama "la religión popular".

Es decir, la blasfemia es una parcela del folklore religioso que no se ha atendido ni para conocerla, ni para organizarla significativamente, ni para tan sólo compilarla: un verdadero asunto tabú.

Mi primer contacto, en forma de reflexión científica, con la cuestión se produjo en la ciudad navarra de Estella, a donde había acudido para estudiar sus fiestas (2). El conocimiento de base enciclopédica que tenía de la idiosincracia religiosa navarra me informaba de un profundo arraigo de los valores tradicionales y religiosos (la católica Navarra, se puede leer por doquier). En particular, Estella pasaba por ser, según una observación que leí a mi compatriota Joan Mañé i Flaquer (3), un lugar en que la gente "es laboriosa, inteligente y muy hospitalaria, como pueblo en que dominan los sentimientos cristianos", lo que concordaba con la tradición carlista que había sido predominantemente hegemónica en la zona desde el siglo pasado. Pues bien, lo primero que pude contemplar a mi llegada fue a un grupo de mozalbetes, el mayor de unos doce años, que jugaban a las canicas. La escena hubiera sido poco llamativa de no ser porque aquellos aún ni siquiera adolescentes ilustraban los lances de su juego con pertinaces y sonoros me cago en Dios, que no parecían escandalizar en absoluto a los adultos cercanos, probablemente sus progenitores.

Más adelante pude percibir hasta qué punto eran habituales ese tipo de exclamaciones en el lenguaje normal de los estellicas y de los vascos en general, habitantes de un país presuntamente muy religioso y en el que las algaradas anticlericales habían sido contadísimas. En cambio, Navarra aparecía como uno de los lugares en que la legislación estatal contra la blasfemia aparecía documentada con mayor antigüedad y virulencia represiva (4). En cuanto a la precocidad en el uso de expresiones sacrofóbicas dejó de sorprenderme cuando conocí de la existencia, hasta poco antes del estallido de la guerra civil, de conmemoraciones en Arenys de Munt en que se evocaban las apariciones mediante las cuales la Virgen instauró una cruzada permanente destinada a salvar el alma de "los niños que maldicen a Dios" (5). En 1930, Carles Salicrú había escrito:

"El número de blasfemos aumenta de día en día, en proporciones verdaderamente aterradoras. Antes de ahora decían ciertos desgraciados era cosa propia de hombres. Hoy, podrían añadir que, en ciertos sectores sociales, también es peculiar de la adolescencia y hasta de la niñez" (6).

Tampoco tardó en dejar de extrañarme la compatibilidad de que hacían gala la práctica religiosa y la tendencia manifiesta a ciscarse en cualquier personaje sagrado a la primera oportunidad. Así, por ejemplo, me informé de la represión desatada en el siglo XVII contra la blasfemia en la comarca palentina de Saldaña, por lo demás, y según la misma fuente, "región de religiosidad sencilla y fuerte" (7). Celso Loureiro, un joven antropólogo gallego, me ofreció su propio testimonio en ese sentido. En una romería a la que él estaba asistiendo en un pueblecito de la provincia de Orense, uno de los hombres que transportaba la imagen devocionada por una parte abrupta del recorrido exclamó, en un momento dado ante una situación de peligro: "Me cago en Dios ¡que se cae la Virgen!". El propio Salvador de Madariaga narra una anécdota parecida:

"Sé de una ciudad donde se celebraba la gran Procesión del año, y en la que formaban todos los Apóstoles y el propio Jesucristo, encarnados en sendos ciudadanos por privilegio hereditario... Pasó "San Pedro", en estado de ebriedad avanzada, y le vertió sobre el pie desnudo del propio "Jesucristo" toda la cazoleta de cera líquida de su cirio. La pluma se resiste a escribir la blasfemia que toda la ciudad oyó"(8).

Otro caso es el de que me daba cuenta una mujer alcudiense que recordaba como su padre, ferviente católico "que besaba el pan cada vez que se caía", blasfemaba continuamente cuando se hallaba en el campo trabajando, dado que sólo el pronunciar palabras sucias para con la divinidad hacía posible que su burro, especialmente sensible a ese tipo de lenguaje, caminara. Esto es algo que todo el mundo sabe: para que una bestia de labor funcione no hay nada como un buen reniego. En efecto, Salicrú, en uno de sus tratados sobre la necesaria represión

pública de la blasfemia, hace alusión a un artículo aparecido en La Vanguardia, en febrero de 1928, en el que se elogia la eficacia de la blasfemia como "auxiliar en el trabajo" (9).

