

FI00324

BLAS INFANTE

Factory de Ideas



El andalucismo hoy

Comunicaciones del XVII Congreso
de Andalucismo Histórico

Manuel Hijano del Río (coordinador)

El andalucismo hoy

Comunicaciones del XVII Congreso
de Andalucismo Histórico

Manuel Hijano del Río (coordinador)

El andalucismo hoy

Comunicaciones del XVII Congreso
de Andalucismo Histórico

Manuel Hijano del Río (coordinador)
Universidad de Málaga
Fundación Blas Infante

Edita:

Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces
Consejería de la Presidencia, Interior, Diálogo Social y Simplificación Administrativa
Junta de Andalucía

© De los textos: los autores, 2024

© De la edición:

Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces

Avda. Blas Infante s/n — Coria del Río. 41100 Sevilla

Tel.: 955 055 210

Fax: 955 055 211

www.centrodeestudiosandaluces.es

Primera edición, julio de 2024

ISBN: 978-84-10064-09-6

ISSN: 3020-8904

DL: SE 1552-2024

DOI: <https://doi.org/10.54790/factoria.202403>

PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN.....	11
BLAS INFANTE Y EL ANDALUCISMO HISTÓRICO. NUEVAS APORTACIONES	15
LA MUJER ANDALUCISTA DEL CAMBIO LUISA GARZÓN CASAS EN LA PRENSA DE LA II REPÚBLICA ESPAÑOLA.....	17
1. Andalucismo en clave de mujer	18
2. Luisa Garzón Casas.....	22
3. Conclusión	34
4. Referencias bibliográficas	35
...Y LA HUMANIDAD. BLAS INFANTE Y EL ESPERANTO	37
1. Introducción.....	37
2. Aprendizaje o curiosidad por el esperanto en Blas Infante	41
3. Cuando aprende el idioma universal y en qué ambiente	43
4. Conclusión	47
5. Referencias bibliográficas	48
BLAS INFANTE, KARL MARX Y LA DIALÉCTICA DEL FETICHISMO DE LAS CREENCIAS EN EL SUR	51
1. A modo de introducción	51
2. Las creencias que son creencias	53
3. El fetichismo de las creencias en el sur. El capitalismo como religión	56
4. La dialéctica de lo que pueden ser unas aspiraciones a conclusiones	59
5. Bibliografía	63
LOS CONGRESOS SOBRE EL ANDALUCISMO HISTÓRICO DE LA FUNDACIÓN BLAS INFANTE.....	65
1. Introducción.....	65
2. Resultados	68
3. Conclusiones.....	71
4. Referencias bibliográficas	74
5. Anexo	76

ESTUDIOS SOBRE CULTURA ANDALUZA. HISTORIA, PATRIMONIO, ENSEÑANZA E IDENTIDAD ETNOLINGÜÍSTICA.....	85
--	-----------

VIVIR Y SENTIR EL PATRIMONIO CULTURAL DE CARMONA	87
Bibliografía.....	94

ANDALUCÍA EN LA DOCENCIA UNIVERSITARIA: ¿UN ASUNTO A CONSIDERAR?	95
1. Introducción.....	95
2. Desde una experiencia en 1997: la estructura social de Andalucía como disciplina en la Escuela Universitaria de Trabajo Social	96
3. Hasta una propuesta en 2022: incluir Andalucía en la docencia universitaria obligatoria	102
4. Notas bibliográficas	104

LA IDENTIDAD ETNOLINGÜÍSTICA ANDALUZA: PROCESO, ESTIGMA E IMPLANTACIÓN	107
Referencias bibliográficas.....	119

LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS COMO PRACTICA SOCIAL GENOCIDA	125
1. Sobre «la expulsión» de «los moriscos».....	125
2. Contextualización: 1502-1609 el siglo de la miseria y de la muerte.....	127
3. Método	128
4. Conclusiones.....	147
5. Referencias bibliográficas	148

Prólogo

Es un honor y un placer para nosotros presentar este volumen, resultado, una vez más, del esfuerzo conjunto del Centro de Estudios Andaluces y la Fundación Blas Infante. En esta obra se recopilan ocho valiosos trabajos que arrojan luz sobre aspectos esenciales de la historia y la identidad andaluza, así como sobre la figura de Blas Infante, un destacado defensor de nuestra tierra y su cultura. Todos ellos fueron presentados en el marco de la XVII edición del Congreso de Andalicismo Histórico celebrado en Andújar el otoño de 2022.

El Centro de Estudios Andaluces, como organismo público de investigación dependiente de la Consejería de Presidencia, Interior, Diálogo Social y Simplificación Administrativa de la Junta de Andalucía, tiene como misión principal el estudio y la difusión de los temas relacionados con la realidad y la historia de Andalucía. A través de su labor investigadora y divulgativa, contribuye al enriquecimiento de nuestro conocimiento sobre esta tierra única y su legado cultural.

La Fundación Blas Infante, por su parte, se dedica a preservar y promover el legado del ilustre andalucista Blas Infante, considerado el «Padre de la Patria Andaluza». Creada hace cuarenta años, su compromiso es mantener viva la memoria de este destacado personaje y sus ideales de autonomía, igualdad y justicia para Andalucía.

Los trabajos que se presentan en esta obra están divididos en dos partes. El primero se enfoca en el andalucismo histórico y la vida de Blas Infante, mientras que el segundo aborda cuestiones relacionadas con la cultura andaluza. Cada uno de estos estudios aporta una perspectiva única que enriquece nuestro entendimiento sobre y desde Andalucía.

A través de este libro pretendemos seguir profundizando en el conocimiento del pasado y presente de nuestra tierra. Al mismo tiempo, queremos mantener viva la memoria de Blas Infante y su legado para que siga inspirando a generaciones de andaluces y andaluzas en la búsqueda de un futuro mejor para todos nosotros.

Agradecemos a los autores de estos trabajos su dedicación, así como a todas las personas e instituciones que han contribuido a la realización de esta publicación. Es nuestro deseo que este libro sea una fuente de inspiración y conocimiento para todos aquellos interesados en la historia y la cultura de Andalucía.

Andrés Tristán Pertíñez Blasco

Director gerente de la Fundación Centro de Estudios Andaluces

Javier Delmás Infante

Vicepresidente de la Fundación Blas Infante

Introducción

Manuel Hijano del Río
Universidad de Málaga
Fundación Blas Infante

En el momento en que se estaban defendiendo las comunicaciones presentadas al XVII Congreso sobre el andalucismo histórico en la ciudad de Andújar, entre los días 30 de septiembre y 2 de octubre de 2022, muchos de los asistentes ya coincidíamos en la necesidad de que estos trabajos formaran parte de una publicación adjunta a los textos de las ponencias y mesas redondas.

Finalmente, esta publicación ve la luz, fruto de la decisión adoptada en el seno del Consejo de Patronato de la Fundación Blas Infante y con el apoyo de la Fundación Pública Centro de Estudios Andaluces de la Consejería de Presidencia, Interior, Diálogo Social y Simplificación Administrativa de la Junta de Andalucía. Como resultado de esa labor colaborativa, se han seleccionado ocho estudios considerados como muy relevantes para conocer no solo la figura de Blas Infante, sino también el andalucismo histórico y, en general, la Cultura Andaluza.

Estos ocho trabajos se agrupan en dos bloques: el primero tiene como eje vertebrador el estudio del andalucismo histórico y de la vida y obra Blas Infante, mientras que el segundo está centrado en aspectos concretos de la Cultura Andaluza.

Las páginas del primer apartado están dedicadas a mostrar cuatro cuestiones inéditas de la trayectoria de la historia del andalucismo que suponen profundizar más en el conocimiento de un ámbito de nuestro pasado muy significativo. En concreto, Eva Cataño estudia la presencia de la mujer en el andalucismo y, además, la trayectoria de una andalucista, hasta el momento, solo conocida por aparecer en algún que otro manifiesto: Luisa Garzón. A continuación, Juan de Dios Montoto de Sarriá y José María Rodríguez Hernández plantean la cuestión acerca del conocimiento de Blas Infante sobre el esperanto. Tras una búsqueda rigurosa y exhaustiva de bibliografía y referencias de fuentes primarias, descubren cómo Infante estaba rodeado de esperantistas y, a la vez, sus ideas son acordes con los valores del esperanto. En el tercer punto, José Manuel López Alcaraz estudia las relaciones no directas, dialécticas entre Marx e Infante, concluyendo que siendo la Andalucía de hoy un espacio «propio de situaciones de dominio colonial, (propone) la pertinencia total de pensadores fundamentales como Blas Infante y Karl Marx para construir el modo de construir». El cuarto capítulo aborda la trayectoria de los treinta primeros años de Congresos sobre el Andalucismo Histórico. Continuando la investigación iniciada en 2021, se llega a concretar una definición de unos eventos que, hasta ahora, no tienen comparación en ningún otro lugar del Estado.

El segundo bloque lo componen cuatro trabajos relativos a la Cultura Andaluza. Los dos primeros versan sobre la importancia de la enseñanza a la hora de defender y difundir los elementos de nuestra identidad en los niveles no universitarios, de Antonio Rodríguez Rueda; mientras que Rosalía Martínez García nos propone una interesante forma de tratar y estudiar Andalucía en las universidades. Esta parte finaliza con otros dos estudios. Uno de Huan Porrah, investigador fehaciente y riguroso del andaluz, como lengua. En esta ocasión nos escribe sobre la identidad etnolingüística andaluza. Es decir, cómo los andaluces y las andaluzas concebimos nuestra forma de expresarnos. El libro finaliza con una última aportación de María José Lera sobre un momento tan oscuro de nuestro pasado es la persecución, «genocidio», según la profesora, de los moriscos.

En definitiva, este libro contiene unos textos que dan contenido, coherencia y sentido a estos Congresos que se celebran cada dos años desde 1983, ininterrumpidamente. Gracias al enorme impulso de la Fundación Blas Infante, se ha conseguido

atesorar un legado científico de gran valor para Andalucía «con el objetivo de profundizar en el conocimiento de la Andalucía contemporánea y activar la memoria de los ideales de Blas Infante». Seguimos.

Málaga, 1 de octubre de 2023

Blas Infante y el andalucismo histórico

Nuevas aportaciones

La mujer andalucista del cambio. Luisa Garzón Casas en la prensa de la II República española

Eva Cataño-García

Investigadora Fundación Centro de Estudios Andaluces
Profesora en la Universidad Nacional de Educación a Distancia-Sevilla

La Segunda República española será recordada por haber sido testigo del logro del sufragio femenino, otorgando a las mujeres el derecho a votar y ser elegidas para desempeñar cargos públicos. Este período republicano sentó las bases para la construcción de nuevas identidades de género y, sobre todo, para el avance legislativo en los derechos de ciudadanía (Aguado Higón, 2021 & 2005:109). Representó un punto de inflexión en cuanto a la participación de las mujeres en la esfera pública y en la construcción de la ciudadanía. Algunas de las principales novedades que la República introdujo para las mujeres incluyen la equiparación con los hombres en el Código Civil, la declaración de mayoría de edad para ambos sexos a los 23 años, la legalización del divorcio, la promoción de la educación co-educativa y la abolición de la prostitución reglamentada (Espigado Tocino, 2006).

En los últimos tiempos, el enfoque de género dentro del republicanismo ha adquirido una relevancia destacada (Ramos Palomo, 2015: 212). La prensa durante los años de la Segunda República nos revela una gran cantidad de nombres asociados en las noticias a la figura de Blas Infante que nos permite descubrir más de 300

nombres involucrados en la esfera pública, expresando opiniones y estableciendo vínculos con el movimiento andalucista (Cataño García, 2023). Sin embargo, en este periodo, hay un nombre que ha sido olvidado a pesar de su estrecho compromiso con la causa andalucista: Luisa Garzón Casas, quién colaboró con Blas Infante Pérez, considerado el Padre de la Patria Andaluza, en el despertar de la conciencia andaluza.

El rol de la mujer andalucista en los años 30 y en concreto, la valiosa aportación de Luisa Garzón Casas, van a ser objeto de atención en los epígrafes que siguen. Esta joven andalucista participó activamente en los significativos hitos de la conquista autonómica y en la difusión del programa sociopolítico para Andalucía del grupo andalucista. Queda evidenciado que este movimiento en particular se ocupó de la mejora de la condición femenina como una cuestión clave en la modernización y mejora de Andalucía.

La prensa de la segunda República arroja una fugaz estela de noticias que alumbró los pasos de la mujer andalucista del cambio, y nos permiten entender el sentido e identificar algunas de las acciones que llevaron a cabo para reconocer e impulsar la participación de la mujer en el movimiento andalucista de la época.

1. Andalucismo en clave de mujer

1.1. La libertad de la mujer en el programa político andalucista

La mirada de género dirigida a la Segunda República nos obliga a visibilizar y analizar las actividades andalucistas que representaron un significado especial para las mujeres. Aunque es obligado destacar el que es sin duda el precedente más importante en el reconocimiento de los derechos civiles y sociales de la mujer; se trata del proyecto de Constitución Federal de Antequera de 1883, que es uno de los mayores avances en términos de igualdad expresado en términos contundentes (Sánchez Sánchez, 2022; Pérez Trujillano, 2013): «Art. 14.º Se reconoce la independencia civil y social de la mujer. Toda subordinación que para ella establezcan las leyes, queda derogada desde la mayoría de edad».

Con la llegada de la República en junio de 1931, Blas Infante procura generar opinión y proyectar a la mujer a la consecución del ideal para Andalucía. En su Candidatura Republicana Revolucionaria Federalista Andaluza para diputados a Cortes por Sevilla, la libertad de la mujer ocupa un papel protagonista en su programa

político. Una vez difundida la creación de esta nueva candidatura e iniciada la campaña electoral, se publica en prensa el 25 de junio de 1931 su programa sintetizado en 17 puntos, formando parte de este la «16.º Libertad civil de la mujer y de constitución familiar y divorcio vincular»¹. Días más tarde, el 27 de junio de 1931, el propio Infante explicaría en el multitudinario mitin celebrado en el salón Imperial de Sevilla junto a otros oradores de la Candidatura Republicana Revolucionaria el concepto de libertad familiar: «Familia. El alma del matrimonio es el afecto; en cuanto se rompe, sólo quedan dos cuerpos en compañía. En nombre mejor raza, proclamamos la libertad de la familia. Pedimos el divorcio»².

Esta reivindicación sobre el derecho al divorcio, tal como analiza la investigadora Pura Sánchez (2022), es fundamental, pues si el engranaje entre la vida pública y la privada falla repercute especialmente en contra de la mujer.

1.2. El papel transformador de la mujer en la Historia de Andalucía

La historia de Andalucía es el pilar en el que se cimienta el pensamiento de Blas Infante para explicar las entrañas del liberalismo andaluz «un pueblo de vocación cultural, solera, por sus creaciones culturales del espíritu original de España»³. Una de las primeras acciones que Blas Infante llevó a cabo en el recién instaurado periodo republicano que lo demuestran, fue la organización e impartición del ciclo «Semana de Andalucía» de cinco conferencias en el mes de mayo de 1931 con la finalidad de mostrar su visión de cómo debe Andalucía presentarse en la España Federal, y los rasgos identitarios que justifican la singularidad de la tradición, cultura, e historia de Andalucía .

Se trata de una batalla personal contra el olvido y en pro de popularizar los momentos históricos en que Andalucía destaca por su esplendor, para contribuir a la redefinición de la Historia de Andalucía⁴.

Son numerosos los artículos que, en las referencias al contenido de los discursos de Blas Infante en la prensa, testimonian de manera expresa el papel activo de

1 «El programa de los republicanos revolucionaros», *El Liberal* (Sevilla), 25-6-1931.

2 «El mitin de los republicanos revolucionaros», *ABC* (Sevilla), 28-6-1931.

3 «¿Qué opina usted del Estatuto Catalán? ¿Y del Andaluz?», *El Noticiero Sevillano* (Sevilla), 10-5-1932. p 2.

4 «La Semana de Andalucía», *El Liberal* (Sevilla), 10 y 12-5-1931, p. 1; «La Semana de Andalucía», *El Noticiero Sevillano* (Sevilla), 12-5-1931, p. 3.

la mujer en la causa andalucista. Un ejemplo viene dado cuando se hace eco, en mayo de 1932, de la conferencia impartida en Sevilla por Blas Infante en el Centro Republicano Autónomo sobre el tema Andalucía y Cataluña. Los rotativos sevillanos de *El Liberal*, *El Noticiero Sevillano* y la edición de Sevilla del *ABC*, así como la revista andalucista *Vida Marroquí* reproducen las palabras de aliento que Blas Infante dedicó en su conferencia de mayo de 1932 al público femenino que le escuchaba, para que se interesaran por las luchas del espíritu⁵.

El Sr. Infante, como antecedentes de conocimiento necesario, después de hacer una excitación a las mujeres asistentes al acto, para que animen las luchas por el espíritu, citando el ejemplo de la última reina de Sevilla, Itimad, expone el principio de las naciones, criterio europeo para discernir a los pueblos la autarquía⁶.

También rescatamos en este sentido, gracias al madrileño diario *La Tierra* en noviembre de 1932, la conferencia impartida por Blas Infante en el domicilio de la Izquierda Radical Socialista. En la crónica se destaca el recuerdo que hace Blas Infante de la figura de Itimad, Reina de Sevilla, esposa del Rey Poeta Al Motamid y poeta a su vez, protectora y mecenas de los artistas de su época, como un importante referente que utilizaba con dos objetivos.

El primero, como ejemplo para las mujeres del momento, de una de las andaluzas que contribuyó a la edificación de la magnífica cultura y civilización árabe en Andalucía:

El Sr. Infante dedicó sus primeras palabras al público femenino que le escuchaba. Aludió al incremento que tuvo la cultura árabe en Andalucía por la sola exaltación de las mujeres de aquella época, que ayudaron a los hombres a estructurar aquella magnífica civilización, hundida después por el sectarismo y los intereses religiosos⁷.

5 «Una conferencia de Blas Infante», *ABC* (Sevilla), 10-5-1932, p. 24; «Conferencia de don Blas Infante», *El Liberal* (Sevilla), 10-5-1932; «Conferencia de don Blas Infante», *El Noticiero Sevillano*, 10-5-1932, p. 4.

6 «Andalucía y Cataluña», *Vida Marroquí* (Melilla), 22-5-1932, p. 5.

7 «Una conferencia de Blas Infante», *La Tierra* (Madrid), 26-11-1932.

Y el segundo objetivo, para alentar la participación de las mujeres andaluzas en la causa andalucista. Se trata de un reconocimiento y un llamamiento en los años 30 de la aportación de la mujer a la política y a la sociedad en general.

Es preciso interesar a las mujeres en la redención de Andalucía, para España. Hasta que ellas no lleguen a poner sus anhelos maternales al servicio de Andalucía renaciente, no contarán los hombres con una suprema animación para sus fervores bélicos. Preocupados con esta idea, que tan acertadamente vienen realizando nuestros hermanos de América, hemos recabado la adquisición de un número respetable de ejemplares del libro de Blas Infante, «Al Motamid - Último Rey de Sevilla», el cual contiene en la figura de Itimad una ejemplaridad que ofrecer a las mujeres de nuestra tierra. Libro de adolescente, según el autor nos dice, pudiera servir, por su ingenuidad para afirmar el insuperable espíritu de las mujeres de Andalucía libre; en las pertenecientes a esta generación⁸.

El hecho de pedir a las mujeres que se animen a luchar por el espíritu de Andalucía y causa andalucista de manera repetida en diferentes conferencias, teniendo como referencia la figura de Itimad, reconocida en la historia de Andalucía por su fuerza e influencia, lo convierte en una estrategia intencionada y no casual del grupo andalucista.

1.3. Empoderamiento y emancipación femenina

El Centro de Estudios Andaluces, situado en el Alcázar de Sevilla, fue el foro elegido por Blas Infante para disertar sobre la Historia de Andalucía, impartir clases de árabe y llevar sus descubrimientos arqueológicos. Allí Blas Infante encontró la plataforma cultural idónea para impartir clases de idioma y literatura árabe, además de impulsar cursillos de arte árabe y mudéjar. La prensa destaca la presencia mayoritaria de la mujer en las clases de árabe, impartidas dos días a la semana, teniendo por profesores a Blas Infante y Ab-el-Kader⁹.

Además, otra vía utilizada para promover la conciencia andalucista en la mujer a través de la formación fue incentivar la lectura de obras señeras en el sentir

8 «Andalucía en América», *Vida Marroquí* (Melilla), 22-5-1932, p. 5.

9 «Instituto de Estudios y Trabajos Andaluces», *El Noticiero Sevillano* (Sevilla), 5-5-1932, p. 6; «Centro de Estudios Andaluces», *El Noticiero Sevillano* (Sevilla), 28-5-1932, p. 6; «Centro de Estudios Andaluces», *El Correo de Andalucía* (Sevilla), 29-5-1932, p. 5.

andalucista. Concretamente, se repartieron gratuitamente ejemplares del libro de Blas Infante, *Al Motamid - Último Rey de Sevilla* entre las mujeres que lo solicitaran. El objetivo preciso era interesar a las mujeres andaluzas de esa generación en la redención de una Andalucía libre para España utilizando la figura de Itimad como ejemplo:

«Andalucía libre», que no repara en sacrificios, está dispuesta a donar una ejemplar de dicho libro a toda mujer: andaluza que lo solicite de dicha administración o de la *VIDA MARROQUÍ*. Basta para obtenerlo con que se dirijan a nuestro administrador, solicitándolo¹⁰.

2. Luisa Garzón Casas

2.1. Una joven andalucista, militante y feminista

Escasos son los datos que conocemos de Luisa Garzón Casas. El pasado vive en los documentos y en las hemerotecas que dejan pequeñas huellas; gracias a ello sabemos que nació en 1915. Desde muy temprana edad fue una andaluza comprometida con la difusión de la historia de Andalucía junto a Blas Infante y a otros correligionarios andalucistas.

Luisa Garzón bebió desde la cuna las ideas andalucistas. Su padre fue el pintor Juan Alonso Garzón, buen amigo de Blas Infante —pintó el fresco conocido como «comedor de los frescos o de los moros» en la Casa de Blas Infante, Villa Alegría, en Coria del Río (Sevilla)—. Su padre, Juan Alonso fue uno de los andalucistas señeros de la Junta Liberalista de Andalucía durante el periodo republicano.

El primer acto público en el que descubrimos a esta andalucista se celebró en el municipio sevillano de Utrera y fue organizado por el partido Izquierda Radical Socialista en el local de Los Amigos del Arte. Con 17 años, Luisa Garzón presidió el evento, aunque la noticia publicada en *El Noticiero Sevillano* en diciembre de 1932, la presenta como una señorita bella y simpática. Luisa Garzón estaba acompañada de la plana mayor andalucista del momento, junto a José Flores, secretario local del partido de la Izquierda Radical Socialista en Sevilla; de los miembros de la Jun-

10 «Andalucía en América», *Vida Marroquí* (Melilla), 29-5-1932.

ta Liberalista, Antonio Collado, José María Rufino y su padre, Juan Alonso Garzón; y del conferenciante en cuestión, que era Blas Infante Pérez.

Acto seguido ocupa la tribuna el señor Infante, quien, de manera pausada y elocuente, hace un maravilloso discurso para dar a conocer en todos sus aspectos la historia del pueblo andaluz, desde sus primitivos tiempos hasta nuestros días, haciendo resaltar con anécdotas instructivas la gran cultura que poseyó este pueblo, transmitiendo su originalidad a otros pueblos del Universo, dónde todavía el concepto que tienen de España es fundamentado en los rasgos característicos, étnicos y psicológicos de Andalucía¹¹.

En enero de 1933, *El Noticiero Sevillano* informó de la velada de carácter político cultural organizada por la Agrupación de Izquierda Radical Socialista en Los Palacios. Se trata de una nueva evidencia de la mujer andalucista en el desempeño de cargos públicos como es el caso de Luisa Garzón Casas, que presidió la mesa en representación de la Agrupación Femenina de Sevilla en este acto. Se celebró el 28 de diciembre de 1932 contando con numerosas instituciones oficiales, políticas y obreras invitadas, y tuvo como conferenciante al ilustre abogado de Sevilla don Blas Infante Pérez, quien hizo una elocuente disertación sobre el sugestivo tema «Significación de Andalucía en la República española». El periodista José Valle Maestre escribe la crónica de esta conferencia informando del contenido de las palabras de Blas Infante estructurado en tres partes. Primero, contextualiza la charla hablando del estudio evolutivo de la historia andaluza como cuna de la sabiduría milenaria del mundo. Después, critica la fracasada labor del actual Gobierno de la República por ser acomodada y continuista. Y, para terminar, enaltece el programa de la causa de la Izquierda Radical Socialista por ser estos los únicos que no han traicionado el ideal que preconizaban antes del triunfo de la República¹².

La edición andaluza de *ABC* publica el 4 de enero de 1933 el nombramiento de Luisa Garzón como vocal del comité local en la Asamblea General de la Izquierda Radical Socialista en Sevilla junto a los nombres de José Quesada Romero, Manuel

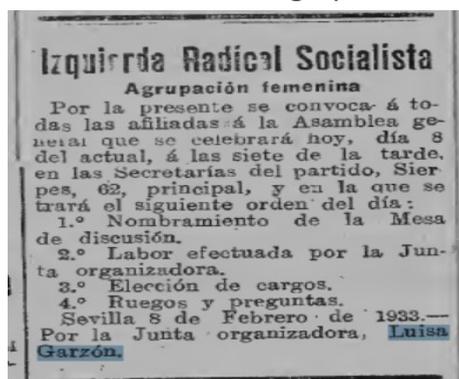
11 «Una conferencia de Blas Infante en Utrera», *El Noticiero Sevillano* (Sevilla), 18-12-1932, p. 6.

12 «Los Palacios», *El Noticiero Sevillano* (Sevilla), 3-1-1933.

Soriano Martín, Francisco Burguete, Antonio Collado Martín y Mariano Sedano Zumeta¹³.

Tan solo un mes después, Luisa Garzón convoca a todas las mujeres afiliadas a una Asamblea general el 8 de febrero en las Secretarías del Partido de la Izquierda Radical Socialista ubicado en la calle Sierpes, número 62¹⁴.

Convocatoria Asamblea General de la Agrupación Femenina IRS



Fuente: Hemeroteca Municipal de Sevilla. Nodo Digital.

Este mismo mes de enero de 1933 tiene lugar la icónica Asamblea Regional de Córdoba, sin embargo, no hemos encontrado rastro en la prensa que documente la participación de Luisa Garzón.

Blas Infante continuó difundiendo el ideal andaluz a través de conferencias culturales. Así, en el municipio sevillano de Guillena, con motivo de la reciente creación del Centro Andalucista Republicano en aquella localidad a primeros de marzo de 1933, disertó sobre la historia de Andalucía «para deducir enormes ventajas que reportará a nuestra región el reconocimiento de su personalidad y su completa liberación». Fue presentado por el presidente del Centro Andalucista Republicano de Guillena, Manuel Puntas, y acompañado de Luisa Garzón, secretaria de la Junta Liberalista Andaluza¹⁵.

13 «Asamblea de la izquierda radical socialista», *ABC* (Sevilla), 3-1-1933, p. 17.

14 «Izquierda Radical Socialista. Agrupación femenina», *El Liberal* (Sevilla), 8-2-1933, p. 6.

15 «Una conferencia. Guillena», *El Liberal* (Sevilla), 3-3-1933, p. 2.

Tras la celebración de la Asamblea de enero de 1933 se crea un nuevo organismo de lucha política que se nutre de los grupos andalucistas y centra su acción en el municipio. Se trata de la Federación Autónoma de Municipios Andaluces (FADMA) y estuvo ideado por Antonio Chacón Ferral y aceptado y dirigido por Blas Infante. La FADMA era el medio de actividad y desarrollo de los proyectos elaborados en la Asamblea de Córdoba. El propio Antonio Chacón expresa que este organismo está llamado a dar juego en los asuntos del sur peninsular contando con la república española como denominador común en unos anhelos patrióticos expresados y sentidos en andaluz. La FADMA no es un partido político ni nacional ni regional, su misión es propiciar la «libérrima voluntad de los municipios federados de sus comarcas».

Los quince firmantes del manifiesto de la FADMA en agosto 1933 fueron andalucistas militantes en diferentes campos ideológicos. Luisa Garzón fue la única mujer de esta lista y queda reflejada su afiliación en el Grupo feminista liberalista (Hijano del Río y Ruiz Romero, 1995)¹⁶:

Firmantes Manifiesto FADMA

Firmantes	Afiliación
Antonio Chacón Ferral	Liberalista de Andalucía
Blas Infante	Liberalista de Andalucía
Hermenegildo Casas	Socialista
Juan Álvarez Ossorio	Liberalista de Andalucía
Manuel Jiménez Tirado	Socialista
José Caballero	
F. de la Bandera	Liberalista de Andalucía
Manuel Pérez Jofre	Acción Republicana
Antonio Llopis	Liberalista de Andalucía
Alfonso Lasso de la Vega	Radical
José María Rufino	Liberalista
Rafael Ochoa Vila	Radical
Luisa Garzón	Grupo feminista liberalista
Emilio Lemos Ortega	Georgista
Enrique Salgado	Liberalista de Andalucía

Fuente: *Vida Marroquí*.

16 «Manifiesto de la Federación Autonomista de Municipios Andaluces», *ABC* (Sevilla), 3-8-1933, p. 24; «FADMA», *Vida Marroquí* (Melilla), 13-8-1933, p. 5.

Luisa Garzón llevó a cabo una campaña continua de exaltación del espíritu andaluz y difusión de su cultura. Así lo contó el diario *El Liberal*, el 14 de octubre de 1933, al informar del acto de propaganda presidido por Blas Infante que se celebró en el sevillano salón Benavente (Pasaje de Andreu, 2) y en el que participó como oradora y representante de la Agrupación femenina, junto a Cristóbal Romero Domínguez y Enrique Romero Santibáñez de la Juventud Andaluza; Juan Álvarez Ossorio por la Juventud liberalista¹⁷.

A finales de noviembre de 1933 Luisa Garzón se reunió con elementos de distintas ideologías del bloque de Juventudes de Izquierdas en el local del Partido Autonomista Andaluz. Tenían como denominador común la necesidad imperiosa de apoyar y defender la idea autonomista andaluza como medio de alcanzar el progreso de la política para Andalucía. Con este objetivo, se acordó formar una Comisión encargada de redactar el reglamento, la propaganda y difusión de las ideas andalucistas para hacer una propaganda extensa en favor del Estatuto Andaluz. Precisamente, con el fin de expresar los ideales sentidos por estas Juventudes, se acordó celebrar un ciclo de charlas sobre temas de Andalucía impartidas por jóvenes andalucistas los jueves de cada semana en la calle Jimios número 27 en Sevilla¹⁸. La primera conferencia del ciclo se celebró el jueves 23 de noviembre de 1933 y corrió a cargo de Juan Álvarez Ossorio sobre «Andalucía expresada por su juventud». El orador fue presentado por el presidente de la Juventud Republicana Autonomista Andaluza, Rafael Benítez Alcalá¹⁹. La segunda conferencia fue impartida el jueves 30 de noviembre por el andalucista Enrique Romero Santibáñez que desarrolló el tema «¿Qué son las misiones pedagógicas andaluzas?». El acto estuvo presidido por Juan Álvarez Ossorio y contó con las intervenciones de Blas Infante y Ricardo Majó Puig —presidente de la Juventud del Partido Republicano Autonomista Andaluz—. En diciembre de 1933 la revista *Vida Marroquí* se hacía eco de la conferencia a cargo de la ferviente andalucista Luisa Garzón que versaría sobre el tema de «La mujer andaluza». Se trataba de la tercera conferencia organizada en el seno de la Juventud Republicana Autonomista Andaluza. Luisa Garzón, con documentadas y

17 «Acto andalucista», *El Liberal* (Sevilla), 14-10-1933, p. 6.

18 «Sobre la constitución de la Juventud Republicana Autonomista Andaluza», *El Liberal* (Sevilla), 21-11-1933, p. 6.

19 «Juventud Republicana Autonomista Andaluza», *El Liberal* (Sevilla), 22-11-1933, p. 3; «Primera conferencia de la serie organizada por la Juventud Republicana Autonomista Andaluza», *El Liberal* (Sevilla), 24-11-1933, p. 2.

precisas palabras expresaba en su conferencia el sentir autonomista de la mujer andaluza²⁰.

Las elecciones de noviembre de 1933 supusieron un punto de inflexión en la vida política de la II República, así reconocido por los historiadores. Desde las elecciones de abril de 1931 hasta estas, se sucedieron seis gobiernos. Los problemas estructurales y coyunturales, sobre todo a partir de los sucesos de Casas Viejas de enero de 1933, y las crisis del Gobierno culminaron con la convocatoria de elecciones generales el 19 de noviembre de 1933 y la disolución de las Cortes.

Durante las dos primeras semanas de noviembre de 1933, la prensa se ocupó de informar sobre las diferentes candidaturas y programas electorales de cara a las elecciones que se celebraron el domingo 19. Por ejemplo, los diarios *Ahora*, *Heraldo de Madrid* y el *ABC* de Sevilla anunciaron el día 2 de noviembre la participación de Blas Infante por la provincia de Sevilla en el denominado Bloque de Juventudes de Izquierda junto a reputados políticos. Esta candidatura se postuló como una alternativa política, en un ejercicio de acoplamiento de fuerzas, para denunciar la labor pernicioso para la República que iban desarrollando los distintos partidos políticos.

El Bloque de Juventudes de Izquierda, a través de estas noticias, presentó a la opinión pública su propia candidatura, una coalición de los partidos de izquierda republicana, aunque advirtió que no todos los candidatos que en ella figuraron habían sido consultados o incluso que alguno no dio su conformidad.

Días más tarde, Justo Feria y Manuel Pérez Jofre solicitaron a través de cartas publicadas en *El Liberal* dirigidas al Bloque de Juventudes de Izquierda, su exclusión de la lista de candidatos por considerar improcedente figurar al mismo tiempo en la lista de sus respectivos partidos como candidatos²¹. En un caso contrario, encontramos los telefonemas publicados en *El Liberal*, de Pedro José Cohucelo y Ortega y Gasset, en los que aceptaron la designación en la candidatura²². Además, el Consejo Central del Bloque anunció la inclusión en la candidatura del ministro de Justicia, Botella Asensi y del técnico de la tierra, Pascual Carrión, cerrando con un

20 «Segunda conferencia de la serie organizada por la Juventud Republicana Andaluza», *Vida Marroquí* (Melilla), 17-12-1933, p. 5.

21 «Una Carta», *El Liberal* (Sevilla), 3-11-1933, p. 6; «Una Carta», *El Liberal* (Sevilla), 2-11-1933, p. 4.

22 «Información política. Bloque de Juventudes de Izquierda», *El Liberal* (Sevilla), 2-11-1933, p. 3.

eslogan sobre su ideario que reza: «Por el pueblo, por Andalucía, por España y por la República, así como por su juventud, el bloque de Juventudes sigue en acción»²³.

Esta candidatura destacó por su carácter independiente y trató de buscar más a los hombres que a los partidos:

En ella va encajada la representación genuina de los hombres de izquierda y creemos que, ante el antagonismo de los diversos partidos, que no llegan a acoplar sus fuerzas, con enorme peligro para la República, sólo ella puede marcar fuera del interés sectario de los partidos el único medio de triunfo de las ideas del pueblo²⁴.