La forma como la ortodoxia católica se ha referido al tema ha dado lugar a suculentos calificativos. Para el mismo inefable Carles Salicrú, capellán de honor de Alfonso XIII, la consideración que los blasfemos le merecen es la de "escoria del universo de las criaturas" (10). Para otro estudioso del asunto, Ramón Font, la blasfemia es mismamente "el lenguaje del infierno" y "de los demonios y condenados" (11). Pero, sobretodo, lo que inspira la realidad de la práctica generalizada de la blasfemia en España es, para el dogma y junto con la mayor de las repelencias, una absoluta e insuperable perplejidad:

"El vicio de blasfemar es repugnante, asqueroso y hediondo desde el punto de vista social; irracional, monstruoso y absurdo bajo el punto de vista filosófico; escandaloso, infame y sacrílego bajo el aspecto religioso. El blasfemar es repugnante en su existencia e incomprensible en su origen" (12).

Ante un desatino tal y tan masivo, se impone, por parte de la Iglesia, la invitación a una actuación restrictiva por cuenta del Estado contra los transgresores. Como afirmaba no hace tanto, en 1958, un especialista, la blasfemia es jurídicamente una "figura monstruosa", que no permite la menor tolerancia:

"La blasfemia es ofensa directa a Dios, a la Virgen o a los Santos y en el fuero de la conciencia tiene una gravedad extraordinaria, que tan sólo Dios y sus Ministros pueden perdonar. Pero es también un ataque a la humanidad entera, a la sociedad organizada, a la capital, ciudad o villa que escuche el trallazo de una lengua contumeliosa, que si no es para enclavarla, sí por lo menos es para hacerla callar en la

celda carcelaria, y dar oportunidad a quien malamente la empleó de recapacitación consigo mismo su delito, descansando mientras tanto la sociedad de su mala compañía" (13).

En efecto, la actuación legal contra la blasfemia es una constante en la actuación gubernativa contra disturbios antirreligiosos (14). En ese sentido existe una tradición en los países donde las injurias públicas contra la divinidad son insólitas y motivan el escándalo, como por ejemplo Austria, Alemania, Suecia o Finlandia, donde la blasfemia es conceptualizada jurídicamente como falta. En España la orientación policíaca contra la blasfemia ha sido tan expeditiva sobre el papel como incapaz de resultar eficaz. En las Partidas se contemplaba como delito grave y era castigada con la amputación de la lengua del delincuente reincidente. Más adelante esta pena fue sustituida por la de llevar mordaza, hasta que Felipe II instauró el castigo de galeras para los infractores. A partir de 1822, la consideración del acto blasfemar disminuye a falta, hasta que la legislación franquista, como ocurriera con la fascista italiana, pasa a calificarlo como delito contra el orden público y la seguridad del Estado.

Esta asociación entre blasfemia y alteración de la paz pública en el plano de la ley quizás resulte clarificadora en muchos sentidos. Otras acepciones legales de la figura de la blasfemia, en cambio, dan mucho más que pensar. Por ejemplo, la equiparación de la blasfemia con el piropo en códigos penales como el aprobado en 1929. Allí, en su artículo 819, se destina idéntica consideración para los blasfemos que para aquellos que, "aún con propósito de galantería, se dirigieran a una mujer con gestos, ademanes, o frases groseras o chabacanas o la aceche con insistencia molesta de palabra o por escrito". En ambos casos, la punición será consistente en arresto de cinco a veinte días o multa de 50 a 500 pesetas" (15). La idea de que, de algún modo más bien oscuro, la represión

del piropo es un buen modelo a imitar en la supresión de la blasfemia ha tenido otras explicitaciones. Así, Carles Salicrú comenta:

"El éxito que se consigue en Madrid con el castigo impuesto a los profesionales del piropo grosero y chabacano, ofensivo para la mujer, nos ofrece una resultante experimental de gran valor como elemento de inicio para discurrir acerca de la eficacia de una acción legal enérgica y constante, que se ejerciera en toda España, para la represión del vicio execrable de la blasfemia que ofende a los más caros sentimientos de la colectividad, envilece nuestro idioma y estigmatiza, con bochornoso signo, la cultura hispana (16).