Sin embargo, se publica la retirada del Bloque de unos y otros hasta que finalmente, quince días después de su presentación oficial en la prensa, el Bloque de Juventudes de Izquierdas retira su candidatura. Explicó el fracaso de las gestiones a través de una nota en *El Liberal* el 15 de noviembre, en la que aclara que el motivo principal fue no poder mantenerla sin recursos económicos. También en este escrito advierten que algunos nombres, como el de Infante, no figurarán en ninguna otra y aconsejan a sus adeptos la abstención en la contienda electoral próxima:

El Consejo central del Bloque de Juventudes de izquierda ha redactado un escrito dirigido a la opinión informándola del fracaso de las gestiones que ha venido realizando para presentar una candidatura que mereciera la aprobación unánime del pueblo, por figurar en ella los más positivos valores de Andalucía y Extremadura.

Con ella se pretendía anular la influencia de los comités electoreros.

En consecuencia, del fracaso material de estas gestiones que ha dejado, sin embargo, a salvo los nobles propósitos, el bloque ha retirado su candidatura que no podía mantener sin recursos económicos y agradece a cuántos dieron facilidades para sus gestiones la solidaridad que les brindaron.

El bloque advierte a toda la provincia que los señores Guichot, Infante, Cohucelo, Majó, Chacón Ferral y los demás que figuran en la candidatura no figuran en ninguna otra.

23 «El Bloque de Juventudes de Izquierda en Acción», *El Liberal* (Sevilla), 3-11-1933, p. 2.

24 «Las Juventudes de izquierda republicana presentan a la elección una candidatura». *Ahora* (Madrid), 2-11-1933, p. 4; «Un bloque de izquierdas en Sevilla», *El Heraldo de Madrid*, 2-11-1933, p. 13; «Candidatura del Bloque de Juventudes de Izquierda», *ABC* (Sevilla), 4-11-1933, p. 19; «El bloque de Juventudes de izquierda presenta su candidatura oficial», *El Liberal* (Sevilla), 1-11-1933, p. 4.

Termina excitando a las Juventudes que integran el bloque a la Constitución de una juventud andaluza, sin sectarismos, bajo las normas señaladas por el señor Infante y aconsejando la abstención en la contienda próxima²⁵.

El nombre de Luisa Garzón no sonó en la fallida conformación del Bloque de Juventudes de Izquierda allá por noviembre de 1933, pero continuó ligado al bloque autonomista. Luisa Garzón asistió a la reunión del 3 de febrero de 1934 en el domicilio de la calle Jimios junto a Blas Infante y otros representantes de las siguientes entidades: Partido Republicano Autonomista Andaluz, Federación Autonomista de Municipios Andaluces, Juventud Autonomista Andaluza, Junta Liberalista de Andalucía, y socios del Ateneo Andaluz²⁶.

Tras la activación de la lucha por el Estatuto de Andalucía, durante el mes de junio de 1936 liderada por la Junta Liberalista de Andalucía, se fortalece la aceleración pro Estatuto. Este fue el momento decisivo en el que Blas Infante, a través de la Junta Liberalista de Andalucía, pasa a la acción contando con el interés de la prensa para dar cobertura a la misma.

La prensa sevillana, como fueron el caso de *El Liberal*, *La Unión* y la edición andaluza del *ABC*, y también en Granada *La Publicidad*, se hicieron eco de los acuerdos andalucistas tras la reunión celebrada por la Junta Liberalista de Andalucía el domingo 31 de mayo de 1936 en la sede en Sevilla²⁷.

A esta convocatoria asistieron delegaciones de todas las provincias andaluzas y representaciones de municipios autonomistas, así como el pleno de la Junta. Son momentos en los que Blas Infante pidió a los reunidos que actuaran cerca de las individualidades y colectividades andaluzas para animarlos a que se formularan las aclaraciones pertinentes en un plazo de tres meses. Además, se idearon las denominadas «cuadrillas andaluzas» con el objetivo de alcanzar una acción rápida, a iniciativa de Chacón y junto a las aportaciones de Manuel Jiménez Tirado y

25 «El bloque de juventudes de izquierdas explica la retirada de su candidatura», *El Liberal* (Sevilla), 15-11-1933, p. 3.

26 Acta mecanografiada que permanece en el Archivo personal de Juan Álvarez-Ossorio.

27 «Importantes acuerdos de los elementos andalucistas. Del Estatuto Andaluz», *El Liberal* (Sevilla), 1-6-1936, p. 4; «Del Estatuto andaluz», *La Unión* (Sevilla), 3-6-1936, p. 3; «El Estatuto Andaluz. Acuerdos de los elementos andalucistas», *ABC* (Sevilla), 4-6-1936, p. 20; «El Estatuto de Andalucía», *La Publicidad* (Granada), 9-6-1936, p. 7.

Matres, en representación de Cádiz; y con Rafael Ochoa, Álvarez Ossorio y Garzón se pactó la creación de estas cuadrillas en la forma que estaban funcionando en Jerez, Melilla, Málaga y otras poblaciones.

Se convino la creación de una comisión administrativa con amplios poderes para apoyar el Estatuto de Andalucía y es aquí donde resurge con mayor intensidad la presencia de Luisa Garzón.

La comisión administrativa quedó integrada por Blas Infante, Francisco Chico y Ganga, Manuel Jiménez Tirado, Antonio Navas Jiménez, José Llopis Sancho, Juan Álvarez Ossorio, Mariano Rodríguez, José Lara, Joaquín Sivianes de Vega y Luisa Garzón Casas. Además, a esta reunión asistieron delegaciones de todas las provincias andaluzas y representaciones de municipios autonomistas, así como el pleno de la Junta.

La revista de edición gaditana *España y América*, en Jaén el diario *Renovación*, también el Diario de Almería y Crónica Meridional, entre otros, ejemplifican la amplia cobertura que alcanzó la actividad impulsada por la Junta Liberalista de Andalucía en pro del Estatuto de Andalucía. Gracias a ella descubrimos que se repartieron 7.000 folletos del Anteproyecto de Estatuto elaborado por la Asamblea de Córdoba tanto en Andalucía como en Murcia y en Badajoz²⁸.

El 10 de junio de 1936 se reunió la Diputación Provincial de Sevilla para deliberar sobre la solicitud de la Junta Liberalista de Andalucía por carta, para que la Diputación convocara a los Ayuntamientos y Diputaciones andaluzes a la asamblea que habría de celebrarse para la aprobación del anteproyecto de Estatuto andaluz.

Tan sólo un día después, el 11 de junio, el presidente de la Diputación convocó a la Junta Liberalista de Andalucía para tratar este tema, cambiar impresiones y coordinar los trabajos con el fin de lograr la máxima eficacia. Los diarios sevillanos *La Unión*, *El Liberal*, *El Correo de Andalucía* y el *ABC* de Andalucía se hicieron eco de los acuerdos alcanzados²⁹.

28 «El organismo de acción pro Estatuto de Andalucía», *España y América* (Cádiz), 1-6-1936, p. 15; «El organismo de acción pro Estatuto de Andalucía», *El Liberal* (Sevilla), 9-6-1936, p. 3; «El organismo de acción pro Estatuto de Andalucía», *La Publicidad* (Granada), 13-6-1936, p. 2; «El organismo de acción pro Estatuto de Andalucía», *El Renovación* (Jaén), 15-6-1936, p. 4; «El organismo de acción pro Estatuto de Andalucía», *Diario de Almería*, 11-6-1936, p. 3; «Organismo de acción Pro Estatuto de Andalucía», *La Crónica Meridional* (Almería), 11-6-1936, p. 5; «El Estatuto Andaluz», *La Prensa* (Santa Cruz de Tenerife), 12-6-1936, p. 7.

29 «Hacia el Estatuto Andaluz», *La Unión* (Sevilla), 13-6-1936, p. 21; «Hacia el Estatuto Andaluz.

Acta de la reunión celebrada en la Diputación de Sevilla. 11 de junio de 1936



Fuente: Diputación Provincial de Sevilla

Blas Infante lideró esta reunión a quién el señor José Manuel de Puelles de los Santos y de los Santos dedicó efusivos elogios «por su admirable perseverancia con que ha mantenido y mantiene el ideal andalucista» acompañado por un nutrido grupo de liberalistas y simpatizantes. Luisa Garzón participó igualmente comprometida con el objetivo de recuperar los trabajos pro Estatuto de Autonomía para Andalucía.

El Presidente de la Diputación Provincial de Sevilla se mostró de acuerdo con convocar inmediatamente a una Asamblea a las demás diputaciones, ayuntamientos de capitales y diputados de Cortes. En Sevilla se celebró la tan anunciada asamblea pro Estatuto Andaluz en la Diputación Provincial el domingo 5 de julio de 1936.

Una reunión en la Diputación provincial», *ABC* (Sevilla), 13-6-1936, p. 32 y «El Estatuto andaluz», *ABC* (Madrid), 14-6-1936, p. 40; «El Estatuto de Andalucía, en marcha. Una reunión de presidentes de Diputaciones y alcaldes en Sevilla», *El Correo de Andalucía*, 13-6-1936, p. 7.

Las crónicas en los diarios informaron de la ovación con la que el público acogió la propuesta del presidente de la Diputación de ofrecer a Blas Infante el nombramiento de presidente de honor de la Junta regional. Numerosos diarios —*El Liberal*, *La Hoja Oficial de los Lunes*, *La Voz*, *El Luchador*, *ABC*, *Heraldo de Zamora*, *El Diluvio*—, volcaron información profusa en sus hojas a través de extensas crónicas sobre la Asamblea ilustradas con fotografías que testimoniaron la convocatoria, y aclaraciones de lo debatido y convenido en diarios sevillanos, andaluces y de otras regiones³⁰. Uno de los acuerdos fue —tal como Blas Infante planteó— el de consultar plebiscitariamente sobre el lugar de celebración de la Asamblea estatutaria.

Por último, se anunció la celebración de una asamblea definitiva en septiembre, concretamente el último domingo de septiembre, es decir, el 27 de septiembre de 1936, para entregar a las Cortes el proyecto de Estatuto en octubre (justo tras las vacaciones parlamentarias)³¹.

Tras esta asamblea, Blas Infante persiste en actos de propaganda andalucista pro Estatuto de Andalucía ensalzado por las comisiones locales de la Junta Liberalista y con el apoyo de instituciones del gobierno andaluz en Sevilla, en Cádiz y en Huelva, y también se anunció por pueblos extremeños.

Un testimonio gráfico del acto de propaganda pro Estatuto de Andalucía, celebrado en la Academia de Santa Cecilia, son las imágenes publicadas en *El Liberal* y en la portada del *Diario de Cádiz*. En el pie de la fotografía firmada por Gori Dubois —prestigioso fotógrafo— se hizo alusión a la participación en la presidencia de una representación del Consejo de la Mujer Andaluza³².

30 «El Estatuto de Andalucía», *El Liberal* (Sevilla), 6-7-1936, pp. 1 y 3; «La asamblea preparatoria de la Junta pro Estatuto de Andalucía», *La Hoja Oficial de los Lunes* (Sevilla), 6-7-1936, pp. 3-4; *Febus*, «Por el Estatuto de Andalucía», *La Voz* (Madrid), 6-7-1936, p. 12; «En Sevilla se celebró la Asamblea pro Estatuto de Andalucía», *La Voz* (Córdoba), 6-7-1936, p. 10; «El Estatuto Andaluz», *El Luchador* (Alicante), 7-7-1936, p. 2; «Importante Asamblea en Sevilla, pro Estatuto Andaluz», *Heraldo de Zamora*, 6-7-1936; «El Estatuto de Andalucía», *ABC* (Madrid), 7-5-1936, pp. 20-21.

31 El artículo 12 de la Constitución de la República Española de 1931 recoge que para la aprobación del Estatuto de la región autónoma se requieren primero que lo proponga la mayoría de sus Ayuntamientos o aquellos cuyos municipios que comprendan las dos terceras partes del Censo electoral de la región en plebiscito positivo y después que lo aprueben las Cortes.

32 «En la Academia de Santa Cecilia», *El Liberal* (Sevilla), 14-7-1936, p. 2; «En la Academia de Santa Cecilia. Acto de propaganda pro-Estatuto de Andalucía», *Diario de Cádiz* (Cádiz), 14-7-1936, p. 1.

Fotografía de Blas Infante en el acto de propaganda pro-Estatuto



Fuente: Diario de Cádiz, 14-7-1936.

Sin embargo, el Golpe de Estado en España del 18 julio de 1936, desencadenaría la Guerra Civil en España, que condenó al exilio o se llevó por delante la vida de quienes habían soñado con una Andalucía autónoma, en una España libre, democrática y en paz.

No hemos encontrado referencias en la prensa histórica, ni en los boletines oficiales, del franquismo de sentencia condenatoria. Luisa Garzón falleció en Sevilla el 10 de octubre de 1964, a la temprana edad de 49 años. Vivía entonces en la calle Mendoza Ríos, 18.

Esquela Luisa Garzón Casas



Fuente: ABC. 11-10-1964, p. 97.

3. Conclusión

En conclusión, podemos afirmar que durante el periodo de la II República existió un pensamiento igualitario y una relación estrecha con el pensamiento feminista. Este estudio muestra cómo estos conceptos se materializaron en un amplio programa político con múltiples objetivos: considerar a las mujeres como ciudadanas, lograr la participación de las mujeres en la causa andalucista y fomentar la identificación de la mujer con la nueva Andalucía igualitaria.

Durante este periodo, el movimiento andalucista desarrolló propuestas igualitarias y feministas, llevando a cabo acciones colectivas, estrategias de organización y de movilización, y promoviendo la sociabilidad femenina. Este proceso fue posible gracias a la resignificación en términos feministas que ya estaba presente en la cultura andalucista anterior, con conceptos como igualdad, libertad, ciudadanía, laicismo y progreso. Estos avances se produjeron en el contexto de la democratización impulsada por la Constitución de 1931.

Este trabajo se centra en destacar la memoria femenina, pasando de lo individual a lo colectivo, a través del ejemplo de la joven andalucista Luisa Garzón. Ella representa un claro ejemplo de las estrategias discursivas generadas en sus intervenciones públicas, especialmente en relación con la Historia de Andalucía, así como las estrategias de acción y movilización de la juventud andalucista en apoyo del ideal de Blas Infante. Luisa Garzón participó activamente en diversos roles políticos, como vocal del partido de la Izquierda Radical Socialista en Sevilla, líder de la Agrupación Femenina, integrante de la Juventud Republicana Autonomista Andaluza, secretaria de la Junta Liberalista de Andalucía y defensora de la creación e impulsora de la FADMA. Además, formó parte de la comisión administrativa del Estatuto de Autonomía de Andalucía.

El impacto de la digitalización y la ciencia abierta se convierte en un aliado importante para lograr objetivos y colaborar en líneas de interés común en los próximos años. Esto nos permitirá abordar la presencia de las mujeres invisibilizadas y olvidadas en la historiografía española, descartando la creencia de que las mujeres estuvieron apartadas de las luchas políticas y sociales.

4. Referencias bibliográficas

AGUADO HIGÓN, ANA [youtube]. (2021, 15 de octubre): *La República de las mujeres* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=4H8__g437qc

AGUADO HIGÓN, ANA (2005): «Entre lo público y lo privado: sufragio y divorcio en la Segunda República», en *Ayer*, 60, pp. 105-134.

CATAÑO GARCÍA, EVA (2023): *Blas Infante y el despertar de Andalucía en la prensa republicana*. Córdoba: Almuzara.

ESPIGADO TOCINO, GLORIA (2006): «La II República y la guerra civil (1931-1939): luces y sombras en la conquista de los derechos de las españolas» en *Las Andaluzas y La Política. 1931-2006*. Sevilla: Consejería de Cultura, pp. 8-17.

HIJANO DEL RÍO, MANUEL y RUIZ ROMERO, MANUEL (1995): *El ideal andaluz en la segunda república*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

PÉREZ-TRUJILLANO, RUBÉN (2013): *Soberanía en la Andalucía del siglo XIX. Constitución de Antequera y andalucismo histórico*. Sevilla: Atrapasueños.

RAMOS PALOMO, MARÍA DOLORES (mayo de 2015): «Historia de las mujeres y género. Una mirada a la época contemporánea», en *Revista de historiografía*, 22, pp. 211-233. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/REVHISTO/article/view/2652>

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, PURA [youtube]. (2022, 4 de julio): *El Andalucismo histórico y las corrientes feministas* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=acHd-_aAZXU&t=2s

...Y la Humanidad. Blas Infante y el esperanto

Juan de Dios Montoto de Sarriá

Expresidente de la Asociación Andaluza de Esperanto

José María Rodríguez Hernández

Secretario de la Asociación Andaluza de Esperanto

1. Introducción

*Sur neutrala lingva fundamento
Komprenante unu la alian,
La popoloj faros en konsento
Unu grandan rondon familian.*

Esta es una estrofa del himno del movimiento esperantista, escrito por el creador del esperanto Lejzer Zamenhof y cuyo significado, no excesivamente complicado para un hablante de cualquier idioma derivado del latín, es: «sobre un fundamento lingüístico neutral, comprendiéndose los unos con los otros, los pueblos harán de común acuerdo, una sola gran familia». Estas palabras no sonarían extrañas a un hombre como Blas Infante, que en la letra de algo tan nacionalista como el himno andaluz insertó la palabra «Humanidad».

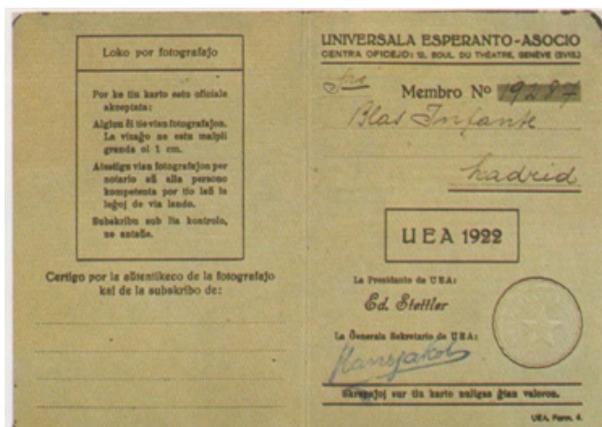
Con estas casi mismas palabras comenzamos allá por el año 1988 una conferencia en un congreso andaluz de esperanto, donde intentábamos dar respuesta a la pregunta de qué motivos llevó a don Blas al esperanto, cuando el único dato conocido por aquel entonces era la reproducción de un carné de la Asociación Universal de Esperanto de 1922 que apareció en el libro de Ortiz de Lanzagorta (Ortiz de Lanzagorta, 1979: 335).

Afortunadamente, el esperantismo de Blas Infante no es ya una cosa que tengamos que probar; su más amplio y profundo biógrafo, Enrique Iniesta Coullaut-Valera, le dedica un capítulo en el II tomo de su monumental obra *Blas Infante. Toda su verdad*. Es el capítulo 16, titulado «La muerte de su padre, el esperanto y otras historias madrileñas (1923)» (Iniesta Coullaut-Valera, 2003: 133-137). El idioma esperanto cobra así la importancia que pueden tener otras actividades en la vida infantiana. Digamos que la mayoría de los datos que aporta Iniesta, como reconoce, se basan en la citada conferencia dada por Juan de Dios Montoto en Jerez en 1988, en el marco del 6.º Congreso Andaluz de Esperanto (Montoto de Sarriá, 1988).

Las preguntas clave en este tema serían el por qué, el cómo y cuándo se acerca don Blas al esperanto.

Para situarnos hagamos primero una breve referencia al idioma universal y su asentamiento en la Andalucía de principios del siglo XX.

Carnet de Blas Infante como miembro de la Asociación Universal de Esperanto.



De entre los cientos de proyectos de lengua internacional, el esperanto y el movimiento que surgió en torno a él desde su creación en el año 1887, han sido sin duda el que más éxito ha tenido y aún tiene hoy en día. El idioma creado por el polaco Lejzer Zamenhof llegó a España en un primer momento a través de métodos editados en Francia, y comenzó a difundirse más ampliamente cuando un maestro malagueño, José Rodríguez Huertas, elaboró en el año 1890 el primer libro en lengua española para aprender este nuevo idioma (Valén Fernández, 2004: 110).

Unos años después, algunos extranjeros que conocieron y hablaban la lengua esperanto se afincaron en Andalucía. Los primeros fueron ingenieros franceses de la compañía minera de Peñarroya en el norte de la provincia de Córdoba; a Linares vino también en el año 1903 un pastor evangelista contratado por la comunidad inglesa que trabajaba en las minas, y que además fue quien organizó el primer curso de esperanto en Andalucía. En el año 1909 se organizó en Barcelona el 5.º Congreso Universal de Esperanto, y en ese año ya existían grupos esperantistas en Córdoba, San Fernando, Almería, Málaga y Sevilla. Algo después, en 1917, el grupo cordobés, junto al sevillano, y delegados en Jerez (Pedro Naranjo) y San Fernando (José Garzón Ruiz), crearon la Federación Andaluza de Esperanto, donde sería clave el concejal sevillano Trinidad Soriano Hidalgo.

Volviendo a Infante, digamos que en toda su obra publicada tan solo hemos encontrado una referencia al tema que tratamos. En su libro *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado Libre de Andalucía*, escribe, cuando se refiere a la imagen que podía ofrecer el movimiento andalucista en sus primeros momentos:

el fenómeno era el resultado de la mediocridad de espíritu de los componentes de aquel grupo, los cuales [...] se llegaban a asir a los ideales simplistas, fórmulas panaceas; algo así como hacen los puros georgistas, o los naturistas, esperantistas, etc. (respeto profundamente las ideas básicas de estos sistemas de principios; es más, no dejo de creer en ellas; solamente aludo aquí, a la fe ingenua en la fecundidad o virtud instrumental, absoluta, de sus respectivas fórmulas (Infante Pérez, 1979: 68).

Comentando esta cita, que ya se expuso en el citado congreso de Jerez, Iniesta escribe: «Montoto lo aclara bien: por una parte, su profesión de fe esperantista aparece clara y diáfana y por otra parte parece criticar el excesivo idealismo y, por tanto, poco pragmatismo» (Iniesta Coullaut-Valera, 2003: 137). Podemos decir ahora que el Infante de esos años veinte era tan utópico como los que cita, pues

escribe el profesor Acosta Ramírez en la reciente edición de libro infantilano *La Sociedad de las Naciones*: «el interés del libro no es la ilusoria propuesta internacionalista de la paz perpetua y la fraternidad universal, sino la propuesta federal andalucista» (Infante Pérez, 2020: 30).

Reloj de la marca Novado, palabra esperantista, de Blas Infante



A pesar de no haber encontrado más menciones al esperanto en la obra de Infante, ¡cuántas veces al leer sus obras creímos que hablaría del esperanto! Las ideas infantianas caminan en paralelo a la idea interna del esperanto. Cuando Zamenhof crea el idioma, lo hace con una finalidad práctica: favorecer la comprensión entre los distintos pueblos, pero también asienta las bases de esa gran familia univer-

sal. No en vano, el lema del esperantismo es: «cada cual con su idioma y el esperanto para todos», lo que lo aleja de ese universalismo político que tiende a la uniformidad y que Infante condenaba, cuando dice: «Contra el reconocimiento de la libertad de los pueblos se ensaya otra resistencia basada en las patrañas: la del universalismo político»¹.

Ese citado lema del esperanto casa con la tesis de Infante en la obra *La sociedad de las naciones*:

Esto es, libertad de todos los pueblos o grupos humanos definidos por la necesidad o la Historia, para realizar por sí sus destinos propios. Solidaridad de todos los pueblos para cumplir el fin a todos ellos común. Es decir, el Fin de la Humanidad (Infante Pérez, 2020: 93).

Redundando en la idea del universalismo infantilano, el recordado profesor Ruiz Lagos escribió: «Conseguir la fraternidad absoluta universal es el ideal más queri-

¹ Texto citado por Antonio Manuel en el Discurso leído el 10 de agosto de 2008, en el Km. 4 de la Carretera Carmona-Sevilla.

do del pensador andaluz» (Infante Pérez, 1983: 40). El propio Infante en *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado Libre de Andalucía*, dice:

Se trataba de un regionalismo o nacionalismo internacionalista; universalista; lo contrario de todos aquellos nacionalismos, inspirados por el principio europeo de las nacionalidades. Más claro: se trataba de una paradoja: los nacionalistas andaluces venían a defender un nacionalismo antinacionalista (Infante Pérez, 1979: 69).

Para terminar, retomando el libro de *La Sociedad de las Naciones*, allí se lee: «... subordinación absoluta de los fines de las naciones a los fines de la Humanidad [...] por eso valientemente [...] hubimos de afirmar este lema [...] Andalucía para la Humanidad» (Infante Pérez, 2020: 88).

En la introducción a esa obra sobre la idea wilsoniana de la sociedad de las naciones, Acosta Ramírez (Infante Pérez, 2020: 56 a 59) puntualiza que Infante recoge la herencia del federalismo de Pi i Margall y de Fernando Garrido. Cerramos el círculo, Pi i Margall era favorable al esperanto, pues en la revista federal *El nuevo régimen*, en enero de 1898, en un artículo sobre el esperanto decía:

Nosotros, que tanto quisiéramos ver abatidas las fronteras de los pueblos, pasar a la página siguiente, no vacilamos en recomendar su estudio y su examen á todos los hombres de inteligencia y de corazón que de veras amen el progreso intelectual y moral de los pueblos.

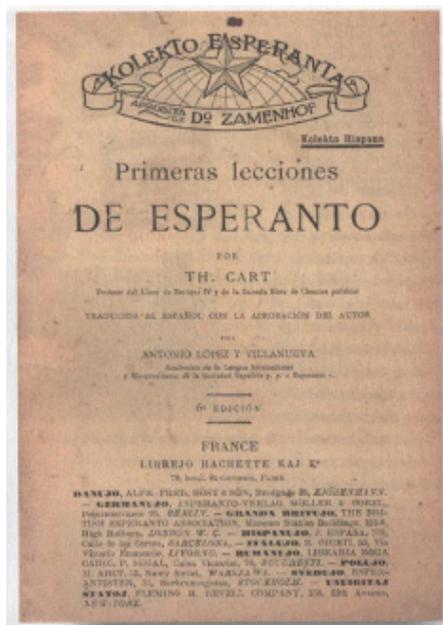
2. Aprendizaje o curiosidad por el esperanto en Blas Infante

Sobre si aprende el idioma don Blas², o se trató de una mera curiosidad por la genial creación del polaco Zamenhof, hasta ahora contábamos con dos carnés, año 1922 (Ortiz de Lanzagorta, 1979: 335) (Muñoz Sánchez, 1985: 123) y 1923 (Iniesta Coullaut-Valera, 2003: 134), acreditativos de su afiliación a la Asociación Universal de Esperanto, y con catorce³ libros en su biblioteca escritos en la lengua internacional, lo que hacía suponer que la respuesta es afirmativa. La procedencia de

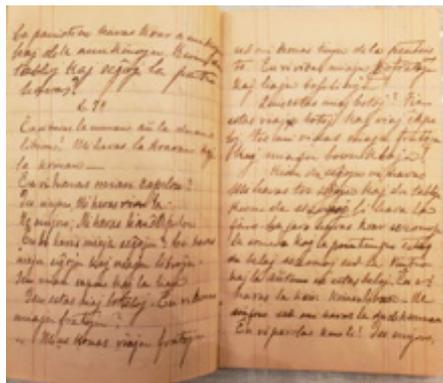
2 No está de más, citar aquí, que, ante Blas Infante como notario de Cantillana, se autorizó la constitución del grupo esperantista de La Puebla de los Infantes, en marzo de 1911, según se lee en *El Liberal de Sevilla*.

3 Y no doce como resultaría de una consulta al Catálogo de la Biblioteca personal de Blas Infante a través del Repositorio Digital del Centro de Estudios Andaluces.

estos libros nos la da la dedicatoria escrita en uno de ellos; Augusto Jiménez Loira, el autor de la traducción de la obra *La Perfecta Casada* (*La Perfekta Edzino*⁴ en esperanto) lo dedica al Doctor Ruiz Prieto. El Dr. Ruiz Prieto fue un reconocido intelectual sevillano, que asistió al multitudinario Congreso de Esperanto de Barcelona de 1909, y tras su vuelta decidió promocionar en Sevilla la idea de la lengua internacional esperanto. Sin embargo, cuando en el año 1911 se constituye legalmente el Grupo Esperantista Sevillano, parece que el Dr. Ruiz Prieto ya había abandonado toda actividad en pro del esperanto. Todo hace suponer que la pequeña biblioteca esperantista de don Pedro Ruiz Prieto, constituida por libros editados entre 1900 y 1910, en algún momento, pasa a propiedad de Don Blas.



Libro de primeras lecciones de esperanto. Biblioteca de Blas Infante.



Cuaderno de ejercicios en esperanto de Blas Infante, propiedad de la Asociación Andaluza de Esperanto

Pero hoy podemos responder con contundencia que Blas Infante sí aprendió esperanto, en tanto que contamos con un sencillo, pero valioso, documento, como es el pequeño cuadernillo donde Blas Infante iba anotando los ejercicios que se proponían en alguna de las lecciones de un manual. Y en concreto nos aventura-

4 En el citado repositorio no se incluye esta obra entre las de tema esperantista, e incluso se cita mal el libro pues está listada como «La perfecta edzino» en vez de «La perfekta edzino».

mos incluso a afirmar que siguió el método escrito por Vicente Inglada y Antonio López Villanueva titulado *Manual y Ejercicios de la Lengua Internacional Esperanto*, Madrid, 1904, aunque con sucesivas ediciones en años posteriores. Por otra parte, un diccionario esperanto-español / español-esperanto de esos mismos autores se encuentra en la biblioteca de don Blas. Podemos hacer entonces esta afirmación: es innegable el hecho de que Blas Infante aprendió, en mayor o menor medida, la lengua universal esperanto.

Hay que decir que el esperanto es un idioma magnífico para los autodidactas. Es muy probable que Infante aprendiera la lengua de forma personal, no otra cosa nos dicen los datos que aporta Ortiz de Lanzagorta (Ortiz de Lanzagorta, 1979) cuando hace referencia a unas anotaciones en las que, el notario de Coria del Río, distribuye su jornada diaria, en la que una hora se reserva a idiomas, y en la que el esperanto, junto al italiano, griego clásico, inglés, francés, árabe, gallego o catalán, se repartirían el tiempo.

3. Cuando aprende el idioma universal y en qué ambiente

Sobre cuando aprende el idioma universal y en qué ambiente se produce, con respecto a la primera cuestión, todo hace pensar que sería entre finales de los años diez y principios de los años veinte. Y con respecto a la segunda hay varias opciones.

¿Aprendió don Blas el esperanto en Madrid por aquello de que sus carnés lo domicilian en la capital? Sabemos que entre 1922 y 1923 Blas Infante pasó largas temporadas en la capital de España (Iniesta Coullaut-Valera, 2003: 101), por ello tal opción sería posible, pero tampoco hay datos, por lo que lo creemos improbable. No parece lógico que si llega a Madrid en noviembre de 1922 se inscriba como miembro de la Asociación Universal de Esperanto para solo algo más de un mes.

¿Empezó a interesarse Blas Infante por el idioma internacional en Sevilla? A pesar de la pujanza del esperantismo en Sevilla —a partir de 1910 habrá cursos casi ininterrumpidos sobre todo en la sede de la Sociedad Económica Amigos del País—, ni los libros de actas de la asociación sevillana, años 1911-1934, ni nuestras conversaciones con veteranos esperantistas recuerdan a don Blas. Destaquemos entre los esperantistas sevillanos, al arquitecto Trinidad Soriano, alma máter del grupo, médicos (Ruiz Prieto, Lupiáñez, Fiol), militares (teniente coronel Rafael Benítez y general Cruz Auñón) y varios tonsurados (P. Jerónimo de Córdoba e Ildefonso

Montero). También como importante docente aparece un catedrático de Lengua Francesa del instituto sevillano, Casto Vilar García, dirigente republicano, que acude, y toma la palabra en un homenaje en 1918 a Pi i Margall, que tuvo lugar en el Centro Andaluz de Sevilla (Jiménez Benítez, 1990: 396), y al que acudiría con total seguridad Blas Infante.

¿Comenzaría su interés por el esperanto gracias a la influencia de algunos esperantistas cordobeses? En la ciudad de la Mezquita, los esperantistas crearon su primer grupo en el año 1908 (García Verdugo y otros, 2005: 152) gracias a la iniciativa de un ingeniero de minas francés afincado en la ciudad. Pronto contaron con el apoyo de las autoridades académicas de la ciudad, quienes autorizaron un curso del idioma que se impartió durante varios años en el Instituto Provincial. El esperanto lo aprendieron durante esos años los más prestigiosos intelectuales de la capital cordobesa. Uno de ellos, Francisco Azorín Izquierdo, arquitecto municipal y destacado dirigente socialista en la ciudad, quien fue el alma del esperantismo en Córdoba (García Verdugo y otros, 2005: 156).

Desde que Francisco Azorín conoció el idioma durante una reunión de la Internacional Socialista en Copenhague en 1910, el arquitecto cordobés se dedicó en cuerpo y alma a difundirlo. Con este motivo escribió centenares de artículos en los periódicos de la época, impartió multitud de conferencias, alojó en su propia casa a esperantistas europeos que visitaban la ciudad y publicó varios libros -alguno de los cuales aún hoy día son manuales de referencia de la lexicología en esperanto sobre temas relacionados con la arquitectura. Francisco Azorín fue también un destacado político, presidió el PSOE en Córdoba y entre 1918 y 1922 fue el primer concejal socialista en la ciudad, formando parte entonces de la coalición republicano-regionalista (García Verdugo y otros, 2005: 195). Sobre el afán de Francisco Azorín Izquierdo por dar a conocer e impulsar el esperanto en todos los círculos donde se movía, valga la anécdota de que intentó convencer en múltiples ocasiones al propio Pablo Iglesias, fundador del PSOE, para que aprendiera la lengua internacional, quien una vez llegó a decirle: «Si fuera más joven, sin duda alguna que lo aprendería».

Francisco Azorín participó en la Asamblea Andaluista de Ronda en 1918, siendo uno de los artífices de que la asamblea continuara con la que se organizaría en Córdoba un año más tarde. Sin duda alguna en Ronda, Blas Infante y Azorín Izquierdo entraron en contacto, y conociendo el incansable afán del arquitecto cordobés de dar a conocer el esperanto en todos los ámbitos posibles, ya fueran profesionales, culturales o políticos, es más que probable que le mencionara a

Infante la importancia del esperanto y el papel que tenía que jugar como segundo idioma para toda la humanidad.

A comienzos del año 1919, Francisco Azorín y Eloy Vaquero, maestro cordobés y político radical, que luego llegaría a ser ministro durante la República, fueron dos de los firmantes del Manifiesto Andalucista de Córdoba. Como ya se ha indicado anteriormente, Francisco Azorín fue un inagotable propagandista del idioma esperanto y por eso convenció también al maestro Eloy Vaquero para que aprendiera el idioma, llegándose a organizar varios cursos elementales de la lengua en la escuela donde Eloy Vaquero era director.

Por supuesto no se dice nada del esperanto en el Manifiesto Andalucista de Córdoba, pero hay que destacar el hecho de que dos de sus nueve firmantes, los dos en representación del Centro Regionalista Andaluz de Córdoba, eran activos esperantistas. Ambos, Azorín y Vaquero, unos años antes ya habían sido los principales redactores de otro manifiesto firmado en Córdoba, concretamente en junio de 1917 y donde se llamaba a la regeneración de la nación española (Vaquero Cantillo, 1987: 121-122). Este tema, que sería el *leitmotiv* del manifiesto firmado en Córdoba en el año 1917 vuelve a repetirse en el Manifiesto Andalucista de 1919 cuando se proclama: «declaremos a los representantes del régimen actual y sus procedimientos, incompatibles en absoluto, por su inconsciencia e inaguantable contumacia con las aspiraciones generosas de renovación».