El caso es que, como reconoce Stanley G. Payne, "durante siglos, la más sorprendente contradicción verbal en la cultura española, tan altamente sacralizada, fue la exagerada propensión al sacrilegio o la blasfemia, llevada a extremos mucho mayores en castellano que en cualquier otra lengua occidental" (17). En España, la blasfemia es un rasgo cultural asentado, parte inseparable del folklore religioso y comúnmente aceptado como normal, incluido hasta en la propia información socializadora y gesto perfectamente previsible por los patrones de conducta establecidos, y esto desde hace muchísimo. En 1245 se encuentra documentada la existencia de una cofradía de renegaires en Vallbona (17 bis), y Serra i Vilaró, al referirse a las persecuciones antiblasfemas en la zona pirenaica a finales del siglo XIX, dice:

"Nuestro pueblo, desgraciadamente, aún hoy se distingue por tener la lengua sucia y este deshonor le viene de tiempos antiguos en los cuales, a pesar de grandes penalidades, el hombre no se abstenía de malhablar de las cosas santas" (18).

Dicen que Joan Maragall sintió vergüenza de ser español cuando su compañero de viaje le dijo, sólo pasar la frontera de Irún: "una blasfemia... estamos en España (19). Víctor M. Arbeola reconoce apenado: "España, el pueblo de las blasfemias; aquí blasfeman todos: el soldado, el carretero, el académico,

el estudiante, el profesor. Y aquí el misionero tiene razón sobrada para no exceptuar a nadie, ni Navarra, ni Guipúzcoa, ni Vizcaya. Blasfemos en todas partes, blasfemos a todas las edades" (20).

Hay, por supuesto, otro factor irremplazable para el análisis pendiente sobre los escarnios contra lo sagrado en España. Me refiero al que hace de la blasfemia parte consustancial y específica del masculinolecto. Es decir, como había subrayado Christian en sus trabajos de antropología montañesa (21), es parte de la práctica verbalizadora de los varones y su valor, para los adolescentes y en orden a su aceptación en el grupo de los adultos, es análogo al iniciático que cabe atribuir al fumar o al relacionarse íntimamente con personas del otro sexo. Escandalizado, un historiador católico ponía de manifiesto como en los años treinta "bien arraigado estaba el criterio pseudo-viril de que eran más hombres quienes creían menos, llegándose a poner de moda el renegar de Dios y blasonar de ateo" (22). Salicrú, por su parte, reconocía que la blasfemia, como costumbre, podía perfectamente pasar por "un signo de masculinidad" (23). Una blasfemia, que en boca de un varón pase casi desapercibida, puede tener una connotación mucho más desagradable si quien la pronuncia es una mujer. La alusión soez a lo divino, en labios de una madre, por ejemplo, sí que puede ser motivo de escándalo y alarma y significa descalificadoramente. El 10 de octubre de 1910, el diario La Vanguardia incluía un anuncio publicitario en el que determinado producto médico resultaba recomendable, no sólo por sus virtudes curativas, sino como profilaxis contra el horror de una blasfemia de madre:

"Hay madres infelices que al contemplar a sus hijas de día en día dominadas y vencidas por la clorosis o la anemia, y condenadas a fatal desenlace, llegan en su desesperación a ofender a Dios. Y, sin embargo, Dios ha creado sabios que, como el ilustre inventor

del Hierro Bravais en gotas concentradas, no solamente han descubierto un remedio radical para esos males terror de las familias, sino que cumplen la de esparcir por el mundo beneficios inapreciables".

.....

.....

He aquí un impresionante paisaje cultural al que proveer de clarificaciones. Tenemos que hay cosas santas y que mucha gente, y sin tampoco darle demasiada importancia, considera habitual referirse a ellas en términos insuperablemente zafios e insultantes. Es normal, y hasta cierto punto indicado, hablar groseramente de lo divino, sin que casi nadie se inmute por ello y sin que el pecador, como si no fuera consciente de lo gravísimo de su falta, requiera de justificaciones especiales para perpetrar su delito contra una legislación sobrenaturalmente inspirada. Se trata no sólo de explicar porqué se blasfema en España, sino porqué sólo se blasfema en España, o casi. Y aún más cosas. Por ejemplo, que hace del insulto a Dios un algo bueno para diferenciar a los sexos, o en qué forma coayuda a definir o enunciar la madurez social y sexual de un muchacho. ¿Qué hace equivalente, aunque solamente sea a los ojos de la ley, blasfemar y dirigirse de forma inconveniente a una mujer en público?. ¿En qué forma el blasfemar amenaza al orden ciudadano?. ¿Cuál es la fuente de eficacia de que se nutren las groserías dirigidas a Dios para conseguir ser convincentes en la relación con los animales?. O, ¿qué explica el que hombres que acaban de pasear devotamente la imagen de un Cristo o de una Virgen le puedan dedicar luego la más sucia de las alusiones?.

El primer paso es de orden etnosemántico y no puede consistir sino en una recopilación y un tratamiento taxonómico que

dé cuenta del repertorio de insultos divinos y su combinatoria. La primera constatación que un trabajo así expresaría será que cualquier entidad sagrada puede protagonizar una exclamación blasfema de acuerdo con una simple mecánica: anteponiéndole la expresión me cago en (nunca me meo en, un aspecto digno de atención analítica) o acompañar su nombre de cualquier adjetivo de connotaciones obscenas. A partir de tal principio de formulación es posible un amplio margen para la combinación, al margen de las variantes más convencionalmente utilizadas.

El objeto más privilegiado por la manía coprolática blasfema es el que ocupa la cúspide misma del sistema teológico cristiano, esto es Dios Padre. Así, me cago en Dios es, con mucho, el reniego más difundido. También es tradición "cagarse" en Dios bendito o en San Dios. El comentario obsceno puede ponerse en relación con la virilidad del Supremo Hacedor: cojones de Dios o, en mi país, collons de Deu. Una curiosa constatación del desplazamiento en cuanto a identidad que puede sufrir la sexualidad del padre viene dada por una blasfemia que yo he escuchado no pocas veces en Catalunya: cony de Deu, una manera inequívoca de sugerir la imaginación cultural la condición genitualmente femenina del Ser Supremo.

La veneradísima Virgen María puede conocer la adjetivación grosera. Por ejemplo, me cago en la Virgen, pincelada muy común en el sociolecto de las clases populares. También es fácil escuchar como alguien afirma defecar sobre Dios y la Virgen o en María entendida como prostituta: la puta Virgen o la puta Madre de Dios.

El Salvador, Nuestro Señor Jesucristo es, del mismo modo, diana favorita en la práctica blasfema. Tanto él, sobre todo como Cristo, como los símbolos de su pasión (la sangre de Dios, la sangre de Cristo, los clavos de Cristo, etc.), suelen resultar francamente insultables. Incluso la figura del Hijo

de Dios como infante puede conocer el escarnio. Una blasfemia especialmente atriz en ese sentido fue la que pude escuchar en una ocasión: me cago en los piececitos del Niño Jesús. En cuanto a los santos, el blasfemo tiene a su disposición toda la nomenclatura santoral para actuar de forma figuradamente escatológica. Se puede decir también me cago en Cristo y en todos los Santos, o, como un día escuché a alguien afanoso de no dejar santo ni devoción por ensuciar, me cago ochenta leguas alrededor del cielo.

El instrumental sagrado también puede aparecer muy aludido en la actividad blasfematoria. Puede uno, en efecto, cagarse en el Sagrario, es decir en el lugar donde se guarda y deposita el Cristo sacramentado. Este mismo, aquello que se ofrece en sacrificio en la Misa, esto es la Hostia, constituye el motivo exclamatorio relacionado con la religión con mucho más recurrido. El número de ocasiones que se puede escuchar pronunciar públicamente la interjección !Hostia! se aproximaría a lo infinito. La Hostia también goza de privilegiamiento especial en el repertorio irrespetuoso español y puede anteponerse el inevitable me cago en ... a la hostia consagrada, la rehostia, hostia puta, hostia puta consagrada, etc. Tenemos luego la copa grande de metal con baño de oro por dentro donde se contiene el Santísimo Sacramento. No puede extrañar escuchar insultos hacia el copón, el copón divino, el copón bendito, etc. Lo mismo sucede con la custodia o pieza de oro, plata u otro metal en que es expuesto a la adoración de los fieles el máximo objeto de la praxis cultural, de forma tal que no es infrecuente oír como alguien se caga en la custodia o en la custodia bendita. En cualquier caso, la obsesión escatológica contra cualquier cosa con estatuto de santidad puede alcanzar generalizaciones redundantes del tipo de me cago en la mierda sagrada.