Pues bien, puede afirmarse que el papel jugado por los esperantistas cordobeses en aquel manifiesto de 1917 resulta más que evidente. Veamos lo que nos indica el propio Eloy Vaquero en su libro de 1923 *Del Drama de Andalucía. Recuerdos de Luchas Rurales y Ciudadanas*:

Cuando, sin que recuerde bien cómo, me hallé en la tertulia que de tiempo atrás en el Suizo tenían unos profesores, unos médicos, un librero, un archivero, unos ingenieros y otros ciudadanos [...] De la mesa del Suizo salió el Manifiesto de los Cordobeses, aunque no todos los contertulios lo firmaron. [...] Nos nombraron en comisión para redactarlo, al socialista Don Juan Morán (catedrático), a D. Rafael Castejón (veterinario militar entonces), a D. Manuel Tienda (profesor mercantil y concejal barrosista casi disidente, a D. Francisco Azorín y a este servidor de los lectores (Eloy Vaquero).

Quien fuera posteriormente ministro de la República nos ha dado los datos de quienes componían el grupo que influyó en el manifiesto firmado en Córdoba en el año 1917 y en el que se proponía una regeneración de la nación española. En primer lugar, nos aporta el dato de que se reunían en el café Suizo de la capital cordobesa. En este sentido y leyendo el *Jarlibro Esperantista* (Anuario esperantista) de esos años, aparece el dato de que el grupo esperantista de Córdoba se reunía en el café Suizo. A continuación, Eloy Vaquero nos habla de unos médicos, aquí puede apuntarse que entre ellos se encontraría Manuel Ruiz Maya, prestigioso médico cordobés que luego ocuparía puestos de responsabilidad en la República, y que en aquellos años era secretario del grupo de esperanto de Córdoba. Nos menciona también a un librero; sin duda alguna, se trata de Rogelio Luque Díaz, quizás el único librero de la ciudad, quien además era el delegado en Córdoba de la Asociación Universal de Esperanto, encontrándose en su librería la sede oficial del grupo. Nos menciona Vaquero que también se reunía un archivero; está claro que era José de la Torre y del Cerro, archivero de la Delegación de Hacienda en Córdoba, quien ocuparía unos años más tarde la mesa presidencial del 5.º Congreso Español de Esperanto, celebrado en Córdoba en el año 1925, quien además poseía una colección de libros en esperanto en su biblioteca.

Por último en la comisión que redactó el manifiesto nos encontramos a otras tres personas relacionadas con el esperanto, en concreto con Rafael Castejón y Martínez de Arizala, quien participaría también en el congreso de esperanto del año 1925 en Córdoba; al propio Eloy Vaquero, de quien ya hemos mencionado que organizó cursos de la lengua internacional en la Escuela Obrera donde ejercía como director y por último al ya conocido Francisco Azorín Izquierdo, esperantista hasta la médula, quien tras la guerra civil se exilió en México y allí ayudó a fundar la Federación Mexicana de Esperanto. Verdaderamente, su pasión por el idioma internacional era tal que ni siquiera un océano le pudo poner barrera alguna.

Por todo esto, y aún sin poder asegurar con total certeza que Blas Infante conociera de la existencia del movimiento esperantista gracias a la actividad en el autonomismo andaluz de todos estos intelectuales cordobeses, resulta lógico pensar que, gracias al contacto con ellos, y especialmente con Francisco Azorín, Blas Infante tuvo precisa información sobre las bondades del idioma y de lo útil que podría llegar a ser un segundo idioma neutral para toda la humanidad. No hay ninguna duda sobre estos contactos, tanto que en el año 1931 Blas Infante presentaría su candidatura en las elecciones, además de en Sevilla, también por Córdoba, apareciendo en la lista junto a Eloy Vaquero y al Doctor Ruiz Maya, ambos esperantistas.

Tampoco sería descabellado exponer otra tesis más romántica⁵, la que ya expusimos en 1988, y es que Blas Infante también pudo conocer el esperanto a través de los jornaleros andaluces, en ese tiempo mayoritariamente anarquista y que como nos cuenta un andalucista histórico el Notario de Bujalance, Juan Díaz del Moral:

Otra de las particularidades del anarquismo español es su actitud ante el problema cultural [...], el ácrata ibero acoge con fervor y alía estrechamente a su credo todas las corrientes sociales marcadas con el sello de la novedad [...] en la actualidad son devotos el esperanto (Díaz del Moral, 1979: 180-181).

Son los años de entreguerras y no es rara esa afirmación cuando estamos en los años dorados del esperanto, así Maurice Dommanget en su *Historia del 1.º de Mayo* escribe (Dommanget, 1976), recogiendo el testimonio de un sindicalista francés: «El día del patrón hablaremos patois, el 14 de julio francés, el 1.º de mayo Esperanto». Curiosa relación entre el día de la fiesta local, el de la fiesta nacional y el día internacional del trabajo, con el habla local de los campesinos del sur de Francia, la lengua nacional y la lengua internacional.

4. Conclusión

Finalicemos este tema diciendo que Blas Infante no podía ser sino esperantista como corolario de sus ideas, teniendo en cuenta los autores que sigue y la fuerza del esperanto en esos años. Blas Infante fue fusilado un día de agosto de 1936. Pocos días después, en Córdoba, sufrían el mismo destino miembros del grupo esperantista local, Rogelio Luque, Juan Serrano Olmo y el Dr. Ruiz Maya. En Cádiz, Vicente Ballester Tinoco. Todos ellos eran esperantistas y seguidores de ideas políticas o culturales que no eran aceptadas por los sublevados. Otros se marcharon al exilio, muchos también se quedaron aquí, aunque cualquier actividad en pro de la difusión de un idioma internacionalista quedó prohibida.

Cuando Angustias, la esposa de don Blas, el día 11 de agosto, fue a visitar a su marido al cine Jáuregui, creyendo que seguía allí, sin saber que esa noche había sido fusilado, recibió, junto a la colchoneta, lo poco que llevaba encima el mártir del andalucismo, y entre esos objetos su reloj de pulsera marca Movado (Iniesta

5 MONTOTO DE SARRIÁ, Juan de Dios. *Esperanto en Blas Infante*. Ejemplar mecanografiado fechado en 1988.

Coullaut-Valera, 2007: 321). *Movado* era una marca habitualmente usada por los esperantistas de la época, ya que fue creada por un relojero suizo que pensó en la palabra *Movado*, que en esperanto significa movimiento.

Y para terminar permítannos traducir la primera estrofa del himno de Andalucía al esperanto:

La standardo blanka kaj verda
 Venas por militaj jarcentoj
 Por diradi pacon kaj esperon
 Sub la sun' de nia tero.

La bandera blanca y verde sí, o más bien las banderas blanca y verde, la andaluza y la del movimiento esperantista, y en la que estos colores tienen los mismos significados Paz y Esperanza, Paco kaj Espero.

5. Referencias bibliográficas

ACOSTA RAMÍREZ, FRANCISCO (2020): «Estudio introductorio», en INFANTE PÉREZ, BLAS: *La Sociedad de las naciones*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

DÍAL DEL MORAL, JUAN (1973): *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*. Madrid: Alianza Editorial.

DOMMANGET, MAURICE (1976): *Historia del 1.º de Mayo*. Madrid: Laia.

GARCÍA PARODY, MANUEL (2005): «Aproximación a la figura y a la obra de Francisco Azorín Izquierdo como esperantista», en GARCÍA VERDUGO, FRANCISCO R. (Ed.): Francisco Azorín Izquierdo. *Arquitectura, Urbanismo y Política en Córdoba (1914-1936)*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.

GAZETO ANDALUZIA, órgano oficial de la Asociación Andaluza de Esperanto. ISSN 1576-0618.

INFANTE PÉREZ, BLAS (1979): *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía*. Granada: Aljibe.

INFANTE PÉREZ, BLAS (1983): *Fundamentos de Andalucía*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

INFANTE PÉREZ, BLAS (2020): *La sociedad de las naciones*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

INIESTA COULLAUT-VALERA, ENRIQUE (2003): *Blas Infante. Volumen II. 1919-1933*. Granada: Junta de Andalucía. Consejería de Relaciones Institucionales.

INIESTA COULLAUT-VALERA, ENRIQUE (2007): *Blas Infante. Volumen III. Los últimos años*. Córdoba: Almuzara.

JIMÉNEZ BENÍTEZ, ALEJANDRO (1990): *La sociología andalucista de Alejandro Guichot*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

ORTIZ DE LANZAGORTA, JOSÉ LUIS (1979): *Blas Infante: Vida y muerte de un hombre andaluz*. Sevilla: Edición Fernández-Narbona.

MUÑOZ SÁNCHEZ, ANTONIO (1985): *Con razones de niños. Encuentros con Blas Infante*. Sevilla: Alfar.

MONTOTO SARRIÁ, JUAN DE DIOS (1988): *Esperantismo en Blas Infante*. Original mecanografiado.

RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, JOSÉ MARÍA (2005): «Aproximación a la figura y a la obra de Francisco Azorín Izquierdo como esperantista», en GARCÍA VERDUGO, FRANCISCO R. (Ed.): *Francisco Azorín Izquierdo. Arquitectura, Urbanismo y Política en Córdoba (1914-1936)*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.

RUIZ LAGOS, MANUEL (1983): «Edición y estudio», en INFANTE, BLAS: *Fundamentos de Andalucía*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

VAQUERO CANTILLO, ELOY (1987): *Del drama de Andalucía. Recuerdos de luchas rurales y ciudadanas*. Córdoba: Ediciones de La Posada.

VALÉN FERNÁNDEZ, ANTONIO (2004): *El esperanto: lengua y cultura*. Santander: Federación Española de Esperanto.

Blas Infante, Karl Marx y la dialéctica del fetichismo de las creencias en el Sur

José Manuel López Alcaraz

Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. A modo de introducción

Esa manera de mirar de los hombres que creen.

E. Galeano (1986: 63)

A partir de un análisis con enfoque marxista, la relación que planteo entre Blas Infante y Karl Marx no es una relación directa entre ambos pensadores, sus vidas, sus textos y sus acciones, sino que surge más bien de lo que considero una necesidad. Una necesidad para el cambio revolucionario de la subjetividad imprescindible en todo cambio social —que también aspire al cambio revolucionario—, que ambos pensadores defendían. Una necesidad que radica en la vigencia, que considero esencial, de la reivindicación de ambos pensadores en el devenir de la realidad de lo real.

En esa aspiración marxista de análisis, y viceversa, de la relación, sigo al profesor doctor en filosofía e historia, Enrique Dussel, quien afirma en *Las metáforas teológicas de Marx*, que todo el pensamiento de Marx, en definitiva, es un análisis

de la relación, de relación de relaciones [...] es imposible comprender a Marx sin entender dialécticamente los momentos de la relación (Dussel, 2018: 83). Y esa es la propuesta: entender dialécticamente los momentos de la posible relación entre ambos pensadores, entre sí y en su relación con la pertinencia, con la vigencia actual de sus legados.

Respecto de la relación entre ellos, el análisis se centrará en las creencias con las que ambos construyeron su pensar, su vivir y su hacer, así como en la espiritualidad pagana de sus genios. Respecto de la relación con el devenir de la realidad de lo real, me parece pertinente destacar lo que dice el profesor de Historia Contemporánea de la Universidad de Córdoba, Francisco Acosta, en su reciente estudio introductorio al texto poco conocido de Blas Infante: *La Sociedad de Naciones*. Escribe que, en dicho texto, don Blas, lejos de obedecer a un análisis crítico y teórico planificado y sistemático, como sería el propio de la producción científica o académica, obedece al estímulo directo de los sucesos que se vienen produciendo desde unos meses atrás (Infante Pérez, 2020: 29). Y es destacable porque nada hay más cercano a la realidad de lo real que el estímulo directo de los sucesos, de lo que acontece en lo cotidiano. Porque la filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad (Dussel, 2011: 20). Y así considero que es cuando el pensamiento, cuando la filosofía se pone a la altura de su tiempo, cuando intenta apropiarse de lo que fácticamente está aconteciendo política y económicamente en su presente, tratando de hacerlo lo más inteligible posible. Tratando de que la producción del conocimiento vaya más allá de la descripción o de la interpretación de la realidad y realice su función crítica y ética. Aunque recientemente el profesor Boaventura de Sousa nos llame la atención —de una forma certera— sobre la necesidad de una decimosegunda tesis (una añadidura a la decimoprimer tesis marxiana sobre Feuerbach): tenemos que transformar el mundo al mismo tiempo que permanentemente lo reinterpretamos; al igual que la propia transformación, la reinterpretación del mundo es una tarea colectiva. (De Sousa, 2019: 13).

Es famosa la cita de Lenin sobre lo que es la esencia misma, el alma viva del marxismo: «el análisis concreto de una situación concreta». La realidad de lo real, la vida aconteciendo al centro de la reflexión de estos dos gigantes. Sobre sus hombros nos subimos.

La cuestión de proponer un análisis de aspiración marxista o una aspiración marxista de análisis, es únicamente un humilde intento de parafraseo del maestro Infante cuando se refiere a su aspiración a ser comunista, comunista de los que mediante el esfuerzo propio, aspiran a engrandecer su vida para *darla* (cursiva en el original) a toda la comunidad [...] Y decimos, aspiramos a ser, porque nuestra modestia se resiste a conferirnos el máximo honor de poder calificarnos con este nombre de comunistas, expresión cuyo concepto verdadero es la esencia de una pura y excelsa santidad (Infante Pérez, 2018: 59-60).

La cuestión del método utilizado para esta propuesta es más que un método, un esbozo de método. Como dice Paco Ignacio Taibo II aplicado a la pintura de Leonardo: lo atractivo del esbozo incompleto se encuentra en su carácter literario, en que el cuadro está contado desde sus tibios interiores [...] son mejores porque en ellos (en los esbozos), además de prefigurarse el resultado, se encuentra la búsqueda (Taibo II, 1999: 11).

2. Las creencias que son creencias

Creed que Andalucía puede redimirse.

Blas Infante (1976: 205)

Creencias que no ocultan lo que son, que están tan corporalizadas como territorializadas. La visión sombría del jornalero clavada en la conciencia de Blas Infante desde su infancia: «Yo lo he visto pasear su hambre por las calles del pueblo, confundiendo su agonía con la agonía triste de las tardes invernales» (Infante Pérez, 1976: 122). Nada de lo humano me es ajeno les responde Marx a sus hijas ante el juego victoriano de las «confesiones» (hoy conocido como Cuestionario Proust), a mediados del año 1860, y ante la pregunta sobre su proverbio preferido (Riazanov, 2021: 234). Creencias que van desde la Andalucía rural y sus sombras, hasta hacer propio todo lo humano frente a la afirmación ciega del capitalismo y el fundamentalismo del mercado.

Creencias que muestran el amor a la vida digna, que no ocultan su humanidad ni lo que alguien pudiera llamar «ingenuidad», porque se trata, como dice la filósofa mexicana Katya Colmenares Lizárraga¹ —recordando a su profesora Silvana Rabi-

1 Doctora en Humanidades con especialidad en Filosofía política por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-I), Se desempeña como Jefa de Planes y Programas académicos en el Institu-

novich²—, que, en hebreo, cuando de alguien se dice que es ingenuo, en realidad lo que se quiere decir es que es íntegro. Pero ahora no, ahora pensamos que un ingenuo es un tonto. Es justamente la inversión de los valores. Si alguien es ingenuo, es decir, si alguien confía, si alguien se abre, si alguien pone el corazón, la vida, en un proyecto, no es porque sea tonto, es porque tiene un corazón limpio y por eso puede ofrecerlo (Colmenares Lizárraga, 2022). Y desde ahí parten ambos pensadores. Y desde ahí debería partir el cambio revolucionario necesario —antes y ahora—, desde la pureza de corazón, la integridad y la ingenuidad. Frente a la hegemonía fetichista de la falacia del desarrollo y del progreso infinito —por encima del ser humano y de la naturaleza— que plantea el decadente eurocentrismo como razón moderna ilustrada, como ciencia universal. Hegemonía fetichista de una razón eurocentrada que ni es ciencia universal, ni ha favorecido (ni favorece) el desarrollo y el progreso de la humanidad. Que es pura creencia ocultada, fetichizada.

No se trata de hacer una investigación exhaustiva, pero las creencias infantianas relativas a su emblemática obra *El Ideal andaluz* (1915)³ se presentan sin tapujos. Desde la primera línea dedicada específicamente a sus colegas ateneístas dice que, entre otras cosas, Andalucía necesita una dirección espiritual (Infante Pérez, 197: 39). Ya en su desarrollo va desgranando sus (también) aspiraciones ideales sin olvidar sus concreciones. Habla de *Espiritualizar* la Forma; *Formalizar* el Espíritu (Infante Pérez, 1976: 46). Momentos de relación dialéctica que saltan el dualismo cartesiano de la separación substancial de cuerpo (Forma) y Espíritu. Dentro del estoicismo creyente que le atribuye al genio andaluz, se propone Transformar la Tierra en Cielo, que es llevar, al Cielo, la Tierra (Infante Pérez, 1976: 46). Con su misma afilada retórica apela a una conciencia como la de Jesús que santificaba la vida y vivificaba la santidad. Conciencia ideal de individuos que es también el ideal de los pueblos (Infante Pérez, 1976: 47).

Con todo, las aspiraciones ideales infantianas se van concretando en lo que expresa como la exaltación de la dignidad que conduce a la del semejante y el sentimiento de la alegría de vivir que repugna el sufrimiento, como características

to Nacional de Formación Política del Partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA).

2 Investigadora Titular B definitiva, de Tiempo Completo, en el Seminario de Hermenéutica, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), es PRIDE D, SNI II y tutora del Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM.

3 Blas Infante tenía 30 años.

andaluzas. Se van concretando en amor y en respeto a la vida y a la personalidad ajena. Si el primero produce el humanitarismo, el sentimiento de solidaridad ante la desgracia, el segundo es el fundamento de la democracia, madre de la libertad (Infante Pérez, 1976: 68-69).

Firmes creencias que se fueron concretando a lo largo de su corta —por truncada— vida, y que lo llevaron, con toda la fuerza de su espiritualidad y de su coherencia revolucionaria, a concebir su andalucismo nacionalista e internacionalista que reivindicaba la autonomía municipal, la libertad de enseñanza, la justicia gratuita y la aplicación del principio cooperativo, entre otras muchísimas cuestiones de las que no se ocupa esta pequeña investigación.

Las creencias de K. Marx tampoco se esconden desde sus primeras reflexiones. Para la relación que planteo me centro ahora en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844⁴), obra de la que se dice que es la que más frases de Marx se citan⁵. Sin rubor ninguno lanza desde el principio del opúsculo que la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica, y que su fundamento es: *el hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre (Marx, 2014: 41-42). Aquí no se trata del hombre andaluz ni de su genio, pero de ninguna manera se refiere al hombre en abstracto, propio del espiritualismo idealista de su época. Aquí Marx se refiere a un hombre que, con su espiritualidad, no está fuera de la historia ni de la sociedad, se refiere a la autoconciencia, al espíritu del hombre individual real.

El problema de la religiosidad institucional (de su época) es remitido a la sociedad de la que es consecuencia, convirtiéndose en una especie de reflejo social, en una expresión de las características que constituyen los momentos históricos concretos. El problema de esa religiosidad es que, por un lado, expresaba la crudeza de un mundo de contradicciones e injusticias, y por otro, se convertía en instrumento privilegiado para la «santificación» de ese mismo mundo, para la perpetuación del estado de cosas existente. Religiosidad fetichizada, muy lejos de la «santidad infantil» que proponía transformar la Tierra en Cielo, la tierra andaluza de su ser-ahí.

4 Karl Marx tenía 26 años.

5 Como muestra se podría citar: la definición de la religión como «opio» del pueblo o su referencia a la praxis a través de ese conocido quiasmo —figura literaria tan cara a Marx, por otro lado— que vincula el arma de la crítica y la crítica de las armas (Marx, 2014: 8).

Desenmascaradas esas formas santificadas, enajenadas de la realidad, que siempre prometen esa suave transición a un buen vivir (un Cielo en la Tierra) para todas (las personas) que no llega, que ni siquiera viene llegando, ni hoy, ni mañana, ni pasado mañana, en Marx, la crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la *crítica de la teología en crítica de la política* (Marx, 2014: 44).

En las concreciones de sus reflexiones, en las concreciones que se deducen siempre de todas las reflexiones (de la filosofía siempre se deduce una política, o como dice G. Agamben: No creo que en filosofía se pueda distinguir, como se hace en la Universidad, entre filosofía de la política, de la moral, del lenguaje. La filosofía es única. La filosofía siempre es política⁶) la crítica marxiana de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por tanto, en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable (Marx, 2014: 60-61).

Y en eso creía Karl Marx, y en eso empeñó su vida y su obra, en el imperativo categórico de acabar, también, con el pasear jornalero andaluz de su hambre por las calles del pueblo. De cualquier pueblo. Análogo a la creencia infantiana. Con similar dignidad y coherencia.

3. El fetichismo de las creencias en el sur. El capitalismo como religión

¿Qué le ha faltado a la verdad
para quererla disfrazar?

S. Rodríguez (1998)

En el intento de acercarnos a la complejidad infinita de lo real y sobre todo a la complejidad de las creencias, de los modelos ideales, de los horizontes de sentido que siempre acompañan a los procesos humanos y que conforman nuestra comprensión del mundo, resulta fundamental desentrañar el abismo que surge entre la realidad y su propia apariencia. Y más, si cabe, en el terreno de las creencias, porque como apuntan desde los análisis periféricos, desde las perspectivas críti-

⁶ Babelia. (2016). *El ciudadano es para el Estado un terrorista virtual*. https://elpais.com/cultura/2016/04/19/babelia/1461061660_628743.html

cas del pensamiento descolonial, es en ese terreno de las creencias donde la modernidad y el capitalismo ha ido instalando sus dioses falsos (Dios merado, Dios Progreso, Dios Dinero, Dios Interés, etc.) en los que: [...] no sólo cree el capitalista y la burguesía, sino que ellos están dispuestos a sacrificar a la naturaleza y al ser humano con tal de demostrar que ésta su creencia es verdadera. Y paralelamente lo que hace la burguesía es demostrar que todo tipo distinto de creencia es no sólo falsa, sino utópica y hasta irracional [...] y las combate con la misma saña con la que la inquisición combatió la idolatría (Bautista Segalés, 2018: 16).

Como categorizaba W. Benjamin: Hay que ver en el capitalismo una religión. Es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente las denominadas religiones. El capitalismo como una religión excluyente donde todas sus instituciones consideran a las otras creencias como irracionales. Irracional es pues querer transformar la Tierra en Cielo, irracional es que nada de lo humano nos sea ajeno.

Durante mucho tiempo el jacobinismo de la izquierda occidental ha impedido analizar en profundidad las temáticas referidas a las creencias, a la espiritualidad que acompaña el devenir de las personas, de los pueblos y de sus luchas. Como dice Antonio Manuel Rodríguez⁷ en su conferencia: «Espiritualidad en el pensamiento y obra de Blas Infante» (Sevilla, 27 de junio de 2022), se ha utilizado el pensamiento de Blas Infante según el interés de quien lo analizaba, considerando que existían como unas especies de cajones estancos donde en uno se ubicaba su pensamiento político, en otro el cultural, en otro el económico, en otro en espiritual, y así se deconstruye y fragmenta un pensamiento holístico e interdisciplinar donde las creencias lo atraviesan todo dándole su carácter integrador.

La fragmentación del pensamiento siempre responde a los intereses de quien lo fragmenta. Blas Infante tenía clarísimo que la tremenda crisis de Occidente (como civilización) es una crisis fundamentalmente de humanidad. Por eso la espiritualidad integradora de su pensamiento la usaba como arma para la emancipación del ser humano, como arma para la emancipación de Andalucía.

El jacobinismo de la izquierda occidental también ha dificultado en gran medida la categorización de un Marx distinto de ese teórico de la estructura económica,

7 Profesor de Derecho Civil y Derecho Agrario en la Universidad de Córdoba. Patrono de la Fundación Blas Infante. Director de la Cátedra Blas Infante de Andújar. Escritor (tiene varias novelas y ensayos publicados) músico y activista social y cultural.

de la base económica o de los factores económicos de la sociedad, distinto de ese Marx del marxismo científicista y economicista. Ha relegado al Marx humanista y filósofo a sus etapas más juveniles y, por tanto, más inmaduras. Menos acabadas.

Dice Marx en el prólogo a la primera edición alemana de *El Capital* (Crítica de la economía política) que el objetivo final de esta obra estriba en revelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna (Marx, 1976: 18), o sea, del movimiento de la modernidad con la racionalidad, la subjetividad y, en definitiva, con el proyecto civilizatorio que sustenta y hace posible todas sus leyes. También las económicas.

Porque respecto de las creencias, Marx era profundamente ateo del Capital (y su Mercado) como Dios fetiche, como Dios terrestre. Y toda su obra radica en la crítica de ese Dios y de todas sus categorías y sus instituciones. Pero el desarrollo que hizo Marx de esta crítica a la «religión fetichista del Capital» basado en «metáforas literarias»⁸ (Silva, 1975) y en «metáforas teológicas»⁹ (Dussel, 2018) ha sido entendida por la tradición jacobina (y también por la antimarxista) como la crítica a la religión, *sin más* (Dussel, 2018: 25). Y ahí se quedaron. Y el famoso ateísmo (constancial a toda la tradición marxista, izquierdista, progresista, libre pensante, o como se quiera categorizar) en general ha presentado serias confusiones porque ha confundido a los dioses celestes con los dioses terrestres. Y en opinión del profesor Juan José Bautista: Marx también cree que los dioses celestes son cosas del pasado, pero a diferencia de Feuerbach, el problema para Marx ahora son los dioses «terrestres» a los cuales no sólo hay que cuestionar y criticar, sino superar. Porque independientemente de que uno crea o no en estos fetiches, éstos operan, actúan y afectan a la realidad toda desde la economía, la política, la cultura, etc. al mundo de la vida cotidiana de los pueblos (Bautista Segalés, 2018: 17).

Así, el fetichismo¹⁰ de las interpretaciones de las creencias en el Sur¹¹, por un lado, ha compartimentado el pensamiento del notario de Casares, al relegar su carácter

8 Silva, L. *El estilo literario de Marx*. México: Siglo XXI, 1975.

9 Dussel, E. *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI, 2018.

10 Fetichismo: como la inversión producida por la cosificación de las relaciones sociales, como la inversión donde la realidad efectiva se oculta y aparece como su contrario (Ramas, 2018: 20-21).

11 El Sur puede ser categorizado como Sur-Global como hace el profesor B. de Sousa Santos: «El Sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por

espiritual a una faceta estanca de su obra y de la integridad de su pensamiento y de su acción, y por otro, ha desprovisto a gran parte de la creación del de Tréveris de la fuente humanista, filosófica y antropológica que pone la vida digna de los seres humanos (como seres supremos) al centro del todo.

4. La dialéctica de lo que pueden ser unas aspiraciones a conclusiones

El problema señor
sigue siendo sembrar amor.
S. Rodríguez (1994)

Aquí las aspiraciones son más aspiraciones, si caben, porque sobre la dialéctica se ha escrito y se ha hablado, quizás, demasiado. Y se ha aclarado poco.

En la teoría marxista hegemónica, la dialéctica o el método dialectico se remite al famosísimo *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* y su metáfora de la sociedad como un edificio de base económica y techo superestructural político-jurídico, y dice textualmente: el modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino por el contrario, es su existencia social lo que determina la conciencia (Marx, 2010: 150-151).

Sin entrar en polémica yo considero que el maestro Manuel Sacristán Luzón avanza mucho más en la búsqueda de la dialéctica, del método dialéctica o del también llamado materialismo dialéctico cundo propone que el Materialismo dialéctico es consciencia del principio histórico-filosófico que posibilita la ciencia positiva [...] El materialismo dialéctico es, pues, la filosofía de la ciencia [...] sólo la profunda alienación del espíritu en la sociedad burguesa permite entender por ciencia una actividad sin espíritu [...] La esencia de la ciencia se encuentra mucho más en las palabras del presocrático que grita «el Sol no es un dios, sino un trozo de piedra incandescente» que en los servomecanismos de las máquinas electrónicas que computan los datos óp-

el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las prácticas locales de complicidad con aquellos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur anti imperial» (De Sousa, 2015: 12). O también, específicamente, como el Sur de Europa y del Estado español, como Andalucía.

timos para la propaganda de la Coca-Cola [...] como filosofía requerida por la ciencia, el materialismo dialéctico aclara la empresa de la razón [...] así la razón, la ciencia en sentido pleno, la actividad del espíritu, aprende a ser revolucionaria, transformadora del mundo [...] esto es, en definitiva, lo que podría ser llamado «espiritualismo marxista», el espiritualismo del materialismo, la decisión de considerar seriamente al espíritu, por decirlo así, y darle consciencia de lo que puede llegar a ser si se considera seriamente a sí mismo y vive también fuera del laboratorio técnico-positivo (Sacristán Luzón, 2009: 69-70).

Para terminar de componer el laberinto de la dialéctica, decir que desde el marxismo periférico, crítico y descolonial (posoccidental y transmoderno)¹² llevan mucho tiempo entrándole duro a la obra de Marx. Y están lanzando la hipótesis de que para poder entender el método de Marx, o sea, para entender el problema de la dialéctica que interprete la totalidad de la realidad y de los seres humanos que la habitan —con todas sus consecuencias y todas sus creencias—, primero hay que entender la teoría del fetichismo. Teoría del fetichismo que no sólo está en el famoso apartado 4 del capítulo 1 del libro primero de *El Capital*: El carácter fetichista de la mercancía y su secreto (Marx, 1976: 101), sino que como dicen desde allá y desde acá, constituye el núcleo de toda la crítica de la economía política que Marx formuló en *El Capital*, su fundamento, el anclaje de la operación teórica y crítica específica del pensamiento maduro de Marx (Ramas, 2018: 19).

La realidad es tozuda, y la realidad de Andalucía más, si cabe. Siguiendo al maestro Manuel Delgado quien afirma que el problema del paro ha venido siendo, secularmente, el principal problema a resolver en Andalucía (Delgado, 2012: 87) y siguiendo su propuesta de preocupación

De esa preocupación se han hecho cargo las dos versiones del Estatuto de Autonomía, de modo que en la de 1981 se señala como primer objetivo: «La consecución del pleno empleo en todos los sectores de la producción, y la especial garantía de puestos de trabajo para las jóvenes generaciones de Andaluces» [...] En 1981 la EPA registraba 387,1 miles de parados en Andalucía. En 2012, ese número se ha multiplicado por 3,6 [...] De los 279 territorios considerados como regiones por la Unión Europea, Andalucía ocupa el primer lugar en el ranking del paro. Con especial incidencia en la población femenina y en los menores de 25

12 Me refiero aquí, entre otros, a autores y autoras como Enrique Dussel, F. Hinkelammert, Juan J. Bautista, Katya. Colmenares en el campo de la filosofía y R. Grosfoguel, B. de Sousa Santos, Karina Ochoa en la sociología, la historia o el feminismo.

años [...] no sólo no nos hemos aproximado al objetivo que se marcó el Estatuto, sino que hemos ido en dirección contraria (Delgado Cabeza, 2012: 87-89).

La realidad de la vida real, la vida pues, salta por encima de la dialéctica del fetichismo de las distintas modernidades de Andalucía, salta por encima del progreso imparable de nuestra tierra. De su ocultación.

Comenta con su pertinaz acierto el maestro Oscar García Jurado que, en 2019, el 1% de los agricultores andaluces recibía el 25% de las ayudas agrarias de la Política Agraria Comunitaria (PAC). Entre ellos estaban los Mora Figueroa, Domecq, Alba, Infantado, etc. El total de estas ayudas sumaban 2.141 millones de euros. Al mismo tiempo que las élites andaluzas reciben esa millonada, el foco de la Andalucía subsidiada se sigue poniendo en los beneficiarios del PER, Plan de Empleo Rural, al que se destina el 2% de los subsidios por desempleo en España. En 2019, 150.000 personas en Andalucía (el 5% de la población total) recibían menos de 500 euros al mes. En total aproximadamente 75 millones.

La realidad de la vida real, la vida pues, sigue saltando por encima de la dialéctica del fetichismo de la pretendida democracia andaluza y su justa distribución de la riqueza. De su pura apariencia.

Con todo, la dialéctica de mis aspiraciones a conclusiones podría consistir, visto el fetichismo de las creencias en el Sur, dada la vigencia del sistema del capital y la guerra que se expande en el horizonte mundial, y el avance imparable de nuestra situación de dependencia y marginación, con el corolario de daños sociales y ecológicos, propio de situaciones de dominio colonial, en proponer la pertinencia total de pensadores fundamentales como Blas Infante y Karl Marx para construir el modo de construir (García Fernández, 2019: 9) un pensamiento andaluz decolonial (García Fernández, 2019: 31).

Pensamiento decolonial de corte infantiano y marxiano que considero imprescindible mientras siga avanzando la realidad andaluza terrateniente como patrón de acumulación para «otros», propio del modo de funcionar de las economías «periféricas», como bien dice el profesor Manuel Delgado:

...donde el crecimiento económico se concentra en muy pocas actividades, vinculadas al exterior, reforzándose la especialización primaria y dependiente [...] El crecimiento económico, dentro de este mo-

delo, reproduce y amplía las ya desfavorables condiciones de partida. Acentuando los desequilibrios, incrementando las desigualdades, y, reforzando y profundizando el papel de economía abastecedora de productos primario y mano de obra (Delgado Cabeza, 2013: 80).

Pensamiento decolonial infantiano que junto a la teoría marxista del fetichismo como método colabore en la transformación del discurso teórico en «arma» crítica, en la transformación de la apariencia de realidad en la praxis de liberación de las personas (de todas las personas) y de los pueblos. (de todos los pueblos). En la norma de la liberación.

Resalta el filósofo boliviano Juan J. Bautista, citando a su profesor, el economista y teólogo alemán F. Hinkelammert que la teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación —las instituciones— aparecen simplemente como lo que son, la misma realidad llega a ser invisible» (Bautista Segalés, 2015: 218).

Hagamos pues visible la realidad. Creamos en Andalucía libre. En el reino de la libertad. Y construyamos el modo de construirlo desde la ineludible responsabilidad del discurso (filosófico, académico, intelectual) y desde la ineludible responsabilidad de la militancia.

Dice el todavía Alcalde de Marinaleda en su escrito *El primer comunista* (Sánchez Gordillo, 2017) que ni la encarnación —horizontalidad de toda divinidad— ni la resurrección —utopía en el presente— son soportadas por quienes traicionaron y traicionan la filosofía de vida y compromiso con sus semejantes del utópico de Nazaret (Sánchez Gordillo, 2017: 186) y pienso que tanto Blas Infante como Karl Marx, cada uno a su manera, compartirían sus reflexiones y lo animarían a seguir. A construir el modo de construir futuro.

El capitalismo es necrófilo. Oda la vida porque está hecho para ganar dinero del hambre y de la muerte. El mercado es necrófilo porque busca convertirlo todo en mercancía, incluidas las personas (Sánchez Gordillo, 2017: 186). Teoría del fetichismo de la baja Andalucía que aplaudirían los dos gigantes. Sobre cuyos hombros seguimos.

5. Bibliografía

BAUTISTA SEGALÉS, JUAN JOSÉ (2018): *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Yo soy si Tú eres ediciones.

BAUTISTA SEGALÉS, JUAN JOSÉ (2015): *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

COLMENARES, K. (2022): *Retos decoloniales en educación, investigación e innovación. Caracas: Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología*. Gobierno Bolivariano de Venezuela. <https://tinyurl.com/4xnkzry9> . Emitido en directo el 15 agosto.

DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (2011): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (2015): *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: Siglo XXI (CLACSO).

DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (2019): *El fin del Imperio Cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta.

DELGADO CABEZA, MANUEL (2012): «La economía andaluza durante las tres últimas décadas. 1981-2011», en JIMÉNEZ, CELESTE y HURTADO, JOSÉ (coords.). *Andalucía. Identidades culturales y dinámicas sociales*. Sevilla: Aconcagua Libros.

DELGADO CABEZA, MANUEL (2013): *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*. Sevilla: Atrapasueños editorial. Coedita: Autonomía Sur.

DUSSEL, ENRIQUE (2011): *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

DUSSEL, ENRIQUE (2018): *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.

GALEANO, E. (1986): *Días y noches de amor y de guerra*. Madrid: Alianza.

GARCÍA FERNÁNDEZ, JAVIER (2019): *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar críticamente desde el Sur*. Madrid: Brumaria.

INFANTE PÉREZ, BLAS (1976): *El Ideal Andaluz. Estudios preliminares*: Enrique Tierno Galván, Juan Antonio Lacomba. Madrid: Túcar.

INFANTE PÉREZ, BLAS (2018): *La Dictadura Pedagógica. Un proyecto de Revolución Cultural*. Prólogo: Pura Sánchez. Estudio introductorio: Manuel Hijano del Río. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces.

INFANTE PÉREZ, BLAS (2020): *La Sociedad de Naciones*. Prólogo: Isidoro Moreno. Estudio introductorio: Francisco Acosta. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces.

MARX, KARL (1976): *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro primero. Tomo primero. Madrid: Akal.

MARX, KARL (2010): *Contribución a la crítica de la economía política*. Introducción [1857] y Prólogo. Madrid: Minerva Ediciones.

MARX, KARL (2014): *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Valencia: Pre-textos.

RAMAS, CLARA (2018): *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Madrid: Siglo XXI.

RIAZANOV, DAVID (2012): *La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels*. México: Ocean Sur.

SACRISTÁN LUZÓN, MANUEL (2009): *Sobre la dialéctica*. Madrid: El Viejo Topo.

SÁNCHEZ GORDILLO, JUAN MANUEL (2017): *La utopía se conquista*. Madrid: Letrame.

TAIBO II, P. I. (1999): *La bicicleta de Leonardo*. Tafalla: Txalaparta.

Los Congresos sobre el Andalucismo Histórico de la Fundación Blas Infante

«Pretendemos que el patrimonio cultural de mi padre quede para generaciones futuras»

Manuel Hijano del Río

Profesor Titular de la Universidad de Málaga

Miembro del Consejo de Patronato de la Fundación Blas Infante

1. Introducción

En 2023, vieron la luz —como comunicación en el XVII Congreso en Andújar— los primeros resultados de una investigación centrada en dar a conocer unos eventos denominados Congresos sobre el Andalucismo Histórico, organizados desde 1983 por la Fundación Blas Infante, en colaboración con diversas entidades (Hijano del Río, 2023). El estudio se acotó cronológicamente entre 1983 y 2012, cuando cambian de estructura. Ese estudio carecía de una continuación que profundizara aún más en diversos aspectos, con la finalidad de definir mejor unos encuentros carentes de comparación con otros semejantes en el resto del Estado, durante tres décadas. Estas páginas están dedicadas a culminar la publicación primigenia, aportando nuevas conclusiones extraídas fundamentalmente del análisis en profundidad de las actas de los Congresos (Medina Casado, 2001).

A modo de introducción, creemos conveniente comenzar aportando unos datos que resumen el contenido de esa primera publicación.

El primer Congreso se celebra como actividad encuadrada en el denominado «Año del Andalucismo Histórico». Un conjunto de celebraciones conmemorativas del cincuentenario de la Asamblea Regional Andaluza de Córdoba, de 1933, y de la Constitución andaluza de Antequera de 1883.

En segundo término, en 1983, Andalucía ha culminado su proceso autonómico por la vía del artículo 151 de la Constitución, ha celebrado sus primeras elecciones a su Parlamento, en mayo de 1982, y ya el entramado institucional de la Junta de Andalucía —Gobierno, Cámara legislativa y Tribunal Superior— ha dado sus primeros pasos.

Además, el 21 de enero de 1983, se inscribió la Fundación Blas Infante con el objetivo fundamental, en palabras de su presidenta, M.^a Ángeles Infante: «pretendemos que el patrimonio cultural de mi padre quede para generaciones futuras» (Javierre Ortas, 1983: 186). Frase que entendemos definen con claridad su función a lo largo de estos últimos cuarenta años, y por ello elegida para completar nuestro título de este capítulo. Igualmente, como precedentes de los Congresos de la Fundación, encontramos la celebración del Congreso de Historia de Andalucía (diciembre de 1976) y el I Congreso de Cultura Andaluza en Córdoba (abril de 1978).

En aquella ocasión, el estudio de 2023 de la revista *Andalucía en la Historia* analizó los siguientes ítems:

- las ponencias y comunicaciones de los congresos celebrados en 1983, 1993, 2003 y 2012, para conocer el contenido de los mismos.
- la asistencia a los mismos.
- las conclusiones y resoluciones de cada congreso.
- se usaron las actas como valiosa fuente documental de primera mano para conocer esa información.

Tras extraer algunos datos, se plantearon en ese artículo unas primeras conclusiones que ahora, unos meses después pretendemos corroborar, refutar o detallar aún más. Para ello, se ha llevado a cabo un trabajo mucho más sistemático, con mayor profundidad, e incluyendo aspectos cualitativos y cuantitativos. El recurso para extraer la información, de nuevo, han sido las actas de todos los Congresos. Como ya anunciamos con anterioridad:

...no se tratan exactamente de actas en el sentido estricto, tal y como se entienden en el mundo académico, docente o universitario (...) Ex-

ceden en sobremanera esos corsés, ya que entre sus páginas encontramos todo lo acontecido a lo largo de los tres días de celebración. Desde los textos de las ponencias y comunicaciones, hasta los relatos de los debates, pasando por los discursos pronunciados por las autoridades en los actos de inauguración y clausura, las resoluciones aprobadas en votación asamblearia, las conclusiones, las actividades culturales, los recortes de prensa, donde se da cuenta de cómo los medios escritos se refieren al encuentro, numerosas imágenes o listados de asistentes, donde se anota su procedencia (Universidad o no, ciudad...) y los «becados» (Hijano Del Río, 2023: 85).

Para ordenar el trabajo de investigación de esas actas, se elaboró una ficha para cada Congreso, donde se incluyeron los siguientes apartados:

- Datos de la organización: Lugar, fechas, temática, Secretario, Relator.
- Ponencias: número de ponencias y temáticas. Las ponencias se agruparon en los siguientes descriptores:
 - Blas Infante. Aquellas ponencias exclusivamente dedicadas a profundizar en la vida y obra del líder andaluz.
 - Andalucismo histórico: abarcan los textos donde el foco de estudio se centra en el andalucismo y el autonomismo andaluz en la Historia contemporánea, donde a veces también se incluyen datos sobre Blas Infante.
 - Nacionalismo: ponencias relativas no solo al concepto teórico, sino también las que intentan definirlo, problemática actual, o propuestas de actuación para el futuro.
 - Historia contemporánea andaluza: son ponencias centradas en la Historia de Andalucía, pero sin abordar asuntos relativos al andalucismo histórico. Aquí aparecen también algunos trabajos de historia local.
- Comunicaciones: número de comunicaciones por Congreso y sus temáticas. Además de los descriptores detallados en el apartado de ponencias, aparecen dos más:
 - Identidad y Cultura Andaluza: las comunicaciones relativas a las señas de identidad, como el arte, literatura, fiestas, idioma, entre otras.
 - Andalucía hoy: aquí se incluyen comunicaciones que analizan la situación de Andalucía en ese momento. El abanico es muy amplio: la economía, la emigración, los transportes, la política, o la mujer, entre otras muchas.

- Resoluciones y conclusiones. Se enumeran todas las conclusiones y resoluciones aprobadas en los Congresos, así como las personas y colectivos proponentes.
- Debates de las sesiones. Los relatos incluidos en las actas, describen con gran detalle los debates acontecidos en las sesiones de cada Congreso. Se han anotado las temáticas tratadas en dichos debates.
- Actividades culturales. Los Congresos se completaban con actividades culturales o de ocio. En nuestra lista se incluyen todas las celebradas.
- Referencias en la prensa. Las actas también incluyen las referencias en prensa de cada congreso. Se han apuntado los titulares más significativos emanados de cada Congreso.
- Imágenes. Las actas no solo son una fuente de datos escritas. También se insertan numerosas fotografías que aportan información valiosa. Se ha elaborado el listado correspondiente.

2. Resultados

Dos de cada tres ponencias leídas en todos los Congresos versaban bien sobre el Andalucismo Histórico, bien sobre la vida y obra de Blas Infante. En segundo término, aparecen un número significativo de exposiciones sobre Historia Contemporánea de Andalucía (un 16%). De igual modo, son relevantes las centradas en la Andalucía de hoy y, en menor medida, las que estudian el nacionalismo.

Los porcentajes cambian cuando estudiamos las temáticas de las comunicaciones, ya que, en este caso, las que trataban sobre andalucismo histórico y/o Blas Infante descienden a la tercera parte de las presentadas (32,5%), mientras que las referidas a la Historia Contemporánea de Andalucía —tanto estudios generales, como de ámbito local— representan el 35%. En menor medida, también se presentaron comunicaciones sobre nacionalismo andaluz (6%), cultura e identidad andaluza (5,8%) o planteamientos sociopolíticos y económicos sobre la Andalucía del momento (7%). El resto lo ocupan descriptores menos relevantes.

Las comunicaciones y ponencias provocaban posteriormente unos debates donde participaban los asistentes. Las actas de algunos Congresos recogen un resumen de las intervenciones, incluso, a veces, con los nombres de los intervinientes. Sus temáticas eran variadas. Categorizándolas, encontramos tres apartados:

- cuestiones referidas a Blas Infante y el Andalucismo Histórico, como los pormenores de la Junta Suprema de Andújar, la necesidad de publicar las obras de Infante o de dar a conocer los manuscritos de Infante, su adscripción al georgismo, el papel de la Junta Liberalista, el paralelismo Lorca-Infante...
- debates sobre la situación política del momento: la expresión por la desesperanza por los logros del 28 de febrero del 80; la falta de comunicación entre Andalucía y la Unión Europea; la discriminación de Andalucía con respecto a otras Comunidades Autónomas; las diferencias entre las comunidades históricas y las regiones; o si Andalucía está preparada para conseguir los objetivos del 28-F.
- otros temas que van desde la preocupación por el tratamiento en los medios de los planteamientos agrícolas y el problema de la forestación; la situación del flamenco en Andalucía; o el fraude del PER, el paro y la crisis de la construcción.

Un asunto muy interesante para nuestro estudio, son las resoluciones y/o conclusiones. En este sentido, contemplamos cuatro tipos de resoluciones, a los que acompañamos varios ejemplos:

- resoluciones puramente historiográficas referidas al Andalucismo Histórico y/o Blas Infante. En este sentido, encontramos varios ejemplos: la militancia de Blas Infante en candidaturas/partidos políticos (*Actas III Congreso*); entender el pensamiento de Blas Infante como una teoría solidaria con el resto de los pueblos de España y articulada de abajo hacia arriba (*Actas V Congreso*); realizar un censo de andalucistas históricos (*Actas III Congreso*), entre otras muchas (véase anexo).
- planteamientos reivindicativos en el ámbito de la Historia del andalucismo o de la Historia de Andalucía: solicitar la edición de los manuscritos de Blas Infante, así como de la obra del zorro Dimas (*Actas XI Congreso*); o un llamamiento a los ayuntamientos para que aporten documentación sobre el intento autonomista de la II República (*Actas III Congreso*).
- reivindicaciones referidas a la política cultural y educativa: Petición a la «Administración» para que supriman términos tales como «Sur», «Andalucía Oriental», «Andalucía Occidental», «árabes», «moros», «Reconquista», «región», para referirse a Andalucía en los libros de texto (*Actas III Congreso*); se insta para que el sistema educativo andaluz y sus libros de texto sirvan para que los estudiantes puedan sentirse orgullosos de ser andaluz (*Actas XII Congreso*); o difundir el Himno de Andalucía y declarar la versión oficial del mismo (*Actas XII Congreso*).

- demandas de carácter andalucista/nacionalista: hay que dar contenido al concepto nacionalidad para constituir la nación. Se pretende llegar al Estado Federal dentro del Estado español y bajo una Monarquía Federal (*Actas VII Congreso*); se apuesta por la renovación generacional del andalucismo (*Actas IX Congreso*); actualizar el Estatuto de Autonomía de igual forma que se hace en otros territorios del Estado. Concienciar a los andaluces de lo que significa el término nación (*Actas XII Congreso*); u organizar un viaje por la Ruta infantiana, incluyendo Marruecos (*Actas VII Congreso*).
- otras demandas de carácter general: instar a los empresarios a crear empleos y más inversiones para que Andalucía no sea tratada en la CEE como una zona tercermundista (*Actas V Congreso*); Es necesario acabar con la confrontación Norte Sur en Europa y favoritismos de unos países sobre otros y entre comunidades dentro de España (*Actas VI Congreso*); o proponer que el Estadio Olímpico de Sevilla se denomine «Blas Infante» (*Actas IX Congreso*).

Estas resoluciones eran representativas de la asistencia tan diversa a estos encuentros. Por citar los de mayor presencia, aparecen colectivos como Almenara —asociación de andaluces en Cataluña—, el Centro de Estudios Históricos de Andalucía, el Foro Andaluz de Chiclana, Plataforma Cívica Pro-monumento a Blas Infante; o grupo de personas firmantes de muchas resoluciones. Todas ellas constituyen un claro ejemplo de la riqueza y heterogeneidad de los inscritos.

Hemos tenido ocasión de censar las imágenes insertas en las actas. Encontramos una media de 13 fotografías por volumen. Las imágenes pretendían dejar constancia de la asistencia de las personas inscritas, debido al elevado número de fotos que muestran salones de actos llenos de público o los asistentes departiendo en lugares del exterior de las sedes. El segundo bloque son los actos institucionales. También las sesiones de inauguración o clausura son protagonistas de esas fotos. Su número es prolijo e intentan plasmar la presencia y apoyo no solo de la presidenta M.^a Ángeles Infante y el vicepresidente Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez, sino también de todas las autoridades locales, universitarias o andaluzas presentes en los actos. El tercer bloque lo componen las imágenes de las actividades culturales, donde se dan a conocer su amplia acogida.

Los Congresos programaban actividades culturales de diversa índole. Todas ellas tienen en común su naturaleza andaluza. En la lista se anotan conciertos —música clásica, como el concierto en el cordobés Alcázar Reyes Cristianos de música barroca, de guitarra, o piano o la actuación de Carlos Cano—, recitales flamencos, exposiciones —como los documentos de Blas Infante en el Colegio de los Escol-

pios, organizada por Enrique Iniesta, o la de cuadros del pintor Faustino Castillo—, representaciones teatrales —como *Identidades* de Salvador Távora—, recitales de poesía, o proyección de vídeos —*Alhucemas*, también de Távora; o *Tierra de Rastrojos*, de Antonio Gonzalo—.

En cuanto a los recortes de prensa, descubrimos dos datos generales. El número de referencias en prensa disminuyen cuando los congresos se desplazan a localidades que no son capitales de provincia. Por otro lado, las referencias en prensa suelen contener solo simples descripciones de los Congresos —objetivos, fechas, lugar de celebración y algunos detalles del programa, así como crónicas de los actos de apertura y clausura—, así como algunos artículos esporádicos de opinión. También están censadas las referencias en prensa de los discursos de las autoridades. Se observa cómo van evolucionando hacia la reseña de aspectos no directamente relacionados con el contenido del Congreso. Se pasa de las declaraciones de Rafael Escudero, en el primer Congreso, afirmando que «la función social de la propiedad es coherente con la tradición del Andalucismo Histórico», o del presidente del Parlamento, Antonio Ojeda, «las instituciones andaluzas quieren reconstruir nuestra historia» (*Actas I Congreso*); a las del Consejero Suárez Japón, en el sexto: «Andalucía puede aportar solidaridad en el debate sobre el IRPF» (*Actas VI Congreso*). De igual modo, hay que reseñar que la prensa se hace eco de dos únicos incidentes habidos a lo largo de la trayectoria de estos Congresos: el abucheo a Torres Vela por los «nacionalistas» (*Actas III Congreso*) o la propuesta de resolución del Congreso de Almería (*Actas V Congreso*) a favor de la independencia de Andalucía, que no fue tomada en cuenta por la organización del evento.

3. Conclusiones

La primera de las conclusiones pasa por valorar que los Congresos representaron, y aún lo siguen haciendo, el ámbito de conocimiento y difusión de la vida y obra de Blas Infante por antonomasia, con entidad propia. La Fundación Blas Infante logró, más allá de los objetivos formales planteados en todos los programas, conformar una red cívica de colectivos y personas afines al andalucismo y, con ello, construyó una zona de difusión de los discursos andalucistas y, por ende, de fortalecimiento de la identidad. Las cifras así lo demuestran porque tanto Blas Infante como el Andalucismo Histórico fueron las temáticas más abordadas tanto en las ponencias y en las comunicaciones. Su presidenta así lo reconoció en varias ocasiones:

Por eso es obvio que sólo se puede hablar de andalucismo, sin adjetivo calificativo alguno, que es el que representa nuestra Fundación según su propios Estatutos y su reconocimiento por la Junta de Andalucía por su primer presidente de la Junta Rafael Escudero (...) Por todo ello, es evidente que los temas debatidos en este Congreso han sido y serán muy importantes para la actualización del Ideal Andaluz (Actas XIII Congreso: 39).

Por otra parte, este Congreso se ha acreditado como nos encontramos en el momento preciso y más oportuno para continuar investigando sobre la supervivencia y actualización del referido Ideal y sobre el estudio de la Historia y la Cultura contemporánea de nuestra comunidad bajo el prisma de la obra y el pensamiento de Blas Infante de hoy y de siempre (Actas XIII Congreso: 19).

De acuerdo con los resultados obtenidos, confirmamos nuestra tesis sobre la especial naturaleza de los Congresos sobre el Andalucismo Histórico. Para ello, nos apoyamos en tres argumentos: es un espacio dirigido y protagonizado por la sociedad civil, su papel catalizador del andalucismo político y cultural tras la Transición, y su labor formativa dirigida no solo a los asistentes, sino a toda Andalucía.

Un espacio dirigido y protagonizado por la sociedad civil andaluza. Aunque la organización de los Congresos correspondía a la Fundación Blas Infante, donde se acordaba la ciudad de celebración, la temática, los ponentes y las actividades culturales, así como la gestión de las inscripciones, a partir de la sesión inaugural, el Congreso pasaba a estar en manos de las personas inscritas. Las resoluciones presentadas y aprobadas en el pleno del Congreso, y los debates tras las defensas de comunicaciones y ponencias, dejan entrever claramente cómo la presencia heterogénea de colectivos procedentes de ámbitos no universitarios confiere a estos eventos una identidad propia, sin comparación a cualquier otro fuera y dentro de Andalucía. Estas reuniones, en principio planteadas como eventos al más puro estilo académico/universitario, giraban hacia un espacio participativo, donde personas de diferentes procedencias lo mismo intervenían preguntando o dando su opinión sobre cualquier tema, entregaban una resolución/conclusión para que fuera aprobada por el plenario o presentaban y defendían sus comunicaciones.

Además, hay que añadir la muy escasa presencia institucional de los partidos políticos en estos Congresos. Según las actas consultadas no aparece ninguna mención a los mismos, salvo cuando intervienen los cargos institucionales —alcaldes,

principalmente— en las inauguraciones o clausuras. Así lo defendía M.^a Ángeles Infante en el primer Congreso:

...que lo más importante del Congreso había sido el haber rescatado todo el conocimiento que hasta ahora se ha tenido de esta materia, quitándola de lo que podríamos llamar el campo político que es donde realmente había estado hasta el momento y llevándola al campo académico con el fin de que fuera justamente la Academia, los profesionales en esta materia, los que dictaminaran e hicieran un análisis racional, concreto y metodológico de lo que había significado el Andalucismo Histórico (*Actas I Congreso*: 19).

Un catalizador del andalucismo civil. Los Congresos se convirtieron prácticamente en el único lugar formal donde el andalucismo cívico departía, hacía preguntas y obtenía respuestas. El espacio donde se planteaban inquietudes sobre la Andalucía del momento y, además, se reivindicaban cambios de toda índole: desde la estructura política constitucional, hasta la propiedad de la tierra. Herederos de los Congresos de Cultura Andaluza y de Historia Contemporánea, los Congresos de la Fundación sobrepasaban los límites y cintos de los cónclaves del mundo universitario, para constituirse en ejemplos de participación y colaboración. Pedro Ruiz Berdejo lo resumió claramente en el III Congreso:

En él (el Congreso) se ha hablado de conceptos tan importantes y sobre los que hay tanta divergencia de opiniones, como son, nacionalismo, andalucismo o regionalismo, o sobre facetas incluso íntimas del propio titular de la Fundación, así como también de las propias señas de identidad de nuestra Comunidad histórica, con una libertad, sencillez y sinceridad auténticamente admirable (*Actas III Congreso*: 23).

Fueron Congresos con un marcado carácter pedagógico dirigido a toda la sociedad andaluza. El carácter interdisciplinar no solo de la asistencia —desde las personas dedicadas a otras tareas muy alejadas del mundo universitario, hasta docentes y estudiantes de diferentes disciplinas de las universidades andaluzas— sino también de las temáticas abordadas en los debates y comunicaciones, convirtieron a los Congresos en lugares formativos, con carácter pedagógico, donde todos y todas, con su participación, lo transformaron en un lugar de formación andalucista. Una labor formativa que no se quedaba solo en la celebración del Congreso, sino que se prolongaba con la publicación de las actas.

Sin embargo, el conjunto final, la resultante de estos aspectos levantaban ciertos recelos entre algunos sectores de la comunidad universitaria. Ya en 1985 se denunciaba esta situación:

Como elemento final de todo lo expuesto, como dato que lo engloba y contextualiza, poner de manifiesto que el interés despertado por el Congreso ha recaído sensiblemente entre investigadores jóvenes, a lo que ha acompañado el silencio o indiferencia de buena parte de los ya «instalados» en la vida académica (*Actas II Congreso*: 787).

Por último, reiteramos la exposición final del estudio de 2023. Los recortes en los recursos económicos procedentes de la Junta de Andalucía, la aparición de una nueva política universitaria, donde las publicaciones derivadas de un Congreso carecen prácticamente de valor, por considerarlas de dudosa «calidad», con el consiguiente descrédito de las publicaciones en Actas —eso sí, a no ser que se «disfrace» de libro de editorial de «prestigio», tras el consiguiente «paso por caja»—, junto a la desaparición de colectivos significativos, participantes activos en los Congresos, así como la consideración de que sobre Infante ya se sabe todo, han traído como consecuencia que hoy los Congresos tengan una naturaleza diferente.

4. Referencias bibliográficas

Actas del I Congreso sobre el Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 1985.

Actas del II Congreso sobre el Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 1987.

Actas del III Congreso sobre el Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 1989.

Actas del IV Congreso sobre el Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 1990.

Actas del V Congreso sobre el Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 1993.

Actas del VI Congreso sobre Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 1995.

Actas del VII Congreso sobre el Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 1996.

Actas del VIII Congreso sobre el Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 1999.

Actas del IX Congreso sobre Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 2001.

Actas del X Congreso sobre Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 2003.

Actas del XI Congreso sobre Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 2003.

Actas del XII Congreso sobre Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 2008.

Actas del XIII Congreso sobre el Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, 2010.

Actas del XIV Congreso sobre Andalucismo Histórico, Sevilla, Fundación Blas Infante, s.f.

HIJANO DEL RIO, MANUEL (2023): «Los Congresos sobre el Andalucismo Histórico (1983-2012). Identidad y sociedad civil», en *Andalucía en la Historia*, 79, pp. 84-87.

MEDINA CASADO, MANUEL (2001): «Índice de los congresos sobre andalucismo histórico (1983-1999)», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 177, pp. 425-464.

«Creación la Fundación Blas Infante». En JAVIERRE ORTAS, JOSÉ MARÍA (1983): *Andalucía 1983. Libro del año*. Jerez: Promociones Culturales Andaluza, p. 186.

5. Anexo

Relación de resoluciones/conclusiones

Congreso	Contenido de la Resolución y proponentes
I Congreso. Sevilla/ Antequera. 26-28 de octubre de 1983. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.	-----
II Congreso. Málaga/Casares. 18 al 21 de septiembre de 1985. Tema. Centenario de Blas Infante (1885-1985). Secretario: Juan Antonio Lacomba. Relatores: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez y Enrique Iniesta Coullaut Valera.	Se constata el desinterés de historiadores e intelectuales por Blas Infante y la escasez de historiadores especialistas en el tema.
	Se constata los problemas por insertar Blas Infante en los estudios universitarios.
	Se constata la existencia de lagunas en el andalucismo histórico y en la Historia de Andalucía.
	Mostrar la satisfacción por la presencia de historiadores jóvenes.
	Encargar a la Fundación Blas Infante la redacción de una biografía de Blas Infante.
	Catalogar los inéditos de Infante, así como la biblioteca de la Casa de Coria del Río.
	El andalucismo plantea la apreciación por Al Andalus, el replanteamiento de la estructura del Estado y su preocupación por el tema agrario.
	Debe reeditarse La Obra de Costa, la obra completa de José María Osuna y todos los andalucistas
	Se homenajea a los compañeros de Infante que también construyeron el Ideal Andaluz.
	Blas Infante también asumió la tarea de educador de su pueblo.
	Comunicado solidaridad con México por seísmo
	Mostrar preocupación por recortes de los ingresos provenientes del Estado a las Comunidades Autónomas.
	Manifestación definiendo la integridad del Escudo de Andalucía.
	Manifestación a favor de un canal de televisión andaluz. Propuesta de José Luis Carrascosa
Recuperación del Instituto de Cultura Andaluza.	

<p>III Congreso. Granada. 17 al 19 de septiembre de 1987. Tema: Andalucía ayer y hoy. Secretario: José Cazorla Pérez. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>	Pésame por la muerte de Antonio Calero Amor
	Satisfacción por la participación en este congreso
	Se destaca la importancia de Granada en el Ideal Andaluz y el deseo de estudiar en profundidad este asunto.
	Es necesario conseguir un censo de andalucistas históricos
	Blas Infante se apoyó en candidaturas electorales en Restauración y II República
	Llamamiento a los ayuntamientos para que aporten documentación sobre el intento autonomista de la II República
	Alertar a los «Poderes Públicos» para que atiendan a la Andalucía abandonada.
	Es necesario acabar con los términos provinciales o locales que van contra el sentimiento andaluz
	Es necesario crear una revista dirigida a la diáspora andaluza.
	Es necesaria la existencia de partidos políticos «de ámbito e inspiración andaluza».
	A favor de monumento a Blas Infante en Granada. Propuesta de Plataforma Cívica Pro-monumento a Blas Infante
	Petición para que el Congreso defina el término Andalucismo. Propuesta de 16 firmas.
	A favor de declarar el 2 de enero como Día de Luto Nacional de los andaluces. Propuesta de 18 firmas.
	Petición a la «Administración» para que supriman términos tales como «Sur», «Andalucía Oriental», «Andalucía Occidental», «árabes», «moros», «Reconquista», «región», para referirse a Andalucía en los libros de texto. Propuesta de 21 firmas.
Solicitar la potenciación del habla andaluza en los medios de comunicación. Propuesta de 25 firmas.	

<p>IV Congreso. Cádiz 4 al 6 de octubre de 1989. Tema. Secretario: José Luis Millán Chivite. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>	<p>Apoyar la demanda para que Canal Sur se pueda ver en Cataluña. Propuesta de Almenara.</p>
	<p>Necesidad de promover la identidad andaluza ante la firma del Acta Única Europea de 1987.</p>
	<p>El Congreso se manifiesta a favor de la preservación del medio ambiente.</p>
	<p>Reivindicar la actualidad del Manifiesto Andalucista de 1919.</p>
	<p>Es necesario crear industrias y servicios que diversifiquen la economía andaluza.</p>
	<p>Incrementar las competencias del Gobierno Andaluz ante la imposibilidad, con esta Constitución, de llegar a un Estado Federal.</p>
	<p>Es necesario superar la discriminación de Andalucía con respecto al término «Comunidades o nacionalidades históricas»</p>
	<p>Manifiestar la preocupación porque no se ha desarrollado la legislación en numerosas competencias, como por ejemplo la Ley de Costas. También se expone la preocupación por la aprobación de leyes generales que invaden las competencias de Andalucía.</p>
	<p>Mostrar satisfacción por la Reforma Agraria.</p>
	<p>Solicitar que los cargos de los Poderes Públicos se elijan por capacidad y méritos y no por «otras circunstancias».</p>
	<p>Solicitar a la Fundación Blas Infante que incremente sus ayudas a la investigación de la vida y obra del Padre de la Patria Andaluza.</p>
<p>Dirigirse al Parlamento de Andalucía para agilizar la solicitud planteada por los andaluces residentes en Cataluña para anular la Sentencia condenatoria a Blas Infante.</p>	

<p>V Congreso. Almería. 26 al 28 de septiembre de 1991. Secretario: Pedro Molina García. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>	<p>Solicitar a la Junta de Andalucía que proclame «los derechos nacionales de los andaluces y promover las reformas estatutarias y constitucionales precisas para que nuestro pueblo tenga reconocida su soberanía». Propuesta de 12 firmas. No fue admitida por un Consejo Técnico.</p>
	<p>Lamentar el fallecimiento de José M de los Santos y Emilio Lemos y José María Artero García</p>
	<p>Manifiestar la satisfacción por el descubrimiento del poema de Asbag Iben Arqam, visir de AlMustasin que describe la bandera andaluza hace novecientos años.</p>
	<p>Profundizar en el estudio del Ser Andaluz</p>
	<p>Se determinan las características de la mujer andaluza.</p>
	<p>Es necesario que se tenga en cuenta que en Andalucía coexisten dos sociedades: la moderna y la tradicional.</p>
	<p>Instar a los empresarios a crear empleos y más inversiones para que Andalucía no sea tratada en la CEE como una zona tercermundista.</p>
	<p>Fomentar una conciencia ecologista y pacifista</p>
	<p>Entender el pensamiento de Blas Infante como una teoría solidaria con el resto de los pueblos de España y articulada de abajo hacia arriba. Se manifiesta su confianza en el Estado de las Autonomías actual.</p>
	<p>Luchar contra el racismo.</p>
	<p>Actualizar la legislación sobre Fundaciones y Asociaciones.</p>
	<p>Agilizar los trámites para la revisión de la Sentencia que condenó a Blas Infante</p>
	<p>Llamamiento a los medios de comunicación para que no incluyan términos tales como «considerado, llamado...» antes de Padre de la Patria Andaluza.</p>
	<p>VI Congreso. Huelva. Tema: Andalucía en la Europa de las Nacionalidades. Secretario: Antonio Checa Godoy. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>
<p>Andalucía ha jugado un papel inexistente en la construcción de Europa. No se debe permitir que Andalucía sea una Región subsidiada permanentemente</p>	
<p>El Congreso se manifiesta a favor de una Europa de los Pueblos, con mayor participación de las Regiones.</p>	
<p>Es necesario acabar con la confrontación Norte Sur en Europa y favoritismos de unos países sobre otros y entre comunidades dentro de España.</p>	
<p>Es necesario promover las relaciones económicas entre Huelva y el Algarve y Badajoz. Ampliar su Universidad.</p>	
<p>Se aplique con rigor la presencia de los símbolos e himno de Andalucía. Propuesta de 15 firmas.</p>	
<p>Pedir el reconocimiento como minoría nacional de los andaluces residentes en Cataluña. Propuesta de «Grupo de asistentes y participantes».</p>	
<p>Solicitar la nulidad de la Sentencia condenatoria de Blas Infante.</p>	
<p>Solicitar la restauración de la puerta de la Guiropa en Archidona. Propuesta de 16 firmas.</p>	

<p>VII Congreso. Jaén. 28 al 30 de septiembre 1995. Tema: Andalucía y Federalismo. Secretario: Alberto del Real Alcalá. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez</p>	<p>Se considera inviable en ese momento un Estado Federal en España por la Constitución. Sin embargo, se puede conseguir ampliando y unificando las competencias según la Carta Magna a todas las Comunidades Autónomas. Se pide también la reforma del Senado.</p> <p>Hay que dar contenido al concepto nacionalidad para constituir la nación. Se pretende llegar al Estado Federal dentro del Estado español y bajo una Monarquía Federal.</p> <p>Para ese Estado Federal es necesario construir el concepto Nacionalismo andaluz como forma de conseguir un poder andaluz sin tintes separatistas o violentos.</p> <p>Es necesario potenciar el papel de las asociaciones o asociaciones civiles como interlocutores válidos de la ciudadanía.</p> <p>Hay que buscar la vuelta de los emigrantes, defenderlos a través de la Dirección General de Emigración y buscar una solución a las altas cifras de paro.</p> <p>Es necesario fomentar la Cultura Andaluza. Sustituir las fiestas que recuerdan hechos de la Historia de carácter bélico por otros que fomenten el «la unión y la armonía».</p> <p>Es necesario adoptar medidas para romper con el aislamiento de Jaén y evitar que se arranquen más olivos.</p> <p>Declarar nula la sentencia condenatoria a Blas Infante.</p> <p>Colocar una placa en el Ayuntamiento de Cádiz recordando el izado de la bandera andaluza el 12 de julio de 1936.</p> <p>Solicitar la inspección de libros de texto para que contengan elementos de la Cultura Andaluza. Propuesta de 19 firmas.</p> <p>Organizar un viaje por la Ruta infantiana, incluyendo Marruecos. Propuesta de José Cecilio Cabello Velasco.</p> <p>Manifiestar la apuesta por un Estado de derecho y contra la corrupción.</p>
<p>VIII Congreso Córdoba. 25 al 27 de septiembre de 1997. Tema: Las encrucijadas de Andalucía en el siglo XX. Secretario: Francisco Martín López. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>	<p>-----</p>

<p>IX Congreso. Écija. 23 al 25 de septiembre de 1999. Tema: Andalucía en la revisión del tratado de las autonomías. Secretario: Manuel Hijano del Río. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>	<p>Pésame por el fallecimiento de Ortiz de Lanzagorta y Luis Benitez Carrasco</p>
	<p>Se apuesta por la renovación generacional del andalucismo</p>
	<p>Reformar el Estatuto de Autonomía, tal como expone el profesor José Acosta.</p>
	<p>Se acuerda publicar el Manifiesto de 1919 y celebrar un acto en Écija el próximo 4 de diciembre junto al Ayuntamiento.</p>
	<p>Proponer que el Estadio Olímpico de Sevilla se denomine «Blas Infante». Propuesta de Almenara</p>
	<p>Rechazar la prohibición de la Generalitat de Cataluña a que se represente la ópera «Carmen» de Salvador Távora.</p>
	<p>Reiterar la petición para que se finalice el monumento a Blas Infante en Sevilla.</p>
	<p>Apoyar las transferencias a los Ayuntamientos.</p>
<p>X Congreso, Ronda. 27 al 29 de septiembre de 2001. Tema: Andalucía en el arranque del tercer milenio. Secretario: Alfonso López Domínguez. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>	<p>Pésame muerte de Carlos Cano</p>
	<p>Ante la reforma del Estatuto, se defiende la inclusión del término «Nacionalidad Histórica», realizar un estudio riguroso de la Historia de Andalucía e incluirlo en el sistema educativo, dotar de una administración comarcal, conseguir las competencias de la Confederación Hidrográfica del Guadalquivir, potenciar la cultura andaluza, el derecho a recaudar impuestos de la Comunidad Autónoma, acabar con la desigualdad de la mujer y potenciar las listas electorales abiertas.</p>
	<p>Crear la Real Academia del Habla Andaluza</p>
	<p>Adhesión al Manifiesto en defensa del aceite de Oliva. Propuesta de Almenara y de la Organización de Consumidores y Usuarios.</p>
	<p>Adhesión al homenaje a Gerald Brenan en Málaga</p>
	<p>Reiterar la solicitud para anular la sentencia de condena a Blas Infante.</p>
	<p>Felicitar a la Fundación Blas Infante por su éxito judicial para la construcción del Monumento a Blas Infante en Sevilla.</p>

<p>XI Congreso. Sevilla. 27 al 29 de septiembre de 2003. Tema: Andalucía y la Constitución. 1978-2003. Relator: Pedro Ruiz Berdejo.</p>	<p>Manifiestar la preocupación por el desarrollo de un modelo de Estado asimétrico.</p>
	<p>Solicitar la creación de una Euroregión con el Algarve.</p>
	<p>Solicitar que la Fundación Blas Infante establezca una Videoteca y Fototeca sobre la Transición recogida en las radios andaluzas.</p>
	<p>Solicitar la edición de los manuscritos de Blas Infante, así como de la obra del Zorro Dimas.</p>
	<p>Solicitar que los musulmanes andaluzes tengan el mismo reconocimiento en la Ley de Extranjería que los judíos sefardíes y celebrar un Foro de la «Andalucía del Sur» en Xauen.</p>
	<p>Solicitar a la Fundación Blas Infante que propicie la participación de la sociedad civil, especialmente de los jóvenes.</p>
	<p>Reiterar las peticiones de competencias como la Confederación Hidrográfica del Guadalquivir, el modelo comarcal, entre otras.</p>
	<p>Elaboración de una Ruta turística denominada «La Huella de Blas Infante».</p>
<p>XII Congreso. Carmona. 29 de septiembre a 1 de octubre de 2005. Tema: El Estatuto de Andalucía. Del anteproyecto de 1933 a la actual reforma. Secretario: Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>	<p>Petición para que Carmona sea nominada «Ciudad del Estatuto». Aprobada por el Congreso y elevada al Consejo de Gobierno. Propuesta del Centro de Estudios Históricos.</p>
	<p>Lamentar el fallecimiento de José María González Ruiz y Carmen Ramírez Gómez</p>
	<p>Se insta para que el sistema educativo andaluz y sus libros de texto sirvan para que los estudiantes puedan sentirse orgullosos de ser andaluz</p>
	<p>Actualizar el Estatuto de Autonomía de igual forma que se hace en otros territorios del Estado. Concienciar a los andaluces de lo que significa el término nación.</p>
	<p>Difundir el Himno de Andalucía y declarar la versión oficial del mismo.</p>
	<p>Instar a la Junta de Andalucía para que defienda movimientos literarios y promueva autores como los Narraluces.</p>
	<p>Instar a la Junta de Andalucía para que promuevan estudios de Historia y Literatura andaluza.</p>
	<p>Crear una Comisión para la Defensa del Habla Andaluza para su defensa y promoción.</p>

<p>XIII Congreso. Sevilla 2 al 4 de octubre de 2008. Temática: Blas Infante en su tiempo y en el nuestro. Relator: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>	Continuar hacia la construcción de un Estado Federal y una sociedad civil para cumplir con el Manifiesto de 1919.
	Apoyar varias reformas: del Senado y derogación de la Ley Sálica.
	Mejorar nuestro sistema democrático instaurando las listas abiertas.
	Limitar los mandatos de los cargos políticos a dos legislaturas.
	Reformar la legislación para evitar el transfuguismo y que se obligue a los políticos a cumplir lo que prometieron
	Crear una «Confederación General del Estado y de las Comunidades Autónomas» y una «Conferencia de Presidentes Autonómicos».
	Anular la sentencia condenatoria a Blas Infante. Izquierda Unida.
	Aprobar una partitura oficial del Himno de Andalucía para que pueda ser cantado. Izquierda Unida.
	Erigir una estatua a Blas Infante en los Jardines del Parlamento.
	Exigir que Andalucía reciba del Estado la cantidad económica correspondiente a su población.
	Conseguir la devolución de obras robadas en Andalucía como 99 obras de arte robadas en la invasión napoleónica, dos cuadros de Valdés Leal, entre otros.
	Defender la Orquesta Joven de Andalucía, las ayudas al Flamenco, que debe ser reconocido como Patrimonio de la Humanidad y una educación con contenidos enteramente andaluces.
	Dar a conocer los valores y los personajes de nuestra Historia.
	Disminuir el número de emigrantes y conseguir que vuelvan los existentes. Fomentar la industrialización de Andalucía y la creación de cooperativas.
	Defender la comarcalización de Andalucía, en contra de la división provincial.
Es necesario crear un «buen partido andaluz» o una «plataforma de partidos andalucistas»	

<p>XIV Congreso. Sevilla. 23 al 25 de septiembre de 2010. Tema 1910-2010. Blas Infante vida y pensamiento en el centenario del comienzo de su vida pública. Relator y Secretario: Pedro Ruiz Berdejo Gutiérrez.</p>	<p>Reforma del sistema político español, restando poder a los partidos políticos: limitación de mandatos, listas abiertas, coincidencia de elecciones, «siguiendo las pautas que nos dictó el Padre de la Patria Andaluza»</p> <p>Defender la mejora de la cualificación de la clase política y condenar el transfuguismo.</p> <p>Aspirar a la creación de la Confederación Ibérica.</p> <p>Iniciar acciones legales contra quienes desprestigien a Blas Infante o vayan contra los símbolos andaluces. Ir contra quienes pretendan modificar los símbolos andaluces.</p> <p>Defender la industrialización de Andalucía que evite la emigración y la defensa las joyas y obras artísticas robadas.</p> <p>Apoyo a la candidatura del Flamenco como Patrimonio Oral de la Humanidad. Propuesta del Centro de Estudios Históricos de Andalucía y del Foro Andaluz de Chiclana.</p>
---	--

Estudios sobre **Cultura Andaluza**

Historia, patrimonio, enseñanza e
identidad etnolingüística

Vivir y sentir el patrimonio cultural de Carmona

Una perspectiva actual para abordar la Identidad Andaluza en futuras generaciones

Antonio Rodríguez Rueda

Arquitecto de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Sevilla

Cuando iniciamos el Trabajo Final del Máster de Profesorado en Secundaria basado en el Proyecto Educativo Vivir y Sentir el Patrimonio Cultural y Natural de Carmona en el IES Maese Rodrigo, teníamos una pregunta fundamental: ¿A qué responde la educación patrimonial y cómo se está implementando en las aulas andaluzas?

La educación patrimonial contemporánea no se entiende sin el carácter polisémico de la cultura, sus artefactos y sus entes. Tangibilidad, intangibilidad, naturaleza y tiempo son las complejas variables a las que se enfrenta un alumno en una clase de didáctica patrimonial. Es por ello, que la mayoría de los programas que se están aplicando en los centros andaluces, utilizan los entornos más cercanos a sus alumnos. Permitiendo una primera aproximación en la materia más fácilmente abordable por las mentes jóvenes.

Patrimonio también hemos visto que puede significar singularidad unida a una colectividad o, al contrario, colectividad que forma una singularidad. Y esto no es un aspecto baladí, en absoluto. La educación patrimonial muestra cómo podemos identificar, interpretar y reconstruir las huellas que encontramos del pasado. Sin

olvidar que paralelamente nosotros marcamos el camino con nuevas huellas, que quedarán para generaciones futuras.

A través del estudio científico del vocablo Patrimonio hemos comprobado cómo a lo largo de la historia su semántica ha mutado. Pasando de una concepción mística, autoritaria o segregadora, a todo lo contrario. El siglo XX, y las guerras mundiales sirvieron para terminar de devolver el patrimonio a la colectividad, vinculándose a la tolerancia entre culturas y tradiciones distintas. El valor patrimonial no depende de la posesión, sino de la comprensión. La didáctica patrimonial es el método que tienen las sociedades para ser capaces de objetivar los valores y el patrimonio cultural a través de múltiples subjetividades.

En un mundo cada vez más global y homogéneo, cada vez tomarán más importancia las particularidades identitarias de los individuos, que nos dotan de signos y necesidades compartidas a las comunidades de convivencia. Por ejemplo, gracias a la didáctica patrimonial los alumnos serán capaces de observar, interpretar y valorar la validez y el trato de las pequeñas realidades del barrio y la localidad, la comarca y la región, el país y la nación, las cuales poseen características naturales, materiales e inmateriales muy importantes. Siendo capaces de generar espacios de encuentro, discusión y amistad para una comunidad de convivientes.



Fuente: elaboración propia.

Es de destacar en este trabajo, para apreciar la dimensión patrimonial de Carmona, que el Ayuntamiento con el apoyo de numerosas instituciones locales y regionales, incluida la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía ha iniciado recientemente la tramitación para el reconocimiento de su Conjunto Histórico y Arrabal Histórico como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la Unesco.

La Ley 14/2007, de 26 de noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía establece los planes o programas sectoriales que incidan sobre los bienes integrantes

del patrimonio histórico y una ordenación compatible con la protección de sus valores y su disfrute colectivo. Vivir y sentir el patrimonio es un programa educativo a nivel autonómico (curso 2012-13) que favorece el disfrute, conocimiento y comprensión de los valores históricos, artísticos, etnográficos, científicos y técnicos de los bienes culturales.

Postula que el Patrimonio ha de ser una herramienta eficaz en el ejercicio del derecho fundamental de acceso a la cultura y del respeto a la diversidad cultural. Sólo partiendo de la apropiación por parte de la ciudadanía de los valores culturales inherentes a los bienes patrimoniales puede vislumbrarse un horizonte de sostenibilidad en la gestión de los mismos.

No será hasta la creación del Plan Nacional de Educación y Patrimonio (Fontal coord. 2015) cuando existan unos estándares metodológicos a disposición de las comunidades educativas para el desarrollo de sus proyectos didácticos multidisciplinares. Tampoco podemos olvidar la labor realizada en la última década por el Observatorio de Educación Patrimonial en España, encargado de favorecer y coordinar las relaciones entre las administraciones culturales y las educativas, creando modelos de buenas prácticas.

Actualmente el Patrimonio se encuentra en numerosos currículos educativos en las regulaciones nacionales y autonómicas. Sin embargo, la puesta en marcha de la didáctica patrimonial se genera comúnmente desde el ámbito de las ciencias sociales.

Numerosas experiencias han demostrado que la Educación Patrimonial es sistémica y por tanto abordable desde cualquiera de sus perspectivas (Hernández, 2003). Sin embargo, aún persisten dudas por parte de los docentes de ramas científicas o matemáticas ante la necesidad de extender a sus horas de clases el campo Patrimonial. Posiblemente, sea con el transcurso de los años y la maduración de la implantación del Plan Nacional, cuando esta nueva disciplina didáctica sea también común en otras áreas de estudio inicialmente más alejadas.

Otro problema para el desarrollo de la disciplina muy recurrente en nuestro país surge en la diversidad de formas que toma la evaluación de los proyectos didácticos patrimoniales. La educación patrimonial difícilmente será igualada en relevancia a otras disciplinas educativas, mientras los centros evalúen sus proyectos de forma yuxtapuesta o específica, como una actividad extraescolar. Por ello, consideramos que la sistematización de la evaluación de la didáctica Patrimonial

es esencial para ser observada por el claustro como una materia más, a la que no puede obviarse (Stake, 2006).

Los dos primeros objetivos específicos que anotamos al empezar este TFM fueron presentar las principales corrientes innovadoras propuestas dentro de la educación patrimonial y como influían en ellos la actuación de los roles participantes.

Según se recoge en nuestro Plan Nacional, la disciplina patrimonial contemporánea se plantea desde una filosofía absolutamente constructivista. El alumno es el actor principal en su proceso de aprendizaje. Ante un futuro profundamente cambiante, acelerado y con alta inestabilidad, la disciplina patrimonial es capaz de dotar instrumental y metodológicamente a sus alumnos de procesos exitosos en la resolución de problemas ambientales y sociales. Basados en la investigación de campo, el análisis de las evidencias y la puesta en valor de las posibles soluciones individuales o colectivas. Trabajando tanto dentro del aula como fuera de la misma. Esa semipresencialidad y juego de emplazamientos espaciales hace que la educación patrimonial sea potencialmente muy significativa.

Para dotar a los alumnos de los mejores instrumentos posibles, existe una carrera en la utilización de las nuevas tecnologías de la información. Esta apertura hacia nuevas herramientas supone la creación de entornos virtuales complementarios a los posibles restos que perduraron hasta la actualidad. Hoy en día encontramos multitud de aplicaciones o juegos específicos para ciertos yacimientos o sitios patrimoniales. No parece descabellado pensar que en pocos años se abran nuevas experiencias educativas en las que compartir herramientas virtuales será lo habitual (Cuenca López y Estepa Giménez, 2011). Las cuales podrán ser comunes y coordinadas tanto para centros educativos como para las administraciones culturales, eliminando las duplicidades y otros problemas de compatibilidad generados por la fragmentación instrumental.

Fuente: elaboración propia.



Otras dos corrientes innovadoras en la disciplina patrimonial tienen que ver con la igualdad de oportunidades y la democratización. Hasta hace unas décadas, las actividades propias del sector cultural se diseñaban pensando únicamente en la edad del público o visitante, sin contemplar otros tipos de condicionan-

tes. Gracias a esta nueva perspectiva, la educación patrimonial, sea por su vertiente formal o informal, empieza a desarrollar planes de contingencia para cubrir las necesidades especiales que demandan algunas personas (García, 2009). Desgraciadamente, aún queda un largo camino para que desaparezcan las innumerables barreras físicas y cognitivas existentes en la actualidad.

La nueva educación patrimonial también es consciente de la igualdad de oportunidades en el ámbito temporal. Nuestras acciones sobre el patrimonio deben de regirse bajo mandatos de sostenibilidad económica, social y natural. De ello se hace eco nuestro marco normativo que exige proyectos y programas que puedan mantenerse y mejorarse de forma cíclica, sin que supongan un gasto infructuoso al largo plazo.

Por último, hablaremos de las innovaciones ligadas al campo semasiológico. En un mundo como el actual, donde las *fake news* tienen tanta repercusión en la opinión pública. Es imprescindible que los alumnos comprendan la cultura y el patrimonio de forma vigorosa, planteándose la contextualización de cada una de las pátinas existentes en los entes patrimoniales. Entendiendo las posibles cargas ideológicas que se han podido otorgar por sociedades anteriores, y preguntándose los modos de vinculación o participación más adecuados o fructíferos de cara al futuro (Ávila Ruiz, 2001).

Sin ninguna duda, la fuerza de la educación patrimonial se basa en la generación de comprensión social e intergeneracional que creen interacciones basadas en el respeto y la concienciación colectiva. Para ello debemos contar con la ayuda de los diferentes agentes culturales, especialistas en ámbitos más concretos que nos pueden dotar de información precisa y adaptada a nuestras necesidades cognitivas y circunstanciales. Se ha constatado que a mayor planificación y comunicación entre la comunidad educativa y el resto de actores participantes, mayor excelencia se alcanza en la consecución de los objetivos didácticos.

Diremos que, si existe una cualidad intrínseca importante de la didáctica patrimonial, esa es la creación de emociones y sentimientos compartidos sobre una memoria histórica que habita en los andaluces. La mera existencia patrimonial ya nos habla de vivencias, de sensaciones o de disputas pasadas que han marcado el sentir de una colectividad (Fuentes y Martín, 2006).

Esta característica elimina cualquier tipo de intransigencia y permite evocar fácilmente a nuestros alumnos la necesidad de una visión global y perspectivista del

patrimonio. Ello produce que en la gran mayoría de los proyectos patrimoniales que surgen, el alumnado muy rápidamente se convierta en un fuerte defensor de la riqueza presente en su entorno. Esa sensibilización personal que experimentan transita a través de cinco estadios (Fontal Merillas, 2013):

1. Conocer para comprender. No tiene sentido aquel patrimonio que no se comprende.
2. Comprender para valorar. Una vez que somos capaces de dar un significado histórico, social o económico podremos emitir justificaciones y valoraciones sobre el bien patrimonial.
3. Valorar para cuidar. Aquello a lo que se le otorga un valor es susceptible de ser atendido por los ciudadanos.
4. Cuidar para conservar. La tendencia humana es de cuidar aquello que tiene valor y se implica para que no se deteriore.
5. Conservar para transmitir. Aquellos bienes a los cuales hemos tratado, cuidado y disfrutado serán fácilmente transmitidos y difundidos para ser conocidos por personas propias y ajenas.

Fuente: elaboración propia.



La educación patrimonial es un acto comunicativo emocionante, es una discusión que suscita pensamientos diversos, probablemente cuanto más diversa sea la muestra social de la que dispongamos, más ricas y argumentadas serán las conclusiones comunes.

Quizás, sea necesario trabajar con nuestros proyectos la diversidad de escalas presente en nuestro planeta. Y cómo la interacción entre elementos particulares puede llegar a generar grandes cambios globales.

Ante el nacimiento de esta nueva disciplina los centros no se están quedando parados, y muchos de ellos, gracias al trabajo de los profesores, están descubriendo nuevas vías de acceso y comunicación al entorno de sus alumnos. En especial, se produce una vinculación emergente y cercana con las familias, pues en numerosas ocasiones se pide documentación y contenidos de antepasados que generen riqueza en el ámbito a trabajar.

Evidentemente, existen momentos de desánimo o inseguridad a la hora de abordar un proyecto patrimonial, pues supone un esfuerzo profesional y un riesgo añadido en la labor docente, las salidas del aula o la utilización de instrumental no clásico. Sin embargo, las cifras de participación en los últimos planes regionales y locales nos hablan de una fuerte satisfacción del conjunto de las comunidades educativas.

La reflexión final es que esta experiencia educativa sobre patrimonio cultural y natural del IES Maese Rodrigo de Carmona, objeto de estudio, cumple en líneas generales con los estándares del Plan Nacional de Educación y Patrimonio (PNE-yP), así como del Programa Cultural de Vivir y Sentir el Patrimonio de Andalucía. Son varios los ámbitos de mejora y profundización que se debe acometer para conseguir ambiciosos objetivos, pero es un reto que merece invertir entusiasmo y esfuerzo porque:

Fuente: elaboración propia.



Bibliografía

ÁVILA RUIZ, ROSA MARÍA (2001): *Historia del arte, enseñanza y profesores*. Sevilla: Díada.

CUENCA LÓPEZ, JOSÉ MARÍA, ESTEPA GIMÉNEZ, JESÚS Y MARTÍN CÁCERES, MYRIAM JOSÉ (2011): «El patrimonio cultural en la educación reglada». *Patrimonio cultural de España*, 5, pp. 45-58.

FONTAL MERILLAS, OLAIA (2013): «¿Somos sensibles al patrimonio? Y, si no lo somos, ¿cómo lograrlo? Mapa para orientarnos en la sensibilización patrimonial». En *VVAA: Cómo educar en el patrimonio*. Madrid: Comunidad de Madrid, pp. 45-57

FONTAL MERILLAS, OLAIA, IBÁÑEZ, ALEX, CUENTA, JOSÉ MARÍA y MARTÍN LORENZO (2015): «El Plan Nacional de Educación y Patrimonio crea la Red Internacional de Educación Patrimonial». *Revista ph*, 87, pp. 24-25. Sevilla: IAPH. Recuperado el 11 de mayo de 2017: <http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3580/3599#.WRQsYtKLTIU>

GARCÍA VALECILLO, ZAIDA (2009): «¿Cómo acercar los bienes patrimoniales a los ciudadanos? Educación Patrimonial, un campo emergente en la gestión del patrimonio cultural». *Pasos*, 7 (2), pp. 271-280.

HERNÁNDEZ CARDONA, FRANCESC XAVIER (2003): «El patrimonio como recurso en la enseñanza de las ciencias sociales». *El Patrimonio y la Didáctica de las Ciencias Sociales*. Cuenca. Universidad de Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Asociación Universitaria de Profesores de Didáctica de las Ciencias Sociales (AUPDCS), pp. 455-466.

PROGRAMA VIVIR Y SENTIR EL PATRIMONIO (Vídeo evidencia) del IES Maese Rodrigo, Curso 2022-23: <https://www.instagram.com/reel/Ct88cFSrEMI/?igshid=NjI5MGFhZTA1Yw>

SANJO FUENTES LUIS y MARTÍN ÁLVAREZ, JULIA MERCEDES (2006): El patrimonio como recurso educativo: nuevos actores, nuevas estrategias. En *Actas XVII Coloquio de Historia canario-americana*, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 1308-1328.

STAKE, ROBERT (2006): *Evaluación comprensiva y evaluación basada en estándares*. Barcelona: Editorial Graó.

Andalucía en la docencia universitaria: ¿Un asunto a considerar?

Rosalía Martínez García

Departamento de Sociología, Universidad Pablo de Olavide

1. Introducción

En 2021

El 31,4% de los andaluces considera que Andalucía no ha alcanzado un nivel suficiente de autonomía, por un 59,5% que cree que sí y un 5,3% que opina que la que hay es demasiada, según la última encuesta al respecto del Centro de Estudios Andaluces (Centra). El 77% se siente tan español como andaluz, mientras que el 11,8% se siente más andaluz que español y un 7,9% más español que andaluz. (<https://www.publico.es/politica/andalucismo-quiere-volver-vanguardia.html>)

El Andalucismo, más allá de su contenido político, debería de ser una filosofía de vida, una actitud, una forma de ser, un valor... y muchas veces los valores hay que crearlos/construirlos lentamente, como ocurre con casi todos los elementos socioculturales. La universidad debería ser el canal/ámbito en el que se internalizara ese valor de «ser andaluz», de «lo andaluz». Nuestra juventud andalu-

za no conoce su tierra (a veces ni su geografía); muchos de nuestros universitarios tienen que emigrar (porque en su tierra no encuentran oportunidades); nuestros futuros egresados/profesionales no tienen a Andalucía en su campo de visión (está desdibujada en España o en Europa). Y mientras tanto, diversos intereses políticos y económicos venden nuestra tierra y sus recursos a árabes, rusos, ingleses o alemanes en un erróneo valor de «ser europeos» o de «lo europeo».

Los intelectuales andaluces, expertos del conocimiento y la experiencia universitaria, en la universidad y por cualquier canal fuera de ella tienen el deber o la misión de sacar adelante este proyecto. Lo que ha hecho Cataluña con su lengua, tenemos que hacerlo aquí con nuestra historia, nuestra forma de hablar, nuestra cultura, en definitiva, con «lo nuestro»: darlo a conocer con seriedad y proyección de un futuro que mejore un presente estancado. En este compromiso desarrollé dos intentos por introducir Andalucía como objeto de valor en la UPO a finales del siglo XX: como PDI la asignatura, obligatoria de 9 créditos, *Estructura social de Andalucía* en la Diplomatura de Trabajo Social (Memoria del curso académico 1997-98. Plan de Estudios) y el Aula de Cultura Andaluza como responsable del Vicerrectorado de Promoción Social y Cultural (1999-2007) y dirigida varios años por Javier Escalera.

Actualmente, mi propuesta, para pensar, sentir y actuar «en andaluz», para valorar el «ser andaluz», es crear cátedras universitarias sobre «*Pensar y construir Andalucía: una tarea de tod@s*» en todas las universidades andaluzas, con programas semejantes comunes que recojan también las peculiaridades de cada provincia. Deberían ser una especie de foro plural donde distintas visiones políticas, económicas y culturales compartieran tan solo un objetivo: dar a conocer Andalucía a todos los andaluces.

2. Desde una experiencia en 1997: la estructura social de Andalucía como disciplina en la Escuela Universitaria de Trabajo Social

La asignatura que propuse trataba del «conocimiento» de Andalucía en base a algunas explicaciones y teorizaciones de finales del siglo XX dando una visión breve y general, con sus aportaciones y sus críticas, tanto desde los estudios de base antropológica como desde la perspectiva sociológica, que plantean la centralidad de la estructura social andaluza y su protagonismo tanto en el nivel cultural, como político y económico, influyendo en las identidades (etnohistórica y de clase) y

constituyéndose como factor negativo ante el desarrollo socioeconómico andaluz. Estas teorizaciones, que pretenden dar una respuesta globalizadora a lo que es o no es Andalucía, están formuladas o rebatidas en diversos textos, si bien falta la sistematización de su estudio y de analizar el modo en que ideológicamente han influido e influyen en las percepciones que sobre Andalucía se tienen desde fuera y se reproducen desde dentro.

Se trataban aspectos identitarios sobre el «ser andaluz», el «sentirse andaluz» (apuntes sobre etnicidad y nacionalismo andaluz que se aprendían en la Universidad de Sevilla a finales del siglo XX trabajando sobre identidades en contextos de investigación pero no de docencia), sentimientos de pertenencia y elementos de diferenciación, recordando la importancia de determinados hechos históricos como el problema de la tierra (Martínez García, 1993), emigración (Martín Díaz, 1992) o el sentimiento de marginación política, entre otros, que ponen de manifiesto los sentimientos de pertenencia a un mismo pueblo y que configuran una identidad cultural compartida. En ello importa el estudio de las instituciones, pues ayuda a comprender cómo distintos proyectos políticos y grupos sociales «trabajan» las identidades: las instituciones propiamente de tipo político y grupos de presión; las instituciones «culturales» y las instituciones educativas: la universidad. ¿Dónde se encontraría la universidad? ¿Una posición intermedia? ¿Participa de ambos tipos?

En una disciplina como es la Estructura Social y una titulación como Trabajo Social, que profundiza en el estudio de las desigualdades entre los hombres, los grupos y las sociedades, hay que conocer la situación de Andalucía, un contexto social específico que presenta unas características propias y singulares, preguntándonos sobre la imagen que tenemos de Andalucía y sobre la propia entidad de Andalucía desde el inicio hasta hoy.

Los motivos por los que su condición de nación cultural, con una larga proyección histórica, no se ha materializado en nación política, haciendo de Andalucía el *menos histórico de los nacionalismos históricos* (Giner San Julián, 1986:67), ha sido objeto de numerosos análisis, tanto desde una perspectiva histórica como desde la Antropología y la Sociología.

Puede y debe ser objeto de estudio preferente cuáles han sido y son las características estructurales de la sociedad y cultura andaluzas; cómo se materializan en el nivel de las relaciones sociales; a qué estructura social dan lugar y, por otra parte, cuáles son los marcadores de identidad que la hacen diferente.

La percepción de Andalucía, las teorías sobre Andalucía, van a suponer desde diferentes perspectivas, bien, la negación de su existencia histórica como formación social con una cultura propia, (lo más frecuente y con un mayor impacto dentro y fuera de su ámbito territorial), o bien, la defensa idealista de la identidad de un pueblo y una historia andaluza descontextualizada.

Encontramos ideas de andalucismo popularismo españolismo desde el s. XVII, con fuerza a partir del s. XVIII y con las visiones de los viajeros y costumbristas románticos del s. XIX; hasta llegar al movimiento políticocultural regionalista que, entre 1910 y 1936, intentó promover la identidad política de Andalucía y que supuso un fracaso por diferentes causas ya muy estudiadas (Moreno Navarro, 1983; Sevilla-Guzmán, 1990; Lacomba Avellán, 1988; Martínez García, 1993 entre otros). Posteriormente, durante el periodo franquista, el pintoresquismo idealizado retoma las viejas imágenes del pasado por la necesidad de ofertar una imagen turística rentable a partir de los años sesenta y que continúa aún hoy: no se considera a Andalucía más que como tierra de especulación que mantiene una imagen de dos caras: visible (la que se vende) y oculta (emigración, despoblamiento, latifundismo, colonialismo, expolio de sus riquezas, etc.).

En los diferentes planteamientos y enfoques disciplinarios contemplados en la asignatura existía una notable coincidencia entre los investigadores en la necesidad de acotar el momento a partir del cual cristalizan lo que hoy son componentes estructurales así como su dimensión simbólica, como por ejemplo el problema de la tierra que, como afirma reiteradamente Isidoro Moreno, rebasa totalmente los niveles económico y social, introduciéndose en el nivel simbólico —cultural— un nivel cargado de connotaciones y sentimientos, que no responde solo a lo económico. En definitiva, su conversión en un marcador de identidad cultural que ha dejado una profunda huella en la mentalidad del pueblo andaluz y en sus más diversas expresiones culturales (Martínez García, 1993).

Se abordaban igualmente los aspectos socioeconómicos tratados en diferentes estudios haciendo un recorrido desde los años 60 a los 90 a través de distintos autores y obras. Uno de ellos fue la investigación sobre desarrollo andaluz titulada *Andalucía 2020*, realizada por profesores del Área de Sociología del Departamento de Antropología Social, Sociología y Trabajo Social de la Universidad de Sevilla y dirigida por el profesor Juan Maestre Alfonso se centraba en aquellos aspectos que constituyen los vectores fundamentales de los procesos de desarrollo socioeconómico, entre otros: señalar las variables más operativas para el desarrollo, principales agentes sociales del cambio, examen del sistema de valores, estudio de las

alternativas y expectativas, detección de los principales problemas y, por último, la influencia de la estructura social.

Recordemos algunos otros ejemplos:

En la XX Semana Social de España celebrada en Granada en 1961 bajo el nombre de «Aspectos sociales del desarrollo», el profesor Francisco Murillo Ferrol presentó una valiente ponencia titulada *La transformación de las estructuras sociales como exigencias del desarrollo económico* en la que señalaba aspectos culturales que pueden condicionar el desarrollo en Andalucía, como por ejemplo: el hidalguismo; la valoración del status del que no trabaja, las peculiares ideas sobre el trabajo y el ocio que ello determina, en definitiva la pervivencia de un sistema de valores tradicional que convive con el sistema valorativo del desarrollo económico.

En 1970, publicado por el Instituto de Desarrollo Económico, aparece un proyecto financiado por la OCDE para el análisis de la realidad social andaluza: *Estudio Socioeconómico de Andalucía*, trabajado por Kade, Linz y el Grupo de Granada, un importante estudio sociológico de Andalucía, sobre todo en cuanto al conocimiento del sistema de valores.

Es en la década de los setenta cuando se hace patente un cambio de los estudios hacia las primeras propuestas para un futuro: la historia no se espera, sino que se hace, es decir, el futuro se puede construir. El resultado de esta etapa es muy positivo pues supone los siguientes pasos adelante:

- Andalucía se configura como espacio regional definitivo.
- Comienza a implantarse un moderno instrumental metodológico y conceptual aplicado a los estudios de desarrollo regional.
- Aparecen economistas andaluces dedicados a Andalucía.
- Empiezan los primeros debates críticamente constructivos y comienzan a contrastarse posturas, alternativas y posibles actuaciones.

En esos años el profesor Juan Ramón Cuadrado Roura dirigió la investigación *Los cambios tecnológicos y el futuro económico de Andalucía*, también publicado por el IDR, cuyo interés se centra en el análisis multidimensional de los cambios científicos y tecnológicos en curso, así como sus posibles consecuencias a largo plazo, con especial atención a su impacto en el empleo. Para el caso andaluz señalan diversos inconvenientes de carácter estructural para la introducción y adopción de innovaciones tecnológicas: la dimensión de la empresa agraria; la incapacidad

de la mayoría de las empresas andaluzas para afrontar el desafío tecnológico; falta de investigación *in situ*; escaso nivel en las expectativas de medianos y pequeños empresarios; cierta hostilidad por parte de los sindicatos, y otras.

En la década de los 80 es de considerar el trabajo del profesor Manuel Delgado Cabeza, *Dependencia y marginación* de la economía andaluza, un trabajo muy crítico con expectativas de cambio y que sigue la teoría de la dependencia (centro y periferia) en la interpretación del subdesarrollo andaluz. En 1986 aparece el libro de Carlos Román *Sobre el desarrollo económico de Andalucía*, prologado por García Barbancho que critica la teoría oficial (gubernamental) del desarrollo, bautizándolo como el Surdesarrollo, aunque ofreciendo algunas soluciones. Defiende que la promoción del desarrollo corresponde a la iniciativa privada; Andalucía es especialmente adecuada para aplicar nuevas tecnologías pero sin olvidar que estas no son neutrales, sino que existe una reciprocidad entre tipo de tecnología y orden social; haría falta estrategia de alta tecnología y estrategia de tecnología intermedia; hay que subvencionar el empleo y, por último, la filosofía del desarrollo andaluz ha de caracterizarse por: ser integral, acorde con las capacidades endógenas, menos dependiente y tener en cuenta la calidad de vida.

A principios de los años 90, es de destacar la preocupación por los asuntos medioambientales en los programas políticos y de modo explícito y manifiesto en dos documentos realizados sobre el desarrollo en Andalucía: el PADE y el PINTA. El Plan Andaluz de Desarrollo Económico (PADE 91-94) es el segundo Plan Económico redactado desde y para la Comunidad Autónoma Andaluza, con antecedentes en el PEA (1984-1986) también confeccionado por la administración autonómica socialista. Es el más extenso y cuidado de todos los instrumentos de análisis dirigidos al desarrollo andaluz. El Proyecto de Investigación sobre Nuevas Tecnologías de Andalucía (PINTA) bajo la dirección de Manuel Castells y Peter Hall, ha sido constituido un gran esfuerzo en la promoción de cambios tecnoeconómicos en Andalucía. No pretendía solamente servir de instrumento de análisis y estudio de la realidad andaluza, sino una proyección y aplicación práctica con orientación de futuro con base en las acciones relativas a EXPO 92 y Cartuja 93.

Se considera necesario que el desarrollo consiga poner en marcha un proceso encaminado a la satisfacción de las necesidades de la población, que permita una alta tasa de acumulación, ahorro e inversión y la generación de recursos que potencien la protección y reproducción del patrimonio natural. A través del PINTA, se diagnostica para Andalucía el estar envuelta en una auténtica mística de su riqueza cultural e histórica, a la vez que está sumida en una realidad cotidiana de

pobreza y subdesarrollo. A medio plazo se plantean dos modelos socio económicos: por un lado, una economía asistencial basada en el sector público, y, por otro, una economía abierta diversificada con base en la competitividad de las empresas localizadas en Andalucía, para ganar un mercado europeo y regional.

A finales del siglo XX y principios del XXI, las perspectivas y expectativas del Proyecto Horizonte 2020 se concentran en la actuación del gobierno central, manteniéndose siempre esa actitud providencialista que ha venido caracterizando a los andaluces, socializados en la falta de iniciativa, la impotencia y el ser salvados por instancias superiores, sea el terrateniente, el Cristo o santo del lugar o «papá Estado». En base a otra actitud cultural andaluza típica, *la esperanza*, se «espera», aunque no a corto ni a medio plazo, que aparezcan en Andalucía focos industriales de importancia; así como que se dé la posibilidad de lograr un acuerdo social y abandonar la política de subsidios. No obstante, se mantiene el pesimismo, el sentimiento de falta de protagonismo, síntomas de desaliento, una creciente tendencia a olvidar lo viejo y lo tradicional en lo que se relaciona con «vergüenza» del pasado, y una cierta resistencia a proyectar opiniones sobre el futuro.