Todo esto, sin considerar las múltiples variaciones que suavizan

eufemísticamente el tratamiento despectivo que merece lo santo: ondia, rediez, pardiez, me cago en diez, etc. O aquellas oportunidades en que el insulto se dirige a personajes considerados como negativos en el reparto de la dramática mítica; de esta forma es aceptable "cagarse" en personalidades como Judas o Satanás, o incluso hacer de ellos el centro de manipulaciones conceptuales como aquella de la que resultaría la exclamación, bastante común en Catalunya, de em cago en la sang del dimoni.

Todo esto que se ha dicho hasta aquí no es sino un brevísimo compendio, un modesto epítome del material con que cualquier investigador atento se encontraría en una primera instancia. La pertinencia de una mayor exhaustividad es, a todas luces, evidente. Se debe partir de que el lenguaje es, a todas luces, evidente. Se debe partir de que el lenguaje es, a la vez, el medio y la manifestación del conocimiento del mundo, que, de hecho, mundo y lenguaje suelen tener los mismos límites. Por ello, el vocabulario es el indicador principal de la ubicación cultural de un individuo, la palpabilidad de su identidad. Por otra parte, el fenómeno de la blasfemia es inseparable de aquello que se da en llamar la cultura popular, precisamente porque su especificidad viene dada por su condición de adquirida, transmitida y, en gran medida, organizada a partir de las leyes de la oralidad. Ni que decir tiene que la blasfemia es parte de esa oralidad y que acontece completamente al margen del lenguaje escrito, lenguaje que siempre le ha deparado una consideración tabuada.

Esto en lo que hace a los aspectos propiamente semánticos de la cuestión. En lo que se refiere a las averiguaciones destinadas a una clarificación pragmática, la empresa de definir una tipología enunciativa, como premisa a satisfacer prioritariamente, es ya de por sí casi inasible. Es imposible delimitar las ocasiones o lugares donde los varones españoles,

preferentemente de clase baja, suelen hacer escarnio de lo santo, puesto que se trata de una costumbre que impregna todo el lenguaje mismo. Para que se produzca el insulto a Dios no se requiere una condición situacional específica. Ese insulto puede perfectamente aparecer armonizado, o incluso armonizando, con el propio ritmo de los registros semánticos. Uno puede pasear por Barcelona, por ejemplo, y llegar a la conclusión de que la abrumadora presencia de groserías hacia lo divino que tiene oportunidad de escuchar no tiene porqué responder necesariamente a un uso como exclamación interjectiva: son verdaderos signos de puntuación. Uno puede, en Catalunya, entrar en un ascensor público y, al encontrarse inopinadamente con un amigo, exclamar: Em cago en l'Hostia, què fots per aquí? (me cago en la Hostia, ¿qué haces tú por aquí?, sin provocar por lo demás el más mínimo escándalo. Por su parte, un vascuence puede intercalar su inevitable me cago en Dios en cualquier lugar de su conversación, sin que casi nunca venga más a cuento que a su función puntuativa. Esta constatación, toda una provocación para un trabajo a fondo de los etnolingüistas, ya había sido enunciada por el padre Sarabia, cuyos comentarios sobre su experiencia misionera siempre tuvieron una clara resonancia etnográfica:

"Los españoles hoy, sobre todo, condimentan con la blasfemia todas sus conversaciones. No hay narración amorosa que no tenga, como estribillo, intercalado a cada verso, una blasfemia. No hay minuto de conversación en la cual no salte una blasfemia. No hay cuento picaresco que no lleve, como salsa, una blasfemia. Parece que en el diccionario de la lengua española no hay más que una palabra soez, la más asquerosa de la vida, y esa palabra a cada paso los españoles de hoy la arrojan contra el santo nombre de Dios"(24).