En 1999 el Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía (IESA) edita el *Informe social de Andalucía (1978-98). Dos décadas de cambio social*, coordinado por Eduardo Moyano Estrada y Manuel Pérez Yruela y patrocinado por la Federación de Cajas de Ahorro de Andalucía. Siendo el objetivo principal del IESA impulsar el estudio de la estructura social, las tendencias de cambio y los problemas que afectan a la sociedad, el informe se centra en dos dimensiones del proceso de cambio: objetiva (demografía, familia, educación, sanidad, servicios sociales, estructura territorial, economía, renta y trabajo) y subjetiva (percepción de la población andaluza sobre el cambio).

Terminando el siglo XX y comenzando el siglo XXI se crean organismos para y grupos interesados en la investigación sobre Andalucía desde distintas instituciones, mientras otros continúan avanzando: el CENTRA, el IESA-Andalucía, el Barómetro Andaluz de la Cultura (BACU), Andalucía Nación Cultural, Fundación Blas Infante, NDA, grupos de investigación del PAIDI, como, por ejemplo, el grupo *Demospain. Democracia, territorios e identidades* (SEJ-598) en la UPO dirigido por Antonia M.^a Ruiz Jiménez trabaja sobre nacionalismos en las autonomías de España en diversos aspectos políticos y culturales, etc. Estaría bien realizar un análisis y seguimiento de la producción e impacto de estos grupos, sean de investigación y/o de acción.

La existencia de un pueblo andaluz diferenciado con una cultura propia resultante de un proceso histórico peculiar vivido en un territorio definido es una realidad difícilmente cuestionable que puede constituir en sí misma una unidad de análisis en la investigación y de contenido en la docencia.

3. Hasta una propuesta en 2022: incluir Andalucía en la docencia universitaria obligatoria

Aún hoy existe una presencia insuficiente de Andalucía en la docencia universitaria, al menos en las titulaciones más representativas de las ciencias sociales, por ejemplo: en el plan de estudios vigente del doble grado en Ciencias políticas y de la administración + Sociología de la UPO no existe nada sobre Andalucía; en el grado de Ciencias políticas y de la Administración de la Universidad de Granada existe una optativa de 6 créditos con título *Política, Gobierno y Administración en Andalucía*. También contiene en su plan de estudios una *Estructura social de España y Andalucía* como optativa de 6 créditos.

Mi propuesta de crear cátedras universitarias sobre «Pensar y construir Andalucía: una tarea de tod@s» plantea que deberían ser una especie de foro plural donde distintas visiones políticas, económicas y culturales compartieran tan solo un objetivo: dar a conocer Andalucía a todos los andaluces, por lo que las cátedras tendrían también una orientación abierta a toda la sociedad interesada, con extensión de su contenido a Ateneos, asociaciones, ayuntamientos y público interesado en general, en un ejercicio de responsabilidad social universitaria.

El planteamiento de este proyecto —una cátedra transversal sobre «pensar Andalucía» en cada universidad— aspira a que los estudiantes cuenten con un bagaje de conceptos, instrumentos metodológicos y conocimientos que les sean útiles, tanto para su preparación profesional elegida como para profundizar intelectualmente en los temas de distintas disciplinas y titulaciones ayudando a la formación de personas al servicio de un pensamiento crítico y libre.

La idea es presentar un programa formal y materialmente realista y aplicable, adaptándose en lo posible a necesidades no sólo subjetivas sino también objetivas, en la consideración además de que se deben desempeñar cuatro funciones: docente, investigadora, de transferencia del conocimiento y gestión de algunas cuestiones en la universidad. Cualquier aproximación para un mejor conocimiento de Andalucía ha de serlo desde el establecimiento de una relación dialéctica entre

objetos/sujetos de estudio e investigadores. El ámbito de la enseñanza universitaria no debe limitarse a ofrecer un conocimiento adecuado del estado actual de las materias que imparte. Debe igualmente dotar a sus alumnos de los instrumentos teóricos y metodológicos adecuados para que sean capaces de analizar la realidad que están estudiando; o lo que es lo mismo, de aplicar los conocimientos adquiridos contribuyendo al progreso de su sociedad.

Un número de créditos de docencia, prácticas o investigación han de cursarse obligatoriamente en dichas cátedras y para todo el alumnado de todas las titulaciones. Sus programas y actividades también podrían acoger a/estar a cargo de PDI egresado (entiéndase jubilado) en un programa de «envejecimiento activo» sinergiando en la Junta de Andalucía políticas educativas y sociales, dando espacio y valor al capital intelectual desperdiciado/perdido por las jubilaciones de personas aún capaces y activas cuyo conocimiento no debemos desaprovechar.

En cuanto a los objetivos y contenidos del proyecto:

1. Pretendemos centrarnos en la aplicación de los conceptos, modelos y principios teórico-metodológicos de las Ciencias Sociales, en el área sociocultural específica que constituye Andalucía, lo que no implica que olvidemos su integración en el contexto de regiones y áreas culturales más amplias:
2. Hay que ofrecer una visión lo más fidedigna y cercana posible a la realidad socioeconómica, política y cultural en Andalucía desde la perspectiva y vivencias de sus principales actores, de su evolución desde la creación del Estado de las Autonomías y hacia los principales retos futuros.
3. El programa debe aportar unos conocimientos básicos de los principales enfoques y debates teóricos sobre la estructura social y económica, así como el estudio de las principales desigualdades que contiene el sistema de estratificación vigente en nuestra sociedad; pero, sobre todo, debe contribuir a una mejor comprensión sociocultural de Andalucía.
4. En todo este afán hay que afrontar diversos condicionantes relativos a: la estructura social, las peculiaridades culturales, las características del tejido empresarial, las carencias de cualificación y los factores psicológicos. Y en cualquier caso habría que hacer frente al triple reto demográfico, tecnológico y medioambiental, aspectos que pueden ser considerados tanto condicionantes como metas a alcanzar para un futuro mejor.
5. Concretamente, hay que estudiar Andalucía, —centrándonos siempre en la composición de su estructura social—, a un triple nivel: A) factores generales en sus condicionantes ecológicos y experiencias históricas; B) elementos di-

ferenciadores, fundamentales, que le dan personalidad e identidad propia; y, C), ambos aspectos deben considerarse como referentes fundamentales para profundizar en el conocimiento de los aspectos sociales, económicos, políticos y culturales andaluces.

En este sentido compartimos la idea sobre que la realidad social es susceptible de una pluralidad de enfoques, promovidos desde el ángulo particular de las diversas ciencias sociales, pudiendo afirmarse que su conocimiento se perfeccionará de esta manera; así no caben posturas exclusivistas siendo también contraste y garantía contra el dogmatismo o manipulación de intereses de cualquier tipo. Nos puede ayudar la condición de andaluces en cuanto vivenciamos cotidianamente el devenir de nuestra historia, nuestra sociedad y nuestra cultura, así como el conocimiento más detallado de las publicaciones e incluso de los trabajos y actitudes teórico-metodológicas de quienes trabajan en y sobre Andalucía, como una mayor garantía de objetividad.

No hablamos solamente de crear una infraestructura adecuada a nivel de equipamiento y edificios, sino principalmente de intentar despertar un interés con vocación de aplicación en cualquier profesión que desempeñe un universitario egresado para una sociedad democrática, libre, participativa y responsable. La realidad de una enseñanza superior que apenas considera o incluso ignora a Andalucía —lo cual es indicativo del escaso reconocimiento que tiene no sólo en la esfera social sino institucional— hace que el conocimiento previo y la disponibilidad potencial de los alumnos hacia este tema sean prácticamente nulos. El resultado es una ignorancia con importantes consecuencias entre unos futuros profesionales que podrían aportar mucho al desarrollo de su tierra.

4. Notas bibliográficas

CUADRADO ROURA, JUAN RAMÓN; AURIOLES MARTÍN, JOAQUÍN Y DELGADO CABEZA, MANUEL (1981): *Dependencia y marginación de la economía andaluza*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de ahorros de Córdoba.

GRANADOS CABEZAS, VICENTE (1982): «Cambio tecnológico e industrialización. Andalucía en el marco de la C.E.E.», en *Revista de Estudios Regionales*, núm. extraordinario, vol. 4, pp. 321-352.

GINER SAN JULIÁN, SALVADOR (2009): «Nacionalismo étnico: Centro y Periferia en España», en HERNÁNDEZ DOBÓN, FRANCESC y MERCADÉ DURÁ, FRANCESC (eds.): *Estructuras sociales y cuestión nacional en España*. Barcelona: Ariel, p. 69.

KADE LINZ, JUAN (1970) *Estudio Socioeconómico de Andalucía. Factores humanos, élites locales y cambio social en la Andalucía rural*, vol. 2. Madrid: Instituto de Desarrollo Económico.

LACOMBA AVELLÁN, JUAN ANTONIO (1988) *Regionalismo y autonomía en la Andalucía contemporánea (1835-1936)*. Granada: Caja de Ahorros de Granada.

MARTÍN DÍAZ, ENMA (1992): *La emigración andaluza a Cataluña*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

MARTÍNEZ GARCÍA, ROSALÍA (1993) «Hambre de pan, hambre de tierra». *Expresiones culturales del problema de la tierra en Andalucía a principios del siglo XX*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

MEMORIA DEL CURSO ACADÉMICO 1997-98. *Plan de Estudios*, p. 47. <https://www.upo.es/rectorado>

MORENO NAVARRO, ISIDORO (1983): «La nueva búsqueda de la identidad (1910, 1936)» en BERNAL, ANTONIO MIGUEL (coord.): *Historia de Andalucía VII. La Andalucía contemporánea (1868-1983)*. Madrid: Planeta.

MOYANO ESTRADA, EDUARDO Y PÉREZ YRUELA, MANUEL (coords.) (1999) *Informe social de Andalucía (1978-98). Dos décadas de cambio social*. Córdoba: Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía (IESA).

ROMÁN DEL RÍO, CARLOS (1987): *Sobre el desarrollo económico de Andalucía*. Málaga: Arguval.

SEVILLA-GUZMÁN, EDUARDO (ed.) (1990): *Aproximación sociológica al Andalucismo Histórico*. Córdoba: Editorial de la Posada.

La identidad etnolingüística andaluza: proceso, estigma e implantación

Huan Porrah Blanco

Antropólogo social y secretario de la ZEA

El pueblo andaluz contemporáneo aparece como resultado de un largo proceso histórico caracterizado por continuidades de fondo y discontinuidades temporales. Las peculiaridades de su ubicación geográfica como encrucijada entre los continentes africano y europeo (además de su posterior vinculación con el americano tras la conquista europea), y los mares Mediterráneo y Atlántico le confieren al territorio andaluz desde antiguo un carácter de «mundo de frontera», donde han sido frecuentes los choques culturales sucesivos, la instalación y la convivencia de pueblos diferentes, «tensiones específicas y síntesis continuas» (J. A. Lacomba, 2001); en este sentido, la historia de Andalucía adquiere el cariz de una sucesión de «adaptaciones». Además, desde los estudios de Geografía, el profesor G. Cano, Catedrático emérito de la Universidad de Sevilla (US), señala la persistencia de rasgos estructurales de diferente tipo —población, territorio, usos de los ecosistemas, formas de vida y culturas sobrevenidas, formas de expresión lingüísticas... — junto al factor territorial y la continuidad histórica.

El Catedrático de Historia de la Economía de la UMA, J. A. Lacomba Avellán, ha esbozado cinco fases en el proceso histórico andaluz, el cual nos retrotrae a más de 2500 años: una fase inicial autóctona (sobre la base de un consolidado substra-

to civilizatorio autóctono en torno a la cultura tartésica, que se extiende hasta la romanización), la fase de la Baetica tras la conquista romana (provincia senatorial clave, imposición del latín y acogimiento posterior del cristianismo), la fase de Al-Ándalus (ocho siglos decisivos en la identidad cultural del pueblo andaluz, mantenimiento, transformación y ampliación de la civilización clásica precedente, a la que se suma la islamización de la mayoría de la población, junto al cristianismo y judaísmo), la fase castellana (cuando el territorio andaluz es conquistado por Castilla y se inicia un periodo inquisitorial de intolerancia a la pluralidad étnica, además de una castellanización forzada) y la actual fase española (que arranca a inicios del siglo XIX como resultado del empuje del nacionalismo español, que culmina en la periferización socioeconómica de Andalucía en la conformación centralista del actual estado-nación España).

En el rastreo de una identidad cultural andaluza o etnicidad a lo largo de esas etapas en la identidad histórica de Andalucía —unos de los aspectos profundos que hemos denominado anteriormente como continuidades de fondo—, el Catedrático de Antropología Social de la US, Isidoro Moreno Navarro (2013 y 2012), ya planteó en su momento cuáles son tres de las características estructurales básicas de dicha identidad cultural andaluza: *un acentuado antropocentrismo o tendencia a la personalización de las relaciones sociales*, así como *el rechazo de cualquier tipo de inferioridad, real o simbólica* (lo que conduce a la emergencia de un sentimiento y de una ideología igualitarista), además de *una visión del mundo y una actitud relativista respecto a las ideas y a las cosas* (que está en la base de la tolerancia y la permisividad, y explica la flexibilidad de la cultura andaluza).

Los rasgos generales y específicos observables de la etnicidad andaluza han sido y son ampliamente estudiados, especialmente desde el prisma socioantropológico, uno de cuyos mejores compendios recientes lo encontramos en la obra colectiva de I. Moreno y J. Agudo (coords.) (2012): *Expresiones culturales andaluzas*. Asimismo, en el año 2001 la institución del Defensor del Pueblo Andaluz había publicado otro informe multidisciplinar titulado *La identidad del pueblo andaluz*, con la participación de reputados historiadores, geógrafos, antropólogos sociales, filólogos y economistas.

En ambos compendios se abordan, con varios de los procedimientos propios de las ciencias sociales, entre otros, multitud de aspectos, dimensiones y marcadores cuya especial combinación han dado lugar a la singularidad observable de la actual cultura andaluza: proceso histórico específico, singularidad territorial en su diversidad, formas específicas de sociabilidad, relaciones de poder y cultura

política (J. Escalera, 2012), las cuales se reflejan en un enorme y rico patrimonio festivo andaluz (J. Escalera, 1997), manifestaciones de religiosidad popular de tipo barroco e incluso animista, dinámicas económicas específicas, coloniales y extractivistas (Moreno Navarro y Delgado Cabeza, 2013), el flamenco y otras expresiones artísticas y estéticas andaluzas, universo simbólico, además de diversos rasgos de la identidad lingüística andaluza.

Acerca del flamenco —singular expresión cultural emanada de los avatares de la sociedad andaluza en la modernidad y cristalizando en el siglo XIX—, aparece ampliamente estudiado como fenómeno cultural propio andaluz, resultado del encuentro en la tierra de Andalucía del pueblo calé, los esclavos y esclavas negroafricanas con el venero indígena morisco precedente. Especial atención merece la vinculación tradicional del flamenco con los rasgos lingüísticos andaluces, cuya peculiar relación ha sido abordada, entre otr@s, por el especialista J. C. Ríos (2009), y l@s profesores/as A. M. Rodríguez Ramos (2018) y C. Cruces (2001: 78). Esta última detalla en concreto que

La copla flamenca, además, se realiza con un vocabulario privativamente andaluz, y haciendo uso de una ortografía propia, modismos y giros del habla andaluza y su léxico propio, no sólo para construir la poesía flamenca popular —de gran influencia en destacados poetas cultos— sino también para adaptar la medida del ritmo musical a los contenidos de las letras.

La vinculación directa más evidente del lenguaje flamenco con la lengua andaluza proviene del carácter de cultura popular de transmisión fundamentalmente oral, tanto de la inmensa mayoría del pueblo andaluz contemporáneo como del subgrupo o subcultura flamenca. A esta situación se le añade unos condicionantes estructurales de tipo sociopolítico y económico —aparecidos tras la conquista y colonización castellana, que se acentuaron en la etapa contemporánea española— en forma de minusvaloración, desconsideración y estigmatización incluso institucional de los usos lingüísticos propios de la cultura popular andaluza (Snopenko, 2007), realidad lingüística andaluza que acaba siendo postergada en el sistema educativo (Hijano del Río y Ruiz Morales, 2003) y en todo el espectro socioeconómico hacia la marginalidad, el vulgarismo, la falta de inteligencia o formación académica o como muestra de discapacidades socioculturales, entre otras pretendidas taras.

Acerca del origen de la estigmatización lingüística de los usos mayoritarios andaluces —incluso hoy en día— en la cultura oral popular, la filóloga ucraniana E. A. Snopenko (2007) ha rastreado su origen quizás más remoto en el proceso normativista cristalizado en 1492 por la institucionalización de la *Gramática de la lengua castellana* de Elio Antonio de Nebrija —que aunque era de origen andaluz se educó en Salamanca y no dudó en ponerse al servicio de las autoridades reales de la conquistadora Castilla. En pleno comienzo del conocido como Siglo de Oro español, en un momento en que parte de la sociedad andaluza de clase media y alta llegó a tener un peso específico económico y político importante en el conjunto de la Corona de Castilla, se iniciaba un proceso de competición por la norma lingüística dominante entre la norma toledana o castellana y la norma sevillana o andaluza. Nebrija, a pesar de ser andaluz de origen, apostó por la imposición de la norma castellana y así se lo recomendó a los denominados Reyes Católicos. Bastantes autores andaluces de la época pujaron por el reconocimiento de los valores de su variedad lingüística (v.gr. Juan de Valdés, García de Sta. María, Francisco Delicado, Fernando de Herrera, Damasio de Frías, Juan Villar, J. de Barahona, Bernardo de Aldrete, Arias Montano, etc.), aunque finalmente perdieron en la pugna por la norma dominante, con lo que la población *andaloparlante* —que son «del Andalucía, allá donde la lengua no está muy pura», «tierra de moros»— fue progresivamente relegada al ámbito clandestino de la anomia, el vulgarismo, las incorrecciones, la pronunciación defectuosa y la impureza —en consonancia con la corriente dominante etnicista del casticismo cristiano-castellano de la época (Stallaert, 1998; Zayas, 2006).

F. García Duarte plantea, acerca de los orígenes de la norma andaluza, que debe revisarse la historiografía oficial española con los nuevos datos aportados por las investigaciones más recientes, entre ellos los datos relativos a los movimientos de población y repoblaciones en torno al periodo andalusí y castellano de la identidad histórica andaluza. De este modo, ha de afrontarse una más que probable influencia temprana del romance andalusí en la conformación del castellano originario, consecuencia de las migraciones de mozárabes andalusíes hacia el norte de la Península (García Duarte, 2017), así como habría de tomarse en consideración los datos de mantenimiento de amplias capas de población cristiano-nueva morisca mimetizada a pesar de los sucesivos decretos de expulsión, que a la postre se ha demostrado que resultaron infructuosos, a pesar de la reticente historiografía española que considera exitosa y efectiva la limpieza étnica de los siglos XVI, XVII y XVIII. Así pues, el origen de muchos rasgos lingüísticos andaluces contemporáneos ya no podrían situarse exclusivamente en una repoblación castellano-aragonesa y leonesa norteña sobre tierra despoblada, sino que debe atenderse a la pro-

bada persistencia de grandes masas de población indígena morisca mimetizada y medianamente aculturizada conforme a los usos propios de los conquistadores castellanos; esta situación estaría a la base del aprendizaje precipitado del castellano como segunda o nueva lengua por parte de los andaluces en dichos siglos, en muchos casos sobre la base de un poso remanente romance de los arabizados andalusíes (García Duarte, 2021; Rodríguez Ramos, 2018). Es más, según afirma el especialista en historia de la lengua J. A. Frago Gracia (1993: 535) tras analizar actas notariales del siglo XIII, apenas conquistada la Baja Andalucía,

...resulta evidente que la formación del dialecto andaluz tuvo lugar muchísimo antes de lo que solía suponerse, hasta el punto de que los primeros pasos evolutivos se advierten ya dados en el último tercio del siglo XIII, habiéndose llegado en el XV a la configuración de un castellano de Andalucía notablemente diferenciado del de otras regiones (cit. en García Duarte y Reondo Lanzas, 2006: 26).

Tiempo más tarde, el comienzo de la fase española de la identidad histórica de Andalucía en el siglo XIX, con la implantación centralista e ilustrada del estado-nación y un sistema educativo universal y excluyente a la vez, supondría una acentuación de la marginalidad de la norma andaluza, forzando a los escolares andaluces a «hablar bien» y a renegar de sus registros vernáculos (Hijano del Río, 2004).

Desde la modernidad y hasta época reciente las variedades lingüísticas andaluzas acabaron siendo minusvaloradas, estigmatizadas y relegadas a los registros orales de la cultura popular, siendo escasos, inconexos y de ortografía prácticamente intuitiva los autores que han puesto por escrito y publicado en los últimos siglos en andaluz. No obstante, el filólogo G. Redondo, junto al especialista F. García Duarte (2006 y 2013) han encontrado casi un centenar de autores que han escrito algo o bastante de su producción literaria en lengua andaluza, desde el inicio del «andalucismo literario» a finales del siglo XVIII —*La infancia de Jesu-Christo*, de Gaspar Fernández y Ávila (1784), con intencionalidad definida, que culmina multitud de fragmentos y «erratas» andalucistas de los siglos precedentes—, y desarrollado en los sucesivos XIX y XX hasta la emergencia del actual movimiento cultural andalófilo desde finales del siglo XX.

La estigmatización histórica del andaluz ha ido «suavizando» su minusvaloración y menosprecio en época contemporánea, transfigurando sus pseudo-argumentos lingüísticos hacia la consideración de la competencia lingüística de los y las hablantes andaluzas/ces, como si resultase propio de l@s integrantes de la cultura

popular andaluza ser menos competentes en el manejo lingüístico —del español o castellano—, ya que desde la perspectiva etnocéntrica del españolismo lingüístico el andaluz como lengua no existe. A este respecto, l@s lingüistas británic@s Rusi Jaspal y Ioanna Sitaridou (2013) han afrontado el análisis del contexto andaluz como ejemplo paradigmático de identidad lingüística estigmatizada, pese a lo cual gran parte de la gente andaloparlante se resiste manteniendo su identidad y vitalidad etnolingüística (vid. también CENTRA, 2022).

El profesor de Lingüística General de la UAM PhD. Ígor Rodríguez Iglesias analiza dichos procesos sociolingüísticos en términos de la colonialidad del ser, saber y poder como base de la inferiorización lingüística de Andalucía (2017), el negacionismo de la singularidad lingüística andaluza (2016a) —en su evidente diversidad, como ocurre en tantos otros contextos lingüísticos y culturales del mundo—, así como una descapitalización —en términos de Frantz Fanon—, invisibilización y desvalorización general de los rasgos y personas andaluzas, discriminación social de base lingüística que conforma un típico marco de racismo, observable en Andalucía de manera parecida a otras situaciones similares en otras sociedades (2016b).

También el Doctor en Periodismo y en Psicología Manuel Rodríguez Illana adopta la perspectiva decolonial para encarar el análisis y denuncia de la colonización de Andalucía de base lingüística, tanto en el sistema educativo (2017b) como en los medios de comunicación (2017a y 2017c); un proceso y dinámicas muy arraigados en la sociedad española que este erudito denomina *andalofobia* (2019), consecuencia, entre otros factores, de la ideología del españolismo lingüístico descrita por Juan Carlos Moreno Cabrera (2013 y 2015), Catedrático de Lingüística General de la UAM.

El propio Moreno Cabrera ha realizado denuncia de cómo se tuercen y manipulan intencionadamente hechos lingüísticos por parte de filólogos imbuidos por el *españolismo lingüístico* —o nacionalismo españolista proyectado a la lingüística—, como en el caso específico del trato al andaluz en la fonología de la *Nueva Gramática de la lengua española* de la RAE y la ASALE (Moreno Cabrera, 2012). Además, sin ser nativo andaluz ni andaloparlante, este lingüista castellano, de reconocido prestigio internacional, defiende la existencia de la lengua andaluza frente a otros especialistas orgánicos del «supremacismo lingüístico españolista» (2022).

Encontramos en el ámbito académico y popular andaluz e hispano una diferente conceptualización de la entidad de lo que hablamos gran parte de l@s andaluces/zas, de la serie de rasgos y características propias que, según sean contemplados

por uno u otro marco conceptual e ideológico, son colocados a distinta distancia de la lengua castellana (o española):

Para un@s, constituyen desde un sinfín de vulgarismos e incorrecciones sucedidas (falta de educación y cultura), hasta expresión de la riqueza y variedad de la lengua española. Para otr@s, configuran el corpus de una lengua soterrada con recursos propios (en proceso de minorización) que elucidan una evolución de sustratos lingüísticos citados por la historia en la zona de Andalucía (en el SO de Europa y/o NO de África). Entre una y otra postura intelectual y política están los siempre presentes y versátiles puntos intermedios (Porrah Blanco, 2001).

De este modo, haya una diversidad de calificativos a los hechos distintivos andaluces en el plano lingüístico, conforme al posicionamiento adoptado, que van desde lengua andaluza, *andalú*, dialecto andaluz, habla andaluza, hablas andaluzas, español hablado en Andalucía o un mero acento andaluz. No obstante, la calificación oficial del *andalú* en el *Estatuto de Autonomía para Andalucía* es de 'modalidad lingüística andaluza', según reza en sus artículos 10.4 y 213.

Asimismo, el profesor de Lingüística Inglesa en la Universidad de Sevilla, Javier Martín González, también ha disertado acerca de la discriminación de la realidad lingüística andaluza. Se sorprende de la pasión y vehemencia con la que atacan la reivindicación lingüística andaluza aquellas personas —incluso reputados especialistas de la filología— seducidas por el nacionalismo español y las grandezas y glorias del imperialismo lingüístico panhispánico (vid. Moreno Cabrera, 2015). Por ejemplo, ante las airadas reacciones viscerales tras la traducción de *Le Petit Prince* al andaluz en 2017, el profesor Martín González (2017: 1) expresa la siguiente reflexión:

Es más, también sorprende la reacción extrema de quienes, por sus especialidades académicas y profesionales, se supone deben opinar desde el conocimiento y el sosiego, pero que, sin embargo, han caído en lo mismo, llegándolas a tachar de disparate y de ridiculización del andaluz. En mi opinión, se ha vuelto a poner de relieve la necesidad de preguntarse por qué se muestra ese comportamiento tan desproporcionado, discriminatorio, visceral y tan falto de cualquier justificación científica.

Desde su perspectiva de especialista, Martín va desgranando en este trabajo socio-lingüístico dichas actitudes discriminatorias de los y las andaloparlantes, llegando a detectar situaciones de marginación estructural esencialista creadas por la retórica discursiva:

Planteada la cuestión como un problema de inteligencia, los hablantes [andaluces] querrán modificar su modo de comunicarse y/o se avergonzaran de sí mismos cayendo en una perniciosa sumisión derivada de la supuesta inferioridad que se les transmite con la valoración despreciativa de su forma específica de hablar. Pero se produce algo aún más grave: se habrá creado el contexto necesario para que nunca falten figuras socialmente influyentes (políticos, docentes, intelectuales, líderes de audiencia en los diferentes medios de comunicación, etc.) que vayan adoctrinando a las nuevas generaciones en la idea impuesta o que estigmaticen públicamente a quienes ellos consideren que no encajan en su estándar o se nieguen a plegarse a este mediante la autocorrección. En este sentido, recordemos el caso tan bochornoso de los comentarios dirigidos contra Diego Cañamero, diputado del Parlamento español, al que se le cuestionó su valía como representante político a nivel nacional por mantener su pronunciación andaluza (Martín González, 2017: 5).

En la parte académica andaloespañola negacionista de la singularidad y valores lingüísticos del conjunto de variedades andaluzas vernáculas sobresale el trabajo del filólogo Catedrático de Lengua Española de la US, Antonio Narbona, «miembro correspondiente de la Real Academia Española por Andalucía», quien coordinó en 2009 una publicación titulada *La identidad lingüística de Andalucía* —integrando capítulos de R. Cano, R. Morillo-Velarde, E. Méndez y J. J. de Bustos—, publicación que se reclama, precisamente, como una «nueva aproximación a la identidad lingüística andaluza desde el rigor científico». No obstante, si examinamos uno por uno sus diferentes argumentos, la impresión general es que el profesor Narbona minusvalora multitud de singularidades lingüísticas andaluzas —aunque evidentemente no estén presentes en todas las variedades andaluzas—, obvia la perspectiva de la descripción lingüística frente a la normativista, y oculta o tergiversa valores o características de la realidad lingüística andaluza popular divergentes con el espíritu de estandarización exclusivista de la RAE (cf. Moreno Cabrera, 2012 y Redondo Lanzas, 2018); con lo cual se nos sitúa el «problema del habla andaluza», en definitiva, no en el ámbito lingüístico sino en la esfera política y socioeconómica. Por otra parte, el filólogo andalófilo Gorka Redondo explicitó en 2004 las claves más relevantes de las coordenadas de alcance geográfico, sociolingüístico y

gramatical que enmarcan la definición de la lengua andaluza actual, mediante un artículo titulado «*Lo q'entendemô por andalú*».

Por lo tanto, debe tenerse en consideración que no toda la población residente en Andalucía habla en andaluz, ni siquiera toda la población nativa —ampliamente mayoritaria—, y que gran parte de quienes consideran que hablan en esta lengua en realidad utilizan un registro intermedio —que bastantes miembros del movimiento andalófilo denominan 'casteluz'— entre *andalú* y español, en base al uso de fonemas y entonaciones (o acento) andaluces de lo que gramaticalmente es normativo castellano. Además, sólo una pequeña vanguardia literaria escribe en andaluz.

Parte de una pegatina reivindicativa de la lengua andaluza.



En las diversas clases de Cultura andaluza en mi universidad y en conferencias suelo utilizar, para desambiguar, la siguiente acotación del *andalú*: lengua natural de transmisión fundamentalmente oral propia del pueblo andaluz, o lengua propia de l@s indígenas andaluzas/ces, contando en su descripción lingüístico-gramatical con multitud de rasgos propios de fonética y fonología, morfosintaxis, semántica y léxico, así como múltiples aportaciones (no-institucionales) de tipo gramatical, ortográfico y literario. Matizando que, además, buena parte de la población andaluza suele realizar cambios de registro entre lo castellano o español normativo estándar, su sucedáneo 'casteluz' y el *andalú* lengua con identidad propia, e incluso el inglés, entre otros registros lingüísticos más minoritarios.

En las diversas clases de Cultura andaluza en mi universidad y en conferencias suelo utilizar, para desambiguar, la siguiente acotación del *andalú*: lengua natural de transmisión fundamentalmente oral propia del pueblo andaluz, o lengua propia de l@s indígenas andaluzas/ces, contando en su descripción lingüístico-gramatical con multitud de rasgos propios de fonética y fonología, morfosintaxis, semántica y léxico, así como múltiples aportaciones (no-institucionales) de tipo gramatical, ortográfico y literario. Matizando que, además, buena parte de la población andaluza suele realizar cambios de registro entre lo castellano o español normativo estándar, su sucedáneo 'casteluz' y el *andalú* lengua con identidad propia, e incluso el inglés, entre otros registros lingüísticos más minoritarios.

Acerca del resurgimiento contemporáneo de las inquietudes por la dignificación, reconocimiento y escritura de la lengua andaluza, el antropólogo que suscribe este informe publicó a finales del segundo milenio dos artículos (Porrah Blanco, 1998 y 2000b) contextualizando su carácter mayoritariamente oral entre la población

andaluza e indicando la necesidad de ir generando una apoyatura escrita de dicha oralidad, necesidad que se venía planteando desde las décadas precedentes por diversos autores y especialistas. La escritura contemporánea, consciente y sistemática del *andalú* —aunque sea mediante diversas propuestas ortográficas¹— viene desarrollándose ininterrumpidamente e in crescendo desde finales de la década de los 1980 hasta la actualidad, una vanguardia etnocultural que ha dado lugar a lo que se conoce como el *movimiento andalófilo* o movimiento cultural en defensa de la lengua andaluza.

Un segundo informe y recopilación de los avances e iniciativas contemporáneas de escritura en andaluz lo publicamos en 2002 en la revista literaria belga *micRomania* con el título «*Écrire en andalú: un défi qui prend corps envers et contre tout*». Ese mismo año 2002 se inicia en *Miha/Mijas* el periplo de la *Hunta d'ehkritoreh en andalú.../ Reunión de escritores/as en andaluz/1st Meeting of Andalusian Writers*, congreso bienal que va a celebrar este año 2022 su XIª Hunta en la ciudad de *Armería/Almería*. En el transcurso de la IIIª Hunta en el año 2006 se constituye la Sociedad para el Estudio del *Andalú* (Z.E.A.), institución de referencia andalófila que organizará desde entonces las sucesivas *Huntas*, siendo su primer presidente el filólogo Gorka Reondo Lanzâ. En los libros de actas que se publican cada bienio de *Hunta d'ehkritoreh* se recogen aportaciones de medio centenar de autoras y autores que han ido participando y participan activamente en el movimiento andalófilo.

Algunos hitos literarios de referencia en el desarrollo de este movimiento cultural son, entre otros:

- (1934 y reediciones posteriores de 1951, 1980 y 1998) Vocabulario andaluz. El amplio diccionario andaluz recopilado por Antonio Alcalá Venceslada que sigue siendo el principal referente de quienes escriben y estudian los vocablos propios de la lengua andaluza. Utiliza la metatextualidad en castellano o español.
- (1961-65) *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía* (ALEA). Cuatro volúmenes de un titánico trabajo de campo con encuestas realizadas en 230 puntos

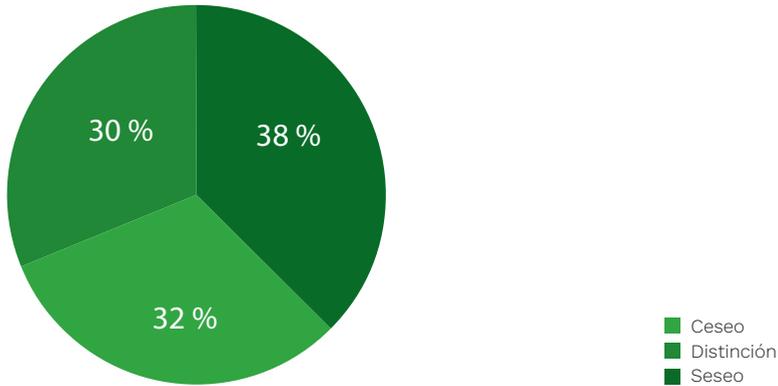
1 Por mencionar algunas de tales propuestas, las principales son: -Porrah (Normah Ortográfikh pa la Trahkripción del Andalú), Normâ Ortográficâ pa l'Andalú (G. Reondo, 2015), Propuehta ortográfica i gramaticâ pa un andalú omologao (Proyecto PAO), Propuesta de ortografía andaluza EPA, Una propuehta básica pa poer prinzipiar a ehcribir en andalú (T. Gutier y P. Arbadulí, 2016), entre otras. Existe, además, una sucinta *Recomendación ortográfica* de la ZEA 2019, con la intención de establecer unos criterios mínimos a tener en cuenta en las diversas propuestas mencionadas. *Vid.* <https://zea-andalu.org/propuehtah-ortografikh/>.

de Andalucía, cuyo autor principal fue el catedrático dialectólogo Manuel Alvar. Editados por la Universidad de Granada y el CSIC. Metatextualidad en castellano.