Además de esta función como signo de puntuación, la sobreabundancia del uso de expresiones blasfemas puede atender al subrayamiento de que la comunicación, simplemente, existe, como parte de la negociación protocolaria de cualquier secuen-

cialidad comunicativa y sin que su inclusión implique en lo más mínimo enriquecimiento de la información intercambiada. Se trata del tipo de funcionalidad que Jakobson, recuperando una acepción malinowskiana, había llamado fática, destinada sólo a poner de manifiesto que "el canal de comunicación funciona", de manera que el empleo de expresiones escatológicas u obscenas contra la religión puede formar parte de "una orientación que puede patentizarse a través de un intercambio profuso de fórmulas ritualizadas, en diálogos enteros, con el simple objeto de prolongar la comunicación" (25).

La cuestión y su profundidad no puede ni debe pasar desapercibida. Es fácil intuir que se trata de un asunto verdaderamente estratégico a la hora de reproducir la cartografía religiosa de la cultura española en general. El planteamiento debe hacerse, sin duda, a partir del reconocimiento de que únicamente en el restringido submundo de la cultura oficial (el sociolecto de las clases cultas, los medios de comunicación leales al discurso ideológico dominante, etc.) no se blasfema jamás, mientras que para una extraordinaria cantidad de españoles resulta imposible hablar sin blasfemar. Así, el acto grosero e hiperofensivo hacia los seres y objetos sacralizados, que se efectúa sin querer, no tiene un sentido excepcional ni marginal en el lenguaje, antes bien el suyo es el sentido del lenguaje mismo, de todo el lenguaje y, por tanto, de la cultura que a través suyo habla permanentemente de sí misma. Se insulta a Dios simplemente para hablar.

.....

.....

La llamada experiencia religiosa o experiencia de lo sagrado ha sido uno de los temas favoritos, acaso el central, de la fenomenología antropológica más o menos confesionalmente comprometida. Toda una retórica en torno a la sensibilidad

mística que acompaña el contacto con lo que se ha revelado como santo se ha volcado para llenar páginas y páginas de literatura religiosa, muchas veces presentada como etnológica. Un divulgado librito de Rudolf Otto, Lo santo, escrito en 1917, ha servido como punto de referencia insoslayable para estos antropólogos con debilidades mistagógicas. En él se pueden encontrar suculentas descripciones del tipo de sentimentalidad que puede despertar en el ser humano el testimonio de las hierogamias, esto es de las manifestaciones impregnadas de santidad: el tremendo misterio.

"El tremendo misterio puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo en el ánimo, en la forma de sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahila y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo al espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobó, al éxtasis. Se presenta de formas feroces. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudéz de la criatura ante...- sí, ¿ante quién?-, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas" (26).

Es evidente que existen modalidades de relación con lo que se supone se ha manifestado como sagrado que no pasan por la pirotecnia espiritual que Otto y sus discípulos consideraban previsible. Es sabido que la relación con las entidades celestiales no tiene, en muchas culturas, porqué hallarse revestido de sentimientos misteriosos ante fuerzas asombrosas, que atemorizan, impresionan o anonadan por su inabarcable dimensionalidad. Hay sitios donde la gente se lo toma de manera más distendida y relajada esto de comunicarse con los dioses, dada la asequibilidad de que hacen ostentación. Incluso puede

darse el caso de que la relación con esos seres que nosotros llamaríamos sobrenaturales incluya el registro de desavenencias, reproches o mentiras mutuas. Son conocidos los casos de los kai de Nueva Guinea, capaces de timar a los espíritus, o el de los tsimshian canadienses, que insultan y amenazan al cielo ante las contrariedades (27), o el de los manus de las islas Bismark, que pueden expulsar a los ancestros espirituales de la forma más airada (28).

Lo que no se da en ningún sitio es la costumbre generalizada, tolerada por la sociedad, culturalmente pautaada e incluida en las instrucciones de socialización de referirse a lo más santo empleando un tono extremadamente grosero e insultante y relacionándolo despectivamente con obscenidades o con la defecación, todo ello de manera común, arbitraria y constante. Los españoles pueden dirigirse a Dios, la Virgen, Cristo o los santos con la humildad de la oración, con la emotividad y el espíritu conmovido por la experiencia mística o con temor ante los castigos por transgresiones de la ley sagrada. Pero, sobre todo, lo que hacen es estar todo el tiempo, en cualquier lugar, de manera sistemática y sin que medie provocación ambiental alguna, llenándoles figuradamente de excrementos.