- (2000) *¡Ehkarđiyea l'armáziga k'ai hugo! Antolohía'e tehtoh en andalú der Huan Porrah Blanko*. Libro escrito conscientemente en andaluz que inaugura el siglo XXI, reuniendo diversos artículos científicos y literarios publicados por su autor en la década de los 1990.
- (2017) *Er Prinzipito*. Primera traducción a la lengua andaluza del clásico literario de Saint-Exupéry *Le Petit Prince*, a cargo del antropólogo Huan Porrah, por encargo de la editorial alemana Tintenfaß y con apoyo de la ZEA. Las desafortunadas reacciones en contra de esta publicación por parte de sectores del españolismo lingüístico provocaron un afianzamiento de la conciencia de identidad etnolingüística andaluza entre muchos de sus hablantes.
- (2017) *Ezenzia'er zú*. Poemario en andaluz de Yolanda Pérez Cortés, editado por la Society for the Andalusian Language Study (ZEA).
- (2018) *Lah mir primerah palabrah en andalú / The First Thousand Words in Andalusian*. Nueva traducción a la lengua andaluza de un *best seller*, en este caso desde el inglés *The First Thousand Words in English*, de Heather Amery & Stephen Cartwright, a cargo del Profesor Huan Porrah, también por encargo de la editorial Tintenfaß.
- (2021) *Aholá. Poemario en andalúh*. Lírica en lengua andaluza a cargo del sociólogo Roberto Villegas Trapero.
- (2022) *Er mito der Kanko u Kanke. (Libro iluhtrao)*. Etnoliteratura oral en andaluz a cargo del antropólogo Huan Porrah, con ilustraciones de Lucilúa.

Acerca de la conciencia lingüística actual de l@s andaluzas/ces encontramos varios datos significativos. En la publicación *La identidad lingüística de Andalucía* (coord. Narbona, 2009) se fijan en el rasgo dialectal silbante —que agrupa variedades andaluzas en torno a tres ejes: ceceo, seseo y distinción— y realizan una simulación demolingüística entre datos brutos y simulados de la distribución volumétrica correspondiente a los tres tipos de hablantes de andaluz, concluyendo que se da un equilibrio proporcional entre los tres conjuntos de variantes: «los resultados de la simulación nos ofrecen una imagen diferente de la realidad lingüística andaluza, una especie de *radiografía demolingüística*, que queda reflejada en el gráfico n.º 3 (...):»:

Gráfico 3. Imagen estadística del seseo-ceceo-distinción en Andalucía



Correspondiendo en número de hablantes andaluces, según los datos de esta simulación, conforme la siguiente distribución:

Seseo	2.923.813
Distinción	2.452.105
Ceceo	2.335.005

Por otra parte, el CENTRA (Centro de Estudios Andaluces) ha editado este mismo año su informe *Identidad de Andalucía. Estudio demoscópico 2022*, en el cual se fija, entre otros aspectos, en la opinión encuestada de la población andaluza en torno a la cuestión lingüística andaluza, reducida y reinterpretada institucional y comercialmente como 'acento' en los últimos años. Así pues, ante la pregunta «Dígame cuánto se identifica con su acento», aparecen los siguientes y abultados resultados:

Dígame cuánto se identifica con... su acento

	Porcentaje
Muy identificado	68,4 %
Identificado	21,0 %
Ni mucho ni poco identificado (no leer)	3,0 %
Poco identificado	3,2 %
Nada identificado	2,0 %
No sabe/no responde	2,5 %
Total:	100,0 %

En relación a la anterior cuestión, el estudio demoscópico también plantea a la población encuestada acerca de su reacción ante la estigmatización lingüística por el acento andaluz:

Cuándo critican el acento andaluz ¿le produce algún sentimiento o emoción?

	Porcentaje
Enfado	39,5 %
Indiferencia	25,0 %
Vergüenza	2,5 %
Orgullo	10,5 %
Rearfirmación	3,7 %
Otro ¿cuál?	15,6 %
No sabe	2,1
No contesta	1,0
Total:	100,0 %

Lo cual denota que, si bien en la identificación positiva con el andaluz es ampliamente arrolladora (68,4+21%), en el caso de reaccionar ante la estigmatización externa la mayoría se conforma más como simple (39,5+10,5+3,7%) que como casi unánime.

Ante esto recordaremos, por último, la reflexión de Jaspal & Sitaridou (2013) tras analizar el contexto andaluz como ejemplo paradigmático de identidad lingüística estigmatizada, situación sobrevenida frente a la que una gran parte de la gente andaloparlante se resiste manteniendo su identidad y vitalidad etnolingüística, pese a todo.

Referencias bibliográficas

ALCALÁ VENCESLADA, ANTONIO (1934): *Vocabulario andaluz*. Andújar. 2.^a ed. Madrid, Real Academia Española, 1951; reimpresión en Madrid 1980. (Reeditado por la Universidad de Jaén en 1998).

ALVAR, MANUEL (1961-1965): *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía* (ALEA). 4 vols. Granada: Universidad de Granada y CSIC.

CANO GARCÍA, GABRIEL (dir.) (2001a): *Gran Enciclopedia Andaluza del Siglo XXI: Conocer Andalucía*. Sevilla: Ediciones Tartessos.

CANO GARCÍA, GABRIEL (2001b): «El territorio», en «Factores estructurales de la identidad andaluza», cap. 2 de *La identidad del pueblo andaluz*. Sevilla: Defensor del Pueblo Andaluz, pp. 13-21.

CENTRA, Centro de Estudios Andaluces (ed.) (2022): *Identidad de Andalucía. Estudio demoscópico 2022*. Sevilla: Fundacion Centro de Estudios Andaluces.

CRUCES ROLDÁN, CRISTINA (2001): «El flamenco y la identidad andaluza», en *La identidad del pueblo andaluz*. Sevilla: Defensor del Pueblo Andaluz, pp. 74-80.

DEFENSOR DEL PUEBLO ANDALUZ (ed.) (2001): *La identidad del pueblo andaluz*. <http://www.defensor-and.es/index2.htm>

ESCALERA REYES, JAVIER (1997): «La fiesta como patrimonio», en PH. *Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, pp. 53-58.

ESCALERA REYES, JAVIER (2012): «Sociabilidad, relaciones de poder y cultura política en Andalucía», en MORENO, ISIDORO y AGUDO, JUAN (coords.): *Expresiones culturales andaluzas*. Sevilla: Aconcagua Libros, pp. 127-163.

FRAGO GRACIA, JUAN ANTONIO (1993): *Historia de las hablas andaluzas*. Madrid: Arco/Libros.

GARCÍA DUARTE, FRANCISCO DE BORJA 'Paco Arbadulí' (2001): «El legado de al-Ándalus», en GABRIEL CANO (dir.): *Gran Enciclopedia Andaluza del Siglo XXI: Conocer Andalucía*; cap. 9 «El Legado Andalusí» del tomo 2 Tartessos, la Bética y Al-Ándalus. http://institutoalmenara.blogspot.com.es/2012/10/el-legado-de-al-andalus_6680.html

GARCÍA DUARTE, FRANCISCO DE BORJA 'Paco Arbadulí' (2013): *La literatura en andaluz. La representación gráfica del andaluz en los textos literarios*. Barcelona: Ediciones Carena.

GARCÍA DUARTE, FRANCISCO DE BORJA 'Paco Arbadulí' (2017): *Mozárabes en el origen de los reinos cristianos. La emigración mozárabe al reino astur-leonés y la influencia de los cristianos de Al Ándalus en la génesis de Castilla y del castellano*. Córdoba: Almuzara.

GARCÍA DUARTE, FRANCISCO DE BORJA 'Paco Arbadulí' (2021): *Memoria viva de Al Ándalus. El Al Ándalus que nos habita*. Córdoba: Almuzara.

GARCÍA DUARTE, FRANCISCO DE BORJA Y REDONDO LANZAS, GORKA (2006): «Rahô dialertalê i ortografâ en tehtë andaluzê», in PORRAH BLANCO, HUAN & PERAL JIMÉNEZ, JOSÉ (eds.) *et al.*: *Actas de la IIIª Hunta d'ehkritoreh en andalú (...)*

/ *Reunión de escritores-as en andaluz / 3rd Meeting of Andalusian Writers*. Kampiyoh/Campillos (Málaga), del 14 al 15 de octubre 2006, pp. 25-74.

HIJANO DEL RIO, MANUEL (2004): «A quien dijo por primera vez en una escuela «habla bien». El intento de acabar con el andaluz en la escuela durante el siglo XIX», in PORRAH BLANCO, HUAN (org.) *et al.*: *Actas de la IIª Hunta d'ehkritoreh en andalú (...)* / *Reunión de escritores-as en andaluz / 2nd Meeting of Andalusian Writers*. Miha/Mijas (Málaga), del 9 al 10 de octubre 2004, pp. 19-24.

HIJANO DEL RIO, MANUEL Y RUIZ MORALES, FERNANDO CARLOS (2003): «Etnicidad andaluza: su modelo de identidad en el discurso político-educativo de Andalucía», en Documento de trabajo. Serie Humanidades, H2003/01. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces.

JASPAL, RUSI Y SITARIDOU, IOANNA (2013): «Coping with stigmatized linguistic identities: Identity and ethnolinguistic vitality among Andalusians», en *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 13, pp. 95-119.

LACOMBA AVELLÁN, JUAN ANTONIO (2001): «Continuidad y discontinuidad histórica», en «Factores estructurales de la identidad andaluza», cap. 2 de *La identidad del pueblo andaluz*. Sevilla: Defensor del Pueblo Andaluz, pp. 21-28.

MARTÍN GONZÁLEZ, JAVIER (2017): «La discriminación de la realidad lingüística andaluza», en *La Andalucía.org* (31-5-2017). <https://laandalucia.org/la-discriminacion-de-la-realidad-linguistica-andaluza/>

MORENO CABRERA, JUAN CARLOS (2012): «La manipulación de la lingüística al servicio del nacionalismo españolista. El caso del andaluz en la fonología de la Nueva Gramática de la RAE y la Asale», en VIª *Hunta d'ehkritoreh en andalú / Reunión de escritores-as en andaluz / Meeting of Andalusian Writers*. *Actas*. Xiklana (Kai), pp. 11-29.

MORENO CABRERA, JUAN CARLOS (2013): «Escritos sobre el españolismo lingüístico (2011-2012)». https://www.academia.edu/34831697/ESCRITOS_SOBRE_EL_ESPA%3%91OLISMO_LING%3%9C%3%8DSTICO_2011_2012_

MORENO CABRERA, JUAN CARLOS (2015): *Los dominios del español. Guía del imperialismo lingüístico panhispánico*. Madrid: Síntesis.

MORENO CABRERA, JUAN CARLOS (2022): «En defensa de la lengua andaluza. Frente al supremacismo lingüístico españolista», en *Viento Sur.info* (20-1-2022). <https://vientosur.info/en-defensa-de-la-lengua-andaluza/>

MORENO NAVARRO, ISIDORO (2013): «Introducción a la identidad histórica, cultural y política de Andalucía», en MORENO, ISIDORO y DELGADO CABEZA, MANUEL: *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*. Sevilla: Atrapasueños Editorial, pp. 13-74.

MORENO NAVARRO, ISIDORO Y AGUDO, JUAN (coords.) (2012): *Expresiones culturales andaluzas*. Sevilla: Aconcagua Libros.

MORENO NAVARRO, ISIDORO Y DELGADO CABEZA, MANUEL (2013): *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*. Sevilla: Atrapasueños Editorial.

NARBONA JIMÉNEZ, ANTONIO (coord.) (2009): *La identidad lingüística de Andalucía*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces.

PÉREZ CORTÉS, YOLANDA (2017): *Ezenzia'er zú*. Andalucía: Society for the Andalusian Language Study (ZEA).

PORRAH BLANCO, HUAN (1998): «Oralidad y escritura: problemas y expectativas de la transcripción del «andalú», en ANKULEGI- *Gizarte antropologia aldizkaria/ Revista de antropología social/ Revue d'ethnologie*, n.º 2: 69-80. Donostia (Basque Country), 1998ko ekaina/ junio/ june.

PORRAH BLANCO, HUAN (2000a): *¡Ehkardiyea l'armáziga k'ai hugo! Antolohía'e tehtoh en andalú der Huan Porrah Blanco*. Donostia (Basque Country): Iralka.

PORRAH BLANCO, HUAN (2000b): «From Orality to Literacy: the Preservation and Development of the Ancient Andalusian Language through Internet», en *Crossroads of History: Experience, Memory, Orality. XIth International Oral History Conference*. Vol. I. Istanbul (Turquía): IOHA —International Oral History Association— & Bogaziçi University, 15 al 19-6-2000, pp. 14-19, n.º 671.

PORRAH BLANCO, HUAN (2001): «Andalú, dialecto andaluz, hablas andaluzas, español hablado en Andalucía», en BALZA, FERNÁNDEZ, MUNER (eds.): *Diccionario de herramientas conceptuales I*. Donostia: Iralka, pp. 5-7. <https://huanporrah.edublogs.org/2001/12/31/andalu-dialecto-andaluz-hablas-andaluzas-espanol-hablado-en-andalucia/>

PORRAH BLANCO, HUAN (2002): «Écrire en andalú: un défi qui prend corps envers et contre tout», en *magazin micRomania*, 41 (2.02): 3-11. Bruxelles (Wallonie): Conseil des Langues régionales endogènes; juin 2002.

PORRAH BLANCO, HUAN (2017) (trans.): *Er Prinzipito*. Andalusian translation of the French original *Le Petit Prince*, by Antoine de Saint-Exupery. Neckarsteinach (Germany): Edition Tintenfaß.

PORRAH BLANCO, HUAN (2018) (trans.): *Lah mir primerah palabrah en andalú / The First Thousand Words in Andalusian. Andalusian translation of the English original The First Thousand Words in English*, by Heather Amery & Stephen Cartwright. Neckarsteinach (Germany): Edition Tintenfaß.

PORRAH BLANCO, HUAN Y LUCILUA (2022): *Er mito der Kanko u Kanke*. (Libro iluhtrao). Sevilla: Editorial Babidi-bú.

REDONDO LANZAS, GORKA (1998): «Reseña y comentario crítico der libro El español hablado en Andalucía de A. Narbona, R. Cano y R. Morillo-Velarde». Revisado en 2018. https://www.academia.edu/36093205/Rese%C3%B1a_y_coment%C3%A1rio_cr%C3%ADtico_der_libro_El_espa%C3%B1ol_hablado_en_Andaluc%C3%ADa

REDONDO LANZAS, GORKA (2004): «Lo q'entendemô por andalú», in Huan Porrah Blanco (org.) et al.: *Actas de la IIª Hunta d'ehkritoreh en andalú (...) / Reunión de escritores-as en andaluz / 2nd Meeting of Andalusian Writers*. Miha/Mijas (Málaga), del 9 al 10 de octubre 2004, pp. 57-75.

RÍOS MARTÍN, JUAN CARLOS (2009): *La identidad andaluza en el Flamenco*. Sevilla: Atrapasueños.

RODRIGUEZ IGLESIAS, ÍGOR (2016a): «La hybris del punto cero metalingüístico. Andalucía como no-ser», Conferencia inaugural publicada en Sociedad para el Estudio del 'Andalú' (Z.E.A.) (2016): *Actas de la VIIIª Hunta d'ehkritoreh en andalú (...) / Reunión de escritores-as en andaluz / 8th Meeting of Andalusian Writers*. Fuhiriola/Fuengirola, del 21 al 22 de mayo 2016, pp. 11-36.

RODRIGUEZ IGLESIAS, ÍGOR (2016b): «Ideologías lingüísticas: descapitalización fanoniana de los andaluces», en *Nueva Revista del Pacífico*, 65, pp. 105-136.

RODRIGUEZ IGLESIAS, ÍGOR (2017): «La colonialidad del ser, saber y poder como base de la inferiorización lingüística de Andalucía», en VV.AA.: *Desde Andalucía a América: 525 años de conquista y explotación de los pueblos*. Granada: Editorial Hojas Monfíes A. C., pp. 191-225.

RODRÍGUEZ ILLANA, MANUEL (2017a): *El españolismo sonriente. Humoristas al servicio de la colonización de Andalucía*. Granada: Editorial Hojas Monfíes AC.

RODRÍGUEZ ILLANA, MANUEL (2017b): «"¡Niño, habla bien!": Reflexiones sobre la colonización lingüística en el sistema educativo andaluz», en *Revista de Pensamiento Andaluz*, 7-8-2017. <http://pensamientoandaluz.org/index.php/m-rodriguez/118-nino-habla-bien-reflexiones-sobre-la-colonizacion-lingueistica-en-el-sistema-educativo-andaluz.html>

RODRÍGUEZ ILLANA, MANUEL (2017c): «Ignorantes, paletos y plebeyos»: la andalofobia lingüística de la Academia de los Medios», en BERMÚDEZ VÁZQUEZ, MANUEL, MACHO REYES, RAFAEL DIEGO (eds.): *Análisis del discurso mediático: un enfoque multidisciplinar*. Sevilla: Egregius, pp. 19-38.

RODRÍGUEZ ILLANA, MANUEL (2019): *Por lo mal que habláis. Andalofobia y españolismo lingüístico en los medios de comunicación*. Granada: Editorial Hojas Monfies AC.

RODRÍGUEZ RAMOS, ANTONIO MANUEL (2018): *Flamenco. Arqueología de lo jondo*. Córdoba: Almuzara.

SNOPENKO, ELENA ANATOLYEVNA (2007): *Stigmatizing language: The case of Andalusian*. Los Ángeles: University of California. Tesis doctoral inédita.

SOCIEDAD PARA EL ESTUDIO DEL ANDALÚ (Z.E.A.). <https://zea-andalu.org/>

STALLAERT, CHRISTIANE (1998): *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A Ediciones. (Original en neerlandés —Bélgica— de 1996).

VILLEGAS TRAPERO, ROBERTO (2021): *Aholá. Poemario en andalúh*. Granada: Derkálh Editorial Autogestión.

ZAYAS, RODRIGO DE (2006): *Los moriscos y el racismo de Estado: creación, persecución y deportación (1499-1612)*. Córdoba: Almuzara.

La expulsión de los moriscos como Practica Social Genocida

Una aproximación a la sociedad del siglo XVI desde el
marco de la opresión

María José Lera Rodríguez

Dra. Psicología, Universidad de Sevilla

1. Sobre «la expulsión» de «los moriscos»

La expulsión de los moriscos fue probablemente la primera migración forzada de la época moderna y un acto de limpieza étnica. Cuando los reyes católicos tomaron el reino de Granada, encontraron que la mayor parte de la población era diversa, tanto religiosa como étnicamente; pero esta diversidad fue perseguida y expulsada, fundamentando dicha intolerancia en la pureza de sangre y el mandato divino de llevar la cruz del catolicismo a todos los rincones posibles de la tierra (Makari, 2021: 20).

En 1608 el rey de España Felipe III tomó la decisión de expulsar a todo el grupo de «moriscos». El 22 de septiembre de 1609 emitió y firmó el edicto que daba tres días a *toda la población nueva cristiana* (antiguos musulmanes o moriscos) para dejar el territorio de España bajo amenaza de muerte. Fue la liquidación de un pueblo y de su cultura andalusí, una forma de civilización original y propia (Cardaillac, 1994; Villanueva, 1991). Al edicto se le llamó de «la expulsión», etiqueta que se considera por algunos autores como un ejemplo clásico para definir un genocidio latente y

un genocidio cultural de todo un pueblo (Vahakn, 1975). Las cifras que defiende la historia narran que unas 350.000 personas, que incluían a mujeres, hombres, niños, niñas, mayores fueron forzados a dejar sus hogares y su país —en lo que ha sido la mayor expulsión de población civil en la historia europea— (Benosman, 2012; Carr, 2009), que constituye un acto que define a «los reinos de España» como la primera nación racista y xenófoba en occidente (Makari, 2021).

La expulsión de los moriscos fue el final de todo un proceso que se inició con la conquista y colonización de al Ándalus (García-Fernández, 2016), y que como tal colonización intenta borrar todo rastro de cultura originaria o andalusí. La religión ha sido utilizada como el gran instrumento simbólico de la conquista castellana. Por una parte, el catolicismo se expone como todo lo contrario a lo que había, por ejemplo, si en Al Ándalus la convivencia entre diferentes religiones (musulmán, judía y cristiana) era la norma, para la Castilla que conquistaba, la convivencia era incompatible con adorar a otro dios, y de hecho solo tres meses después de la conquista del reino de Granada, los primeros expulsados por los reyes católicos fueron los judíos (31 de marzo de 1492).

Al mismo tiempo, el catolicismo se presenta como superior a las otras religiones, asociado a una gran virtud, a ser una persona superior en valores morales, actitud y comportamiento. En este sentido, los Reyes Católicos se denominan así porque sirven y responden a un mandato divino de expandir la religión católica donde sea necesario con el objetivo de salvar las almas de los seres humanos. Es decir, su comportamiento persigue un gran fin, la salvación de las almas.

Una vez expulsados los judíos y cristianizados los musulmanes, ya se podría considerar que los reinos de las Españas eran católicos. Pero no era así, una vez bautizados seguían siendo diferentes, al menos para la autoridad real y eclesiástica, que los denominó «moriscos», que aunque bautizados no eran considerados «buenos cristianos», y se van percibiendo como diferentes y peores por las clases dominantes de la Nueva Castilla. A partir de 1502 se inicia todo un proceso de prácticas sociales genocidas que se prolongan por unos 100 años (Lera Rodríguez, 2012) y que culmina con el genocidio de la población, el etnocidio de su cultura y el epistemicidio de las formas de conocimiento que habían sido generadas en ese mismo territorio y con la misma población andalusí (Grosfoguel, 2013).

A pesar de la enorme tragedia de este acontecimiento histórico, de esta dramática experiencia de intolerancia, fanatismo, racismo sociocultural y religioso, esta experiencia pionera en genocidio, etnocidio y epistemicidio está escasamente

presente en la memoria colectiva e historia de la España actual (Muñoz Martín, 2012; Perceval, 2012). Esta expulsión masiva tuvo un impacto en la sociedad de su momento, un impacto que ha dejado una huella psicológica por el sufrimiento que conllevaba a nivel humano y que pocas veces ha sido contada (Cardaillac, 1994). El genocidio pocas veces ha sido narrado, si bien actualmente se está viendo reflejado en algunos estudios (Carrasco Rodríguez, 2009; Fierro Bello, 2012; Lera Rodríguez, 2012; Raghieb, 2016).

2. Contextualización: 1502-1609 el siglo de la miseria y de la muerte

El siglo XVI tuvo a Sevilla como lugar emblemático. Sevilla era la puerta del Atlántico, un escenario donde se produce un cambio de paradigma, que a lo largo del siglo dieron lugar a varias crisis.

En este siglo nuevas reglas se imponen en el ámbito económico. Se genera todo un nuevo sistema financiero motivado por dos grandes factores: (1) la llegada de metales preciosos de los territorios americanos, y (2) una deuda infinita del estado, generando todo un mercado de acciones o «jugos», letras que tenían igual valor que el dinero en metal. Estos dos factores generaron una inflación que junto a la crisis de producción agrícola llevaron a la sociedad a la mayor crisis financiera conocida (González y González, 2008). Los reinos fueron declarados en bancarrota en tres ocasiones a lo largo del siglo, concretamente en 1557, 1575 y 1596.

A este empobrecimiento, que tuvo sus consecuencias también en la salud (epidemias, hambruna, etc.) se une la presión religiosa. Desde el clero imponen unos comportamientos y una moralidad católica a la sociedad, regidos por las más estrictas normas católicas de debido cumplimiento para toda persona católica, y todos los moriscos lo son, con el único objetivo de que sus almas vayan al cielo. La creación en este siglo del tribunal de la santa inquisición confirma que el interés de la monarquía respecto a la sociedad no era su mejora, sino su control poblacional generando crisis económicas, sociales y espirituales (Carrasco Rodríguez, 2009).

Digamos pues que el siglo XVI supone un antes y un después en la sociedad que vivía en los territorios ibéricos bajo el mandato absolutista de la monarquía española; que impone un nuevo sistema de vida, exige que gran parte de la población rompa con su pasado, la expulsa de su historia, le usurpa todas sus pro-

piudades y medios de vida, de manera que solo le queda intentar sobrevivir en las peores condiciones socioculturales y de necesidades básicas posible.

Una mirada desde la conquista castellana en 1248 de Sevilla hasta el 1600 rebela que la supervivencia iba de mal en peor, lo único relevante eran las almas, la otra vida, mientras que la existencia terrenal para la mayoría de los habitantes era un infierno; sin comida, sin aseos, sin medicinas, bebés abandonados, torturas, prisiones, un infierno en vida (Carmona Ignacio, 2018: 229)

Planteamos en este ensayo un análisis exploratorio de este periodo histórico (1502-1609) —desde que el morisco fue definido como tal el día 14 de febrero de 1502 «pragmática de conversión forzosa», hasta el día de la expulsión, el 9 de abril de 1609— situado en la ciudad de Sevilla. Realizaremos un análisis de esta sociedad desde el marco de la opresión y de la colonialidad (Lera Rodríguez, 2021) que nos permita un acercamiento a dicha realidad identificando los roles participantes en la opresión y los procesos de legitimación de la superioridad de los opresores.

3. Método

3.1. Participantes

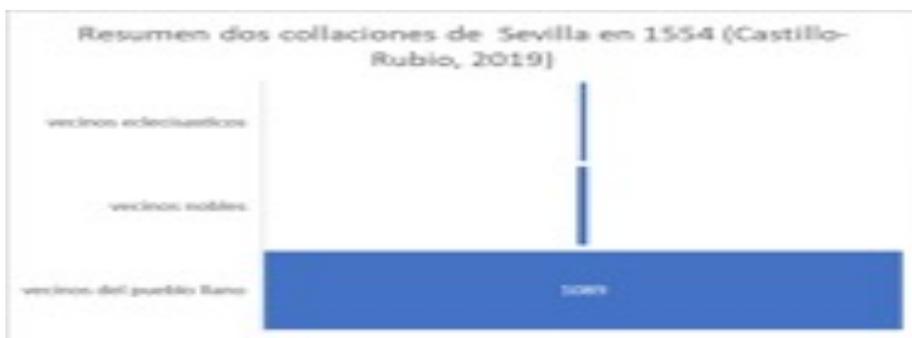
Los participantes son las personas que vivían en la ciudad de Sevilla en el siglo XVI. Para conocer cómo estaba organizada la sociedad nos hemos basado en los datos publicados sobre la población sevillana procedente de diferentes fuentes que ofrecen datos concretos por collaciones en diferentes momentos del siglo XVI (Castillo Rubio, 2019; Domínguez Ortiz, 1973; Mira Caballos, 2008; Núñez Roldán, 2004). Las fuentes convergen que Sevilla era una ciudad de más de 150.000 habitantes, una ciudad de las más populosas del mundo y la más grande de España (Domínguez Ortiz, 1991).

Según los datos de quienes componían los diferentes estratos sociales, podemos decir que había unas clases dirigentes, con mayor poder, diremos de «alta clase social» y relacionadas con el clero y la nobleza. Le seguía una clase potencialmente burguesa, compuesta por mercaderes, profesiones liberales, prestamistas, editores, abogados, médicos, etc. Y el pueblo llano, el cual estaba compuesto por trabajadores cualificados (artesanos, campesinos) y no cualificados (porteadores, aguadores); terminamos con los pobres, que incluye la servidumbre, el lumpen — los ladrones, prostitutas, presos—, y aún queda el último escalón que son los que

no aparecen en ninguna parte, los invisibles o que nadie quiere ver (mendigos, pordioseros, niños perdidos, esclavos, etc.).

Tomando los datos de dos colaciones de Sevilla en 1554 (Santa Catalina y Santa Lucía) en la que se recogen oficios y más detalles de los censos forales (Castillo Rubio, 2019), confirmamos la distribución de la población según su estatus social y su trabajo. Los datos señalan que en la cima de la pirámide y representando al poder nos encontramos el clero (1,2%) y la nobleza (1,65%), y siendo el pueblo llano la inmensa mayoría del 97% (1.089 personas) (ver ilustración 1) (Castillo Rubio, 2019: 243).

Ilustración 1. Distribución de la población por clases (Sevilla, 1554)



Fuente: elaboración propia (Castillo-Rubio, 2019).

El análisis por oficios nos detalla que la clase social poderosa se dedica a asuntos religiosos (clero) o al gobierno de la ciudad (cargos públicos); le sigue un 13% de profesiones liberales que incluye comerciantes, artistas, hosteleros, editores, etc., que interpretamos como una potencial burguesía. En los escalones más bajos nos encontramos los oficios manuales (ganadero, albañil, carpintero, criados, artesano) (37%), y por último quienes no aparecen reflejados con ninguna profesión (44%).

Ilustración 2. Distribución de la población por oficios (Sevilla, 1554)



Fuente: elaboración propia.

Además de esta población existe la población flotante que reside temporalmente en Sevilla, por ejemplo, los comerciantes, más los casos de personas calificadas como moriscas y negras, o morenos/prietos, además de extranjeros como portugueses, franceses, genoveses/ italianos. Más quienes no han conseguido la vecindad por ser vagabundos o los esclavos, lo que nos sitúa en una ciudad con más de 150.000 personas, y hace que el último escalón de la pirámide engrose aún mucho más.

3.2. Opresión y roles participantes¹

¹ En este trabajo la autora ha decidido usar las mayúsculas exclusivamente para los nombres propios (de personas y de lugares) pero no para las instituciones (por ejemplo, tribunal de la inquisición), ni para los roles (rey, reyes católicos, papa).

La organización de esta sociedad la analizaremos desde la teoría de la opresión, la colonialidad, que nos permite identificar los roles participantes (Lera, 2021).

Para determinar si hay opresión se analizan tres aspectos: (1) si se da desde hace mucho tiempo (2) si se da especialmente con determinadas víctimas que son atacadas intencionalmente y (3) si el daño lo ejercen quienes están en una situación de superioridad al contar con más recursos, y más medios para imponer su voluntad. Esta situación se origina y se mantiene por la existencia de unos roles de opresores, otros oprimidos, y un tercer grupo que no está directamente implicado, los ausentes, y algunos defensores que intentan mirar por el bienestar de las víctimas (ver ilustración 3).

Observamos que el proceso de expulsión de los moriscos (1) perdura durante más de 100 años (1502-1609), (2) que hay unas víctimas concretas que están perseguidas por ser diferentes y ser consideradas inferiores (moriscos, judíos, protestantes, gitanos, etc.), es decir, hay una intencionalidad contra estos colectivos; y (3) quien ejecuta el poder, lo hace desde una superioridad que viene argumentado por un origen divino y una pureza de sangre. Luego, dado que se dan las tres condiciones es plausible aplicar el modelo de la opresión para identificar los roles participantes.

Los opresores son quienes se consideran superiores, tienen el poder, y siempre ganan; en el extremo opuesto se sitúan las víctimas u oprimidos, que son quienes son percibidos como diferentes e inferiores, están empobrecidos, y siempre pierden. Entre ambos conjuntos se encuentran los ausentes o espectadores, aquellos que admiran a los opresores, los imitan y tienen ciertos privilegios, muy pocos, pero algunos. Pertenecen a la zona del ser, pues aunque sean pobres, existen y tienen derechos. Aquí situamos a los mercaderes y profesiones liberales, que tienen más privilegios, y los cristianos viejos. En el centro se sitúan los defensores, que intentan ayudar a las víctimas; no profundizaremos en este rol en este estudio, pero un personaje que aparece es el padre Pedro León (ver ilustración 3).

Ilustración 3. Roles participantes en la opresión: Sevilla siglo XVI



Fuente: elaboración propia.

3.2.1. Los opresores

En el conjunto de los opresores destaca su figura principal, su líder, que impone su voluntad y da las ordenes de manera absolutista y que gestiona una serie de subgrupos que tienen poder para intervenir —incluso con violencia— cuando sea necesario, son los llamados ayudantes del opresor, sus cómplices, y también influye a otro subgrupo en este conjunto, los llamados animadores del opresor, que les apoyan cuando sea necesario, disfrutaban de privilegios, rinden sumisión y le ofrecen su pleitesía al líder, y en este caso está representado por la nobleza.

3.2.2. El líder: el poder absoluto del rey

Desde 1492 los reinos de España se lanzan a aventuras bélicas sin reparo. La monarquía asumió la misión divina de llevar el catolicismo a todos los territorios posibles como elemento cohesionador de sus reinos. Su función divina era la salvación de las almas, la salvadora del mundo, asumiendo que esta designación había sido encomendada por dios, de ahí la vinculación entre el reinado y la deidad (Núñez Roldán, 2004).

Esta lucha por la salvación de las almas le llevó al monarca a entablar guerras contra los musulmanes en todo el Mediterráneo (la guerra contra el turco) colaborando con la Santa Liga; a nivel interior su propia guerra contra los moriscos; también contra los calvinistas (la guerra en Flandes), contra los protestantes (la guerra contra Inglaterra), contra los indígenas (América y Filipinas), además de

otras guerras contra Nápoles o Francia, y de interior como fueron las luchas de Castilla (ver ilustración 4).

Ilustración 3. Resumen de guerras del rey en el siglo XVI

categorias	1492-1620										
	1492	1500	1520	1530	1540	1550	1560	1570	1580	1590	1600
Reinado	reyes catolicos. 1504 muere Isabel la Catolica		1516 - 1555 Carlos V			1549- 1598 Felipe II "el prudente" y Duque de Alba			1598-1621 Felipe III "el piadoso" y Duque de Lerman		
Andalusies	expulsion judios	1502 morisco = cristiano nuevo	aculturación forzada / negacion de la cultura andalusi					diaspora / deportacion		1509 expulsion	
Guerras en Andalucia	conquista y colonizacion de Granada						1568 - 1570 Rebellion Alpujarras				
Guerras en el mediterraneo y contra Inglaterra			Guerra contra el turco 1517-1580 (1571 la batalla de Lepanto, la Santa Liga)				Guerra contra Inglaterra 1585-1604				
Guerras en Europa	Gerras Italianas / francesas y otros 1501 - 1557						Guerra de Flandes 1568-1648				
Guerras en America	conquista y colonizacion de america 1492- 1580								Guerra contra los navajos 1600		

Fuente elaboración propia.

Durante todo este siglo la monarquía ejercía una autarquía con poder absoluto sobre toda la población, y que con Felipe II se intensifica aún más la peor gestión económica y social. El rey pretendió implantar el concepto religioso de sus bisabuelos y desarrollar con total amplitud e independencia las instituciones creadas por ellos.

Para llevar a cabo un programa político de tal envergadura era necesario contar con un «equipo político». En este sentido fortalece la institución inquisitorial, reformando sus estructuras y definiendo su ámbito jurisdiccional, convirtiéndose en un poder omnímodo².

3.3. Los ayudantes: autoridades político-religiosas al servicio del rey

3.3.1. El tribunal de la santa inquisición

Los reyes católicos establecen en 1480 su primer tribunal de la santa inquisición en Sevilla, por un poder papal concedido el papa Sixto IV, que les otorga el privilegio del control real de dicha institución. El consejo del reino llamado de «la suprema y general inquisición» (conocido como la suprema) centraliza y dirige

2 1. adj. Que lo abraza y comprende todo, RAE // El poder omnímodo no tiene límites ni contrapeso, por lo cual aquel que lo ostenta puede imponer su voluntad y actuar de acuerdo con sus propios intereses, sin preocuparse por las consecuencias.

las actividades de estos tribunales que comienzan a establecerse en más lugares, según era requerido (González de Caldas, 1991).

Los tribunales en Castilla —y Sevilla pertenecía al reino de Castilla— dependían económicamente de las aportaciones del rey —para quien trabajaban— y del robo a sus víctimas. Según muchos autores en la primera mitad del siglo XVI se dedicaron a perseguir más a las personas con cierta solvencia económica, o aquellas clases medias que aun sobrevivían del antiguo al Ándalus, dado que se quedaban con todas sus propiedades y pertenencias. La persecución de las personas y el usurpamiento de sus bienes fue otra manera de contribuir a la extinción de toda persona andalusí durante esta sociedad del siglo XVI. Una de las razones para instalar en Sevilla al tribunal de la santa inquisición fue la gran comunidad judeo-morisca existente en la ciudad y el ser un centro de comercio internacional donde podrían aflorar ideologías no católicas importadas de otros países (González, 1991).