Es cierto que es posible establecer algunos paralelismos. Por ejemplo, el porco Dio o la porca Madonna italianos; el calic! o el sacremen! de los quebequenses, o con el nag-n-eddin musulmán (algo así como maldita sea la religión). Pero resulta incontestable que la magnitud y el enraizamiento de la actitud blasfema en España sobrepasa con mucho cualquier posibilidad comparativa. Dicho de otro modo: la blasfemia es componente no periférico de dos estructuras esenciales en la cultura, como son la religión y la lengua. El lenguaje parece requerir naturalmente de la expresión blasfema y ésta es parte consustancial de la personalidad religiosa de lo que se ha dado en

llamar el pueblo español, es decir, de su forma particular de entender y experimentar la relación con lo sagrado.

NOTAS

- 1.- C. Geertz, "La religion comme système culturel", en R.E. Bradbury, ed., Essais d'anthropologie religieuse, Paris, Gallimard, 1972, pp. 28-29.
- 2.- El resultado de este trabajo apareció publicado: M. Delgado Ruiz, "Estella: Notas sobre el poder y la fiesta", Cuadernos de Etnología y Etnografía Navarra, 48 (Julio- Diciembre, 1986).
- 3.- Cit. en F. Beruete, Estella. Historia, arte folklore, Estella, Ayuntamiento de Estella, 1970, p. 11.
- 4.- Cf. F. Salinas, "Consideración penal de la blasfemia a través de la legislación aplicable en Navarra", Príncipe de Viana, LXX-LXXI (1958), pp. 123-124.
- 5.- Cf. "Catalunya del Bon Mot i del Mal Mot alça els ulls a la Verge del Miracle" C.A.B., octubre, 1934.
- 6.- C. Salicrú, "La represión legal de la blasfemia", en El desnudo de arte, Barcelona, La Hormiga de Oro, pp. 103-104.

- 7.- J. González, "Unas ordenanzas contra la blasfemia", Correo Erudito, III (1943), p. 9.
- 8.- En Dios y los españoles, Barcelona, Planeta, 1981, p. 58.
- 9.- ¿Pentápolis?. Estudios sobre algunas fases de la inmoralidad social contemporánea, sus causas y remedios, Barcelona, Eugenio Subirana, 1929, p. 187.
- 10.- ibidem, p. 185.
- 11.- La blasfemia, Gerona, Imprenta Tomás Carreras, 1887, p. VIII
- 12.- ibidem, p. 11
- 13.- F. Salinas Quijado, op. cit., p. 132.
- 14.- Cf. F. Nicolay, Histoire des croyances. Superstitions, moeurs, usages et coutumes, París, Victor Retaux, 1915.
- 15.- C. Salicrú "La represión legal...", p. 128
- 16.- ¿Pentápolis?, p. 103.
- 17.- El Catolicismo español, Barcelona, Planeta, 1984, p. 85.
17. (bis)- M.J. Piquer i Jover, La confraria dels juraments al cenobi de Vallbona, Lleida, Càtedra de Cultura Catalana Samuel Gili i Gaya, 1976.
- 18.- "Ordinacions contra la blasfèmia i el joc", Homenatge a Antoni Rubió i Lluch, Barcelona, 1936, p. 415.
- 19.- Cit. R. Sarabia, Experiencias misionales, Madrid, El Perpétuo Socorro, 1959, p. 172.
- 20.- Aquella España Católica, Salamanca, Sígueme, 1975. p. 100.
- 21.- Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español, Madrid, Tecnos, 1978, p. 45.
- 22.- La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva. Madrid, CSIC, 1968, p. 226.
- 23.- "La represión legal...", p. 226.
- 24.- Op.cit., p. 123.
- 25.- R. Jakobson, "Lingüística y poética", en Ensayos de lingüística general, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p. 347.
- 26.- R. Otto, Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 414.

- 27.- M. Harris, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 414.
- 28.- R. Fortuna, Manus Religion, Lincoln, University of Nebraska, 1965.