Esta preferencia por poder elegir víctimas con más recursos económicos, no quitaba que el tribunal también persiguiera otros delitos que sólo proporcionaban el sufrimiento y la muerte de las víctimas elegidas. Delitos como proposiciones heréticas (maldecir en voz alta sobre dios, decir que dios no es igual para todos), blasfemias (decir palabrotas o hablar mal de dios), brujería, bigamia, homosexualidad, o simplemente estar desamparado y no tener familia ni nada. De hecho, los datos recogidos desde 1539 hasta 1696 señalan que el 58% de los delitos eran menores, y un 42% por prácticas religiosas heréticas que se repartían a su vez en 25% judíos, 60% moriscos, y 18% protestantes (Sánchez Ortega, 1988).

El tribunal estaba compuesto por tres tipos de oficiales: mayores (15 personas), medios (20 personas) y menores (80 personas). No hay verdugos porque el tribunal y sus miembros y colaboradores tenían que cumplir, como buenos cristianos, los diez mandamientos, luego cumplían el «no mataras». En el caso de la relajación (eufemismo para asesinar en la hoguera o ahorcado) lo hacía el verdugo de la ciudad.

Vamos a describir cómo era el proceso desde el inicio hasta el final, pues merece la pena conocer las estrategias tan intencionalmente planificadas. Nos basamos en el texto de las artes de la santa inquisición, publicado en Heidelberg en 1567 y traducido a varias lenguas, llegando a ser el primer *bestseller* de la historia y que describe precisamente esas «artes» usadas por la inquisición española (Gonzalez Montano, 1567-2010).

El proceso se inicia con una «*delación*», es decir alguien «delata», lanza un rumor sobre una persona de que está cometiendo un delito de herejía. Entre estos delitos podrían estar mantener relaciones sexuales ilícitas (homosexualidad, adulterio, incesto), blasfemar, ritos y supersticiones, o trabajar en día de fiesta (Arcuri, 2018), también comportamientos cotidianos como no comer cerdo, o no beber vino, o cantar una zambra.

Una vez se sabía alguna información sobre el potencial reo, la policía de la inquisición, los «*familiares*», hacían que se encontraban con el de manera fortuita y le invitaban a acudir a la sede del santo oficio, en este caso al castillo de san Jorge. Una vez acude lo reciben representantes del tribunal que asumen que es culpable pues ha venido por su propio pie y decidido a confesar sus pecados. Estas personas totalmente atemorizadas regresan a sus hogares llenas de miedo y ansiedad, y cuando a los inquisidores les viene bien le vuelven a llamar para detenerles. A partir de aquí quedan confiscados todos sus bienes (González Montano, 1567-2010: 25).

Ilustración 6. *No hubo remedio*. Los caprichos de Goya (n.º 24).



Una vez detenidas son encarceladas en las *cárceles secretas* de la inquisición hasta que les llegara el juicio. Durante este tiempo sus bienes eran confiscados para pagar su celda, manutención y cuidados, que podían ser semanas, meses o años. El detenido permanecía completamente aislado del mundo exterior, con salida a un patio con un pozo donde muchos se suicidaban. Los reos desconocían de qué se les acusaba, ni cuáles eran las pruebas que había en su contra. A los presos que protestaban se les amordazaba o se les ponía una horquilla de hierro.

Cuando los inquisidores lo consideraban pasaban al *interrogatorio*; si en tres sesiones no confesara su pecado pasa a la siguiente fase o *audiencia* donde si no confiesa (es decir, no dice lo que el tribunal quiere que diga) pasa a la *sala de los*

tormentos que según el arbitrio de los jueces se combinaban los instrumentos de tortura permitidos: la toca y el potro (González, 1991: 104). Eso sí, ninguna tortura podía romper la piel y que emanara la sangre, por lo que los sistemas fueron muy intencionadamente diseñados.

Al desdichado reo, maltratado, aislado, torturado, le tocaba esperar su condena y su puesta en marcha en *el auto de fe*. En el caso de que alguien no fuese condenado y sobreviviera, se les obligaba a no revelar nada de lo que habían visto, oído o vivido durante el tiempo que habían estado en prisión.

La participación en el auto de fe podía demorarse, pues dado su alto coste solía haber uno o dos al año, por lo que el reo deberá de esperar en las mismas inhumanas condiciones meses y hasta años.

Una vez llegado el momento, las víctimas salen por el callejón de la santa inquisición hasta las gradas de la catedral (hasta 1549) y posteriormente (1559) en la plaza de San Francisco donde son condenados.

Desde la cárcel del castillo de San Jorge los condenados iban en una procesión formada por distintas dignidades y eclesiásticos de la ciudad. Les seguían los condenados con sus atuendos y sambenitos, así como las señas que indicaban cual había sido su delito, las estatuas de relajación, con los calificadores y familiares. Y por último, dirigidos por el mayordomo mayor de la cofradía de San Pedro Mártir y los alguaciles de los veinte, el cabildo de la ciudad y el eclesiástico, con los inquisidores y el fiscal, que junto con varios nobles, portaba el estandarte de la fe. Si la condena era ser quemado en la hoguera, al final del día los llevaban al prado San Sebastián (debajo de la actual estatua de El Cid), y los quemaban muertos si mostraban arrepentimiento o vivos si no lo hacían.

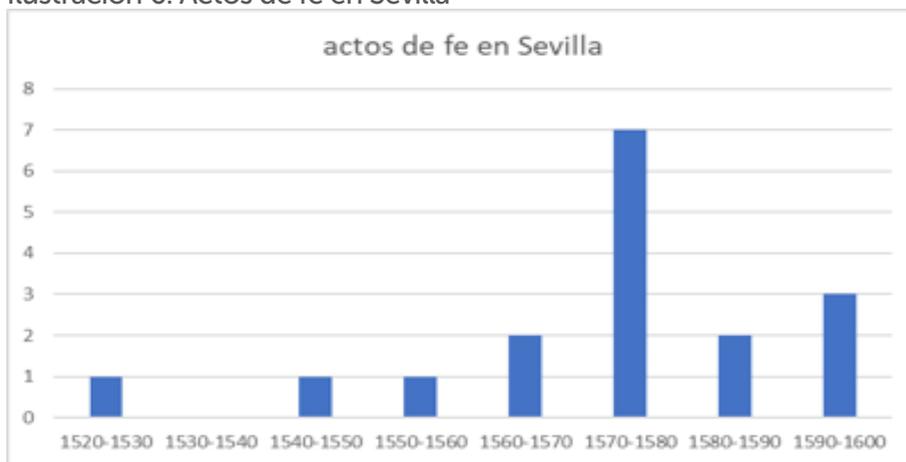
El grabado *Los caprichos de Goya* (ver ilustración 6) representa el teatro del camino de una mujer hacia la muerte; va vestida con un capirote, sobre un burro —porque ya no podía andar por las torturas—, con una horquilla de hierro que mantenía erguida la cabeza y evitaba que pudiera hablar; esta imagen se posiciona como el centro de

todas las injurias, sometimiento, risas, burlas, violencia, se animaba a la gente a que los increpara, violentaran con lanzamientos de piedras o lo que tuvieran a mano. Observamos que delante del burro un hombre tira de él y empuja por detrás al animal. En primer plano un grupo de hombres con sombreros de puntas y coletas se echan sobre el reo; en el fondo de la escena distinguimos a dos alguaciles.

Si en el momento de la muerte, el reo suplica misericordia, pide perdón por sus actos, y asume su condena, se interpreta y percibe como un triunfo del sistema; constituía un modelo social de sumisión y aceptación de la opresión, entonces es quemado muerto. Si, por el contrario, el reo confronta al poder, no ofrece sumisión, sino rechazo o burla sería un fracaso del sistema pues podrían ser percibidos como mártires que podían producir admiración, enardecer los ánimos y encender la mecha de la sedición o al menos neutralizar el efecto disuasorio de la pena; en este caso son quemados vivos (González, 1991: 10).

En el siglo XVI, se celebraron en Sevilla, entre 1549 y 1599, no menos de 23 actos de fe (González, 1991) (ver ilustración 6).

Ilustración 6. Actos de fe en Sevilla



Fuente: elaboración propia.

Pero no era suficiente con torturar y quemar vivo a los reos, sino que su memoria y la de toda su familia quedaba marcada para siempre, como sangre impura. Los sambenitos eran testimonios que quedaban exhibidos en las iglesias para pepe-

tuar la infamia y la situación de marginación social de los que fueron condenados como herejes. De manera que los sambenitos de los condenados por el santo oficio, vivos y difuntos, presentes o ausentes, y de los reconciliados, estaban expuestos en la iglesia donde fueron vecinos y parroquianos al tiempo de su prisión, muerte o fuga, y que se renovaran los deteriorados (Peña Díaz, 2019).

La inquisición no era entonces una institución únicamente al servicio de la represión de la herejía moral y religiosa, sino que era también, una institución que reproducía el sistema social y político estamental, y con una gran labor de difusión de valores e ideología, concretamente según su función de difusión Prospero lo articular en tres puntos (Prosperi, 1999):

1. Educación de la colectividad. La función del ritual público del «auto de la fe», como ceremonia de funciones ejemplares, la exhibición pública de rituales de sumisión al poder.
2. Educación de la moralidad individual con el uso de medios coercitivos. La inquisición se ocupó de la sexualidad, del matrimonio (bigamia), de la falsa o fingida santidad (visiones, profecías, misticismo no controlado); aspectos que antes pertenecían al ámbito privado, ahora eran objeto de juicio, de manera que la inquisición hizo público y obligatorio un modelo de comportamiento legítimo, en las relaciones sexuales, en el matrimonio y en la devoción mística.
3. La voz de la conciencia, la inquisición consiguió que la ley actuase desde dentro, la introyección de unos valores por el control férreo y el miedo que indujo a las víctimas hizo que este miedo funcionara desde la propia conciencia. La obediencia funcionaba ya no por miedo al castigo, sino por pura convicción personal.

3.3.2. Autoridades religiosas: el clero

El clero se divide en tres: el alto clero (obispos, arzobispos, etc.), el bajo clero (curas y párrocos) y el clero regular (monjes, frailes y monjas).

En la Sevilla del siglo XVI había unos 30 conventos de frailes (unos 1.500 frailes) y más de 20 conventos de monjas. Por lo que estimamos que el clero y las órdenes religiosas implicaban a unas 2.000 personas, si bien muchas de ellas pertenecían a la nobleza, pues como observamos los puentes están trazados y forman parte de la misma red.

El concilio de Trento (1578) marcó un punto de inflexión en la función de la Iglesia, pues desde este momento las jerarquías eclesiásticas pusieron en marcha una política intencionadamente dirigida a controlar los comportamientos sociales e individuales de la población. Confesores, visitadores, misioneros y predicadores todos operaron hacia controlar y a la vez disciplinar la vida cotidiana de los súbditos/ fieles.

La confesión representó el instrumento más eficaz para el «control de las conciencias». La obligatoriedad anual de dicha práctica permitía recabar informaciones sobre las conductas cotidianas de cada cual, e intervenir para corregir las conductas impropias y cuestionar aspectos familiares, sexuales y profesionales de cada fiel. Las conductas femeninas fueron especialmente perseguidas por ser consideradas débiles, inferiores, peligrosas y lujuriosas, de manera conceptual; mujer como heredera directa de Eva, que representaba la humanidad femenina, su fragilidad y, sobre todo, su sexualidad (Arcuri, 2018: 93).

Los predicadores exhortaban a los fieles a que acudieran al confesonario, evocando las tremendas penas del infierno, siendo el miedo uno de los núcleos temáticos capitales de la oratoria sagrada popular, cuya finalidad consistía en provocar angustia e inquietud entre los fieles y, por ende, empujarlos a la confesión (Arcuri, 2018: 85).

Los sermones de los párrocos incluían también arengas contra todo tipo de pecado y practica indecorosa, como eran las diversiones carnavalescas, los bailes y las fiestas, las comedias amorosas, la dejadez de las costumbres, etcétera. Paralelamente, es importante destacar que el mensaje proferido desde los pulpitos colmada de exhortaciones a la obediencia y al respeto hacia todo poder.

Tal era el clima de opresión que la unión entre confesión e inquisición era cada vez más estrecha (Arcuri, 2018). Los confesores se fueron pareciendo cada vez más a los inquisidores, de hecho ampliaron sus interrogatorios a los «cómplices en el pecado». Es decir, desde las parroquias ejercían como policías de la moral y registraban no solo las conductas individuales sino también las de otros, de manera que la sociedad era empujada a denunciar a su vecino, a modo de policía, represión y por supuesto buscando su reeducación y disciplinamiento (Prosperi, 1999), aunque eso significara su muerte.

3.4. Los animadores: la nobleza

Los animadores son los seguidores del líder, que le ayudan cuando es necesario, lo imitan, lo protegen y por supuesto disfrutan de privilegios. En nuestro análisis este es el rol que hemos otorgado a la nobleza, la cual está constituida por la nobleza mayor, la nobleza media y la nobleza menor (Domínguez Ortiz, 1973; Domínguez Ortiz & Alvar Ezquerro, 2005).

La nobleza mayor es de sangre y linaje que son los grandes de Castilla, los conquistadores de estas tierras. Esta nobleza mayor incluye el marquesado, condados o ducados, además pueden ser gobernadores, jueces y militares.

La nobleza media la constituyen los caballeros que igualmente tienen propiedades del reparto de la conquista, y pertenecen a las órdenes de Santiago, Calatrava, Alcántara o Montesa, e incluso en la internacional de San Juan de Jerusalén. Ninguno de ellos paga impuestos, y son los dueños de los medios de producción (tierra, molinos, fabricas), tienen caballos y armas, y deben estar dispuestos a combatir si el rey lo exige.

La nobleza menor son los hidalgos, que en Andalucía sí pagaban impuestos y era una clase mucho menos numerosa que en el norte de España (Domínguez Ortiz, 1973), pero seguían teniendo innumerables privilegios.

Andalucía tenía un perfil diferente a los reinos del norte. Mientras que en Asturias o Vizcaya prácticamente toda la población era noble, especialmente hidalgos (hijos de nobles), en Andalucía la nobleza representaba a un 2% de la población, y era mucho más rica que la del norte. Evidentemente, los grandes de Andalucía se hicieron ricos gracias al reparto de la tierra y de los bienes realizado durante la conquista de al Ándalus. De manera que en el sur los señores tienen sus señoríos que les pertenecen y viven de sus rentas. Tienen obligaciones que son estar disponibles para acudir a la guerra a una llamada del rey, y como privilegios pues no pagan impuestos, ni pueden ser torturados, ni ahorcados. Además podían ejercer cargos políticos, jurídicos y religiosos, que en el caso de Sevilla el 100% del gobierno municipal y de los cargos jurídicos estaba en manos de los nobles (Domínguez Ortiz, 1973; Domínguez Ortiz & Alvar Ezquerro, 2005).

Los datos señalan que había unas 30 familias muy ricas en Sevilla, y que aproximadamente un 2% de la población eran hidalgos, por lo que estimamos que el número de personas relacionadas con la nobleza, mayor y menor, en la Sevilla del siglo XVI serían unas 2.500 personas (Domínguez Ortiz, 1973).

La superioridad de la nobleza se fundamenta en su divinidad. El pensamiento que se difundía era la consideración de tener una cualidad natural que distingue a la nobleza de los demás seres humanos y la eleva sobre el resto, y por lo tanto son más capaces de gobernar; además transmiten sus virtudes a través de la herencia genética, por lo que eran considerados una minoría única para poder gobernar una masa, un pueblo llano, incapaz de tomar decisiones e inferior (Domínguez Ortiz, 1973: 197).

Vemos pues que el conjunto de los opresores (rey, ayudantes y animadores) constituyen un conjunto homogéneo en el sentido de su superioridad, sostenida por unos privilegios. Para argumentar y sostener esta superioridad ellos mismos crean *los estatutos de limpieza de sangre*, una legalidad sin fundamentos que permite acceder a puestos de poder solo a aquellos «superiores» u opresores, lo crean los nexos y uniones entre todos los participantes del grupo de los opresores que quedan ya legitimados como superiores por origen de sangre.

3.5. Los oprimidos: los condenados y los marginados

Los oprimidos se definen por ser aquellos que siempre les toca perder, son considerados diferentes e inferiores, y son víctimas de estrategias diseñadas por los opresores para sufrir y confirmar su fracaso, pues nunca podrán salir de este rol. Son los excluidos del sistema, los que pertenecen a la zona del no ser, los que son invisibles y casi nunca se ven, y cuando se ven el sistema tiene dispuesto una serie de explicaciones para justificar su inferioridad y su fracaso, de manera que despierten el menor nivel de empatía posible.

Nos centraremos seguidamente en los condenados a muerte, los pobres y vagabundos, prostitutas y huérfanos.

3.5.1. Los condenados: La real cárcel de Sevilla

La cárcel real sevillana fue una de las más famosas por sus desórdenes, sus fugas y su hacinamiento. A fines del siglo XVI abundaron las noticias sobre su gran número de presos, que oscilaban entre los 1.000 y los 1.500, o incluso más. El edificio estaba situado en el centro de la ciudad, en la misma calle Sierpes, con un módulo principal que era la cárcel de hombres, de grandes dimensiones, en la que los reos suelen pasar de mil y ochocientos (Peña Diaz, 2019: 179).

El jesuita Padre de León fue el capellán de la cárcel desde 1575 hasta 1616; su actividad consistía en acompañar a los reos hacia la condena mortal, ahorcamiento o quemado. En sus 38 años de servicio registró 308 casos, en el llamado «apéndice de los ajusticiados» de personas condenadas a muerte (Leon, 1614-1981) que analizaremos para explorar el perfil de los oprimidos.

Un análisis general de la obra muestra como la convivencia con la muerte era la realidad cotidiana en Sevilla; cualquier cosa era delito, y el castigo frecuentemente era pagar con tu vida. La horca, los quemaderos, los descuartizamientos eran el tema diario; los miembros mutilados (cabeza, brazos) eran expuestos en las puertas de la ciudad dejando un mensaje claro a toda la población de sometimiento y de miedo. La obra nos ofrece 308 ejemplos de cómo la Justicia comete las más graves arbitrariedades.

Hemos volcado en una base de datos los 308 casos expuestos por Pedro de León, organizados por año, género, profesión/origen, delito y condena, datos que puedan ayudar a ofrecer una imagen de quienes son los oprimidos condenados por delitos mortales por las autoridades de la justicia.

De los 308 casos registrados recoge la categoría, «profesión o condición del reo» en 108 condenados. De estos 108 casos los datos señalan que el 75% de las condenas a muerte eran a quienes estaban en la zona del no ser: moriscos (20%), negros y mulatos (16%), esclavos/criados (13%), trabajadores/ artesanos (15%) y valientes (que retaban al opresor) 9%, es decir, «el lumpen» de esa sociedad, de miseria donde la «justicia» cargaba más contra los más pobres que no tenían nada. El 25% restante eran partes de la zona del ser, soldados, intelectuales y clérigos (ver ilustración 7).

Ilustración 7. Población condenada a muerte



Fuente: elaboración propia.

El análisis de los delitos por cada categoría muestra que los «moriscos» eran condenados fundamentalmente por robar. Los delitos más frecuentes entre negros/mulatos y esclavos, mozos o trabajadores (tintoreros, arrieros, peón albañil, almacenero, bordador, hortelano, palanquín), era por intentar matar a alguien (denuncia de ello), robos y «nefando» (tocamientos u homosexualidad). La categoría de los valientes incluye personas que se negaban a aceptar estos valores sociales, confrontaban a la autoridad, hacían chistes y bromas sarcásticas, se reían de los poderes e intentaban ayudar a quienes eran perseguidos. Eran famosos los valientes de la calle Feria por su carácter más indómito y burlón. Sus delitos fundamentales eran resistencia, ser facineroso, y ayudar a otros reos; la condena era la horca, o como ellos decían el «empujón».

Entre los condenados a muerte había un 25% que hemos considerado pertenecientes a la zona del ser, como son los soldados (soldado, cabo, alférez), intelectuales (contable, maestro, arrendador, amigo duque, hidalgo, escribano) y religiosos (párrocos, frailes) en estos casos los delitos eran más variados desde fraude al rey (los contables), fugarse con su amante, cambiarse de bando en la guerra, o nefando, entre otros. En el caso de los religiosos todos los delitos eran por nefando, es decir, tocamientos homosexuales.

La representación que sale del análisis de los condenados a muerte en Sevilla por la cárcel real nos permite conocer que los oprimidos son en general los más humildes (moriscos, negros, esclavos, trabajadores y valientes). Podríamos considerar que los valientes eran los resistentes; pertenecían a la zona del no-ser, eran oprimidos, víctimas, pero resistentes que rechazan lo que está pasando y ven como todos estos actos son un sin sentido, creando el humor y según algunos autores es la base de toda la novela picaresca de Cervantes (Herrera Puga, 1981).

Los métodos de asesinatos eran fundamentalmente la horca para la mayoría de los delitos; si estaba relacionado con el robo también eran descuartizados, y los miembros humanos eran expuestos en las plazas públicas de Sevilla, a modo de recuerdo. Los casos de herejía y relaciones homosexuales eran quemados, los salteadores de camino eran asesinados con flechas y los cuerpos expuestos en los caminos públicos, y había otros como entonellamiento (meter a la persona en un tonel con puntas y lanzarlo al río), garrote vil y otras crueldades (ver ilustración 8).

Ilustración 8. Condenas de los presos



Fuente: elaboración propia.

3.5.2. Los marginados: los vagabundos, prostitutas y huérfanos

El número de pobres y vagabundos fue en aumento a medida que avanzaba el siglo, y desde fines de este hay además una repulsa al vagabundo. Su modo de vida era condenado, social y moralmente, por ser licencioso, por transmitir enfermedades, por promover tumultos, por sustraer manos a la economía del reino, por desvincularse de los principios tradicionales de las comunidades familiar, vecinal y corporativa, y en definitiva porque podían delinquir o delinquirían.

El vagabundo era el producto de una sociedad que abandonaba a su suerte a los desocupados, los excluía y los expulsaba. Campesinos, artesanos y tantos otros empobrecidos vagaban en busca de sustento, se instalaron en la marginación. La frontera, entre ser pobre y no, era tan porosa como transitable, sobre todo durante tres etapas de la vida: la infancia (riesgo de abandono), edad adulta (hijos que mantener) y la vejez (por incapacidad manifiesta).

El número de pobres era tan elevado en Sevilla que llegaron a distinguir entre pobres verdaderos o dignos (viejos, tullidos, enfermos...) y falsos o indignos (vagabundos, pícaros), entre pobres de solemnidad (públicamente reconocidos) y pobres vergonzantes (personas honorables sumidas en la pobreza y que guardaban el anonimato), entre pobres locales y pobres forasteros, etc. (Peña Díaz, 2019: 57).

En cuanto a la prostitución, era un oficio paradójico, ya que si bien su ejercicio se consideraba pecado, la existencia de mancebías o burdeles estaba reconocida y legalizada, se consideraba una válvula de escape necesaria y se toleraba como un mal menor para evitar desviaciones sexuales más graves. Dentro de las mancebías, las prostitutas debían someterse a unas normas, pero también disponían de algunos servicios como visitas médicas periódicas, y religiosas, pues el padre León insistía en sacarlas de allí pero sin ofrecer nada que mejorase sus vidas. En Sevilla había dos grandes lugares, la mancebía de la calle Resolana, y el Arenal.

La prostitución en el arenal era muy numerosa; podían ser esclavas explotadas por sus amos (a pesar de las prohibiciones al respecto), miembros del servicio doméstico seducidas y abandonadas por sus señores u otras que simplemente pobres y hambrientas decidían prostituirse.

Los expósitos, o bebés abandonados, fueron quizá el grupo más ignorado, tanto por la población civil como por las instituciones. La sospecha de su ilegitimidad (y por tanto el pecado en la concepción), su falta de pertenencia a un núcleo familiar y su desvalimiento absoluto eran motivos más que suficientes para provocar un rechazo total por parte de la sociedad. Esto explica que a pesar de ser uno de los grupos más necesitados de beneficencia, no recibieran prácticamente ninguna ayuda ni de las ciudades, ni de la Corona, siendo la sociedad sevillana testigo de un infanticidio que fue avanzando con los años (Carmona, 2018).

A pesar de que algunas instituciones religiosas o particulares crearon 'casas cuna' para acogerlos, todo era una mentira: las condiciones eran penosas y pocos sobrevivían. «Las casas de expósitos se deberían llamar potros del infanticidio...», expresión que aclara las condiciones que suponían la muerte de la gran mayoría de los acogidos (Domínguez-Ortiz, 1991).

La situación de los huérfanos, niños y niñas abandonados y desamparados también empeoraba a medida que avanzaba el siglo, y más aún a partir de 1580. Las prácticas genocidas contra la población originalmente andalusí, moriscos, puede explicar este incremento del abandono infantil y de la muerte, pues sin tener como sustentarse, poco podían hacer. La muerte era lo que esperaba al grupo oprimido, bien directa como hemos visto, o indirectamente por enfermedad y hambre.

3.6. Los ausentes: potencial burguesía y cristianos viejos

En este análisis llamaremos como ausentes esa gran parte de la población que no es objeto directo de persecución y opresión; disfrutaban de algunos privilegios aunque no tantos como los opresores, y son sus aliados pues los admiran, los siguen y los imitan. Es decir, están y presencian estos crímenes, pero no hacen nada para impedirlo, al mismo tiempo que disfrutaban de ciertos privilegios (zona del ser), los conocidos como la sociedad oficial,

Retomando nuestra pirámide poblacional pertenecen a esta categoría las profesiones liberales, comerciantes, artistas, que imitan a la nobleza, intentan ingresar en el clero, quieren acceder a cargos públicos, y disfrutar de unas cuotas de poder. Los cristianos viejos también pertenecen a este grupo, que aunque modestos tenían privilegios por su limpieza de sangre.

Los Estatutos de Limpieza de Sangre, fueron un artefacto, un filtro social creado por las propias instituciones con el fin de controlar los mecanismos de acceso a las mismas, como es ordenes militares, universidades, colegios mayores, viajar a América, etc. Son un artefacto cultural, utilizado para filtrar que solo determinada clase social tenía acceso a determinados privilegios, por lo tanto, eran legítimos para disfrutarlos. Demostrar la pureza de sangre requería de documentos para demostrar la limpieza en la genealogía, y hay que demostrar que no hay nadie en tu futuro que haya sido judío o musulmán.

Los estatutos de limpieza de clases tienen un triple significado: (1) una categoría jurídica, es decir, una categoría normativa, para regular las relaciones sociales. (2) la limpieza se transforma una categoría social; y (3) se convierte en una categoría discursiva para justificar las relaciones de poder y de legitimar la realidad (Hering Torres, 2011).

4. Conclusiones

Nos planteamos si realizar un análisis desde el marco de la opresión de la sociedad del siglo XVI en Sevilla sería de utilidad para percibir como era la sociedad que permitió la practica social genocida de expulsión de gran parte de su población originariamente del lugar (los moriscos).

Este análisis ha descrito a los opresores y sus maneras de actuar. El poder absoluto del rey se manifiesta a través de sus ayudantes (tribunal de la santa inquisición y el clero) y de sus animadores, la nobleza. Este grupo privilegiado y poderoso legitima su poder por ser superiores, con una marca divina. Esta norma se legitima a través de los estatutos de sangre, que funcionan como el artefacto que justifica la superioridad de los opresores y una herramienta para que los ausentes puedan esperar algún día ser considerado también superiores. Es decir, una sociedad segregadora y violenta, pues para que exista un opresor tiene que existir un oprimido.

Respecto a los oprimidos, una primera exploración nos muestra la dureza de sus vivencias, pero también algunas de las estrategias de supervivencia que tenían, así como de su resistencia, especialmente los valientes, creando una contracultura que se observa en la cárcel y entre los picaros, tema en el que deberíamos de seguir profundizando.

Los ausentes, esa sociedad que mantiene este sistema de opresión y que lucha por su limpieza de sangre para parecerse cada vez más a los opresores.

Este sistema genera una sociedad segregadora, con todos los argumentos para defender la muerte de los oprimidos frente a la vida de los opresores; un sistema colonial difundido desde el poder, que nos enseña a no tener ninguna empatía hacia los más necesitados (que no es caridad) y admirar e imitar a los opresores. Sistema que fue impuesto a sangre y fuego, y que deja sus huellas psicológicas en la sociedad actual.

5. Referencias bibliográficas

ARCURI, ANDREA (2018): «Disciplinamiento social y vida cotidiana en la época de la confesionalización (1564-1665). *Riforma e movimenti religiosi*», en *Rivista della Società di Studi Valdesi*, n.º 4, pp. 193-198. <http://hdl.handle.net/10481/54057>

BENOSMAN, NACIRA (2012): *La Primera Deportación Masiva Humana de la Época Moderna: Estudio del Caso de los Moriscos y de sus Migraciones hacia el Magreb Central (1609-1614)*. Tlemcen: Universidad Abou Bekr Belkaid-Tlemcen de Argelia.

CARDAILLAC, LUIS (1994): «La expulsión de los Moriscos de España (1609). Sentido y alcance de la medida», en CERDAN (ed.): *Hommage à Robert Jammes*. Toulouse: Presses universitaires du Midi.

CARMONA GARCÍA, JUAN IGNACIO (2018): *Crónica urbana del malvivir. Insalubridad, desamparo y hambre en la Sevilla de los siglos XIV, XV, XVI*. Sevilla: Athenaica Ediciones Universitarias-Editorial Universidad de Sevilla.

CARR, MATTHEW (2009): *Blood and faith: the purging of Muslim Spain*. Londres: Hurts Publisher.

CARRASCO-RODRIGUEZ, RAFAEL (2009): *Deportados en nombre de Dios: la expulsión de los moriscos, cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Destino.

CASTILLO RUBIO, JUAN MANUEL (2019): «Las collaciones de la Sevilla renacentista espacio urbano y dinámica vecinal en Santa Catalina y Santa Lucía, 1554», en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, pp. 223-257.

DOMÍNGUEZ-ORTIZ, ANTONIO (1973): *Las clases privilegiadas en la España del antiguo régimen*. Madrid: Istmo.

DOMINGUEZ-ORTIZ, ANTONIO (1991): *Orto y ocaso de Sevilla* (3.^a ed.). Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

DOMÍNGUEZ-ORTIZ, ANTONIO y ALVAR-EZQUERRA, ALFREDO (2005): *La siguiente línea sociedad española en la Edad Moderna*. Madrid: Istmo.

FIERRO BELLO, MARIBEL. (2012): *711-1616, de árabes a moriscos: una parte de la historia de España*. Córdoba: Al-Babtain Foundation.

GARCIA-FERNANDEZ, JAVIER (2016): «Latifundio, capitalismo y colonialidad interna estructural (siglo XIII-XVII): Estrategias teóricas para pensar históricamente el latifundio andaluz». *Tabula Rasa*, 25, pp. 283-313.

GONZÁLEZ DE CALDAS MÉNDEZ, MARÍA VICTORIA (1991): «El Santo Oficio en Sevilla», en MÉLANGES DE LA CASA DE VELÁZQUEZ (ed.): *Epoque moderne*, tome 27-2 (pp. 59-114). <https://doi.org/https://doi.org/10.3406/casa.1991.2585>

GONZALEZ MONTANO, REINALDO (2010): *Artes de la Inquisición española*. Córdoba: Almuzara.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, MANUEL JESÚS (2008): «El pensamiento monetario castellano y la revolución de los precios en la España del siglo XVI», Ciclo de conferencias Marques de Arriluce de Ybarra *La España oceánica de los siglos modernos y el tesoro submarino español*, Madrid. https://www.ivoox.com/h-files-13-conferencia-el-pensamiento-monetario-audios-mp3_rf_11760169_1.html

GROSFUGUEL, RAMÓN (2013): «Racismo/sexismo/epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI», en *Tabula Rasa*, 19, pp. 31-58.

HERING TORRES, MAX S. (2011): «Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación», en HERING TORRES, MAX S., BÖTTCHER, NIKOLAUS y HAUSBERGER, BERND (eds.): *El peso de la sangre* (1.ª ed., pp. 29-62). México D.F.: El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wf6r.4>

HERRERA PUGA, PEDRO (1981): Introducción. En HERRERA PUGA, PEDRO (ed.): *Grandeza y Miseria en Andalucía: testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*. Granada: Facultad de Teología, Universidad de Granada.

HERRERA PUGA, PEDRO (1614-1981): *Grandeza y Miseria en Andalucía: testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*. Granada: Facultad de Teología, Universidad de Granada.

LERA RODRIGUEZ, MARÍA JOSÉ (2012): «Prácticas sociales genocidas: el caso de los moriscos y el caso de los palestinos», en CARABAZA y MAKKI (eds.): *El Saber en Al-Ándalus. Textos y estudios* (vol. V, pp. 135-173). Sevilla: Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla.

LERA RODRIGUEZ, MARÍA JOSÉ (2021): «Roles, procesos y consecuencias psicológicas de la colonización y la colonialidad: una aproximación a Andalucía», en MAKARI, GEORGE (2021): *Of fear and strangers: a history of xenophobia*. New York: W.W. Norton & Company.

MARQUEZ-VILLANUEVA, FRANCISCO (1991): *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Ediciones Libertarias/Prodhufi.

MIRA-CABALLOS, ESTEBAN (2008): *El padrón de los vecinos de Sevilla y su tierra en 1571*. <https://estebanmira.weebly.com/uploads/7/9/5/0/7950617/padron.pdf>

MUÑOZ MARTIN, GEMA (2012): «La islamofobia inconsciente», en MARTIN MUÑOZ, GEMA y GROSGOUEL, RAMÓN (eds.): *La islamofobia a debate: La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, pp. 35-46.

NÚÑEZ ROLDÁN, FRANCISCO (2004): *La vida cotidiana en la Sevilla del Siglo de Oro*. Madrid: Sílex.

PERCEVAL VERDE, JOSÉ MARÍA (2012): «Narrativas historiográficas: las estrategias del discurso a la hora de construir un sujeto «morisco» expulsable», en MARTIN MUÑOZ, GEMA y GROSGOUEL RAMÓN (eds.): *La islamofobia a debate: La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, pp. 123-141.

PEÑA DÍAZ, MANUEL (2019): *Historias cotidianas: resistencias y tolerancias en Andalucía (siglos XVI-XVIII)*. Granada: Editorial Comares, S.L.

PEREZ TAPIA, JOSÉ ANTONIO; GROSFUGUEL, RAMÓN y GARCIA-FERNANDEZ, JAVIER (eds.): *Descolonizar las ciencias sociales y las humanidades. Perspectivas desde Andalucía y el sur de Europa*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 201-221.

PROSPERI, ADRIANO (1999): «Notas sobre Inquisición», en *Manuscripts-Revista D Historia Moderna*, 17, pp. 31-37.

RAGHIB DEEB, OSAMA (2016): *Cuando la muerte se convirtió en el «collar de la salvación»: crónicas visuales y noticias de la tragedia de expulsión de los «moriscos» del reino de Valencia y el rapto de sus niños (1609)*. Madrid: Letras de Autor.

SANCHEZ-ORTEGA, MARÍA HELENA (1988): *La Inquisición y los gitanos*. Barcelona: Taurus.

VAHAKN, N. DADRIAN (1975): «A typology of genocide», en *International Review of Modern Sociology*, 5(2), pp. 201-212. <https://www.jstor.org/stable/41421531>

