

El espíritu de una ciudad. Gestión del sentido colectivo y construcción narrativa de los héroes locales. El caso de Granada

José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD
Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet»
(Diputación de Granada)
Universidad de Granada

In memoriam David M. Hart

Señala el profesor Álvarez Munárriz que la lucha por el sentido se ha ido desplazando en nuestra época del teísmo al egotismo romántico, pasando por el racionalismo ilustrado (Álvarez, 2000). Para nosotros ese «desencantamiento religioso», en la conocida acepción weberiana, del sentido, lo ha hecho inclinarse decididamente hacia «lo político» como espacio totalizador de la modernidad (G. Alcantud, 2000c). Mas el sentido puede constituir una secuencia sólo de la lucha mediática, irrelevante para cualquier proyección antropológica, o un trascendente combate en el ámbito local, lo que sí interesa a nuestro discurso. Para nosotros la lucha por el sentido laicizado se libra esencialmente en el espacio que le es propio a la comunidad de sentido político: la polis, ergo lo local.

El «locus axis» de nuestro análisis es una urbe histórica. Granada constituye una ciudad de tipo medio, respecto a los cánones actuales, estancada en su demografía, que no alcanza los doscientos cincuenta mil habitantes según el censo de 1996. Sin embargo, la aglomeración urbana de Granada constituida por una treintena de localidades, incluida la capital misma, desperdigadas en su vega circundante, alcanza los 403.704 habitantes según el censo de 1991. Habiendo perdido peso político en los últimos veinte años en la construcción del Estado autonómico español, y en particular en la Comunidad Autónoma andaluza, aún lo conserva en el sector servicios y funcional, turístico, cultural y universitario. Es una aglomeración urbana en la cual tradicionalmente los servicios y la vinculación con la producción agraria son las claves de su existencia. No existe en ella una suerte de cultura del riesgo empresarial, lo que se detecta en toda la sociedad granadina contemporánea (Conde, 1999).

LA GESTIÓN DEL SENTIDO COLECTIVO POR LOS PATRICIOS

Resulta bien elocuente que los obreros granadinos de principios de siglo cuando tomaron «conciencia de clase» lo hiciesen, al igual que cualquiera otros de muchos y diversos lugares, mediante el empleo del término «dignidad». Expresión que asociaban metonímicamente a la falta de cultura que poseían como colectividad. Ha escrito a este tenor Calero Amor con el horizonte en el movimiento obrero granadino: «La sociedad en que nació y se desarrolló el obrero consciente era clasista, levítica y caciquil, mucho más en los pueblos; se cotizaba el dinero y las apariencias, el refinamiento y las buenas formas, el vivir sin trabajar, el ser servido; por otro lado, se despreciaba el trabajo manual, la pobreza y la tosquedad de trato. Las barreras sociales eran fuertes y muy difíciles de romper» (Calero 1973:197). Frente a ese horizonte el obrero consciente afirma su dignidad. En perspectiva tiene el superar el «décalage» social relacionado con el analfabetismo mediante la cultura, abandonando solidariamente sus toscas formas de vida.

Los patricios de toda tendencia ejercieron una suerte de paternal tutela sobre esta tosquedad. De la condición «moral» de la clase obrera se dirá en un informe patricial de 1884, año de unos terremotos fatídicos que fueron seguidos al año siguiente por el cólera, por parte de una comisión de notables granadinos: «Respecto á cultura moral, tan hermana de la religiosa, el juego, la embriaguez, las mezquinas orgías campestres ó las veladas nocturnas, y el lujo, con las reyertas, heridas, faltas á sus trabajos, y escuelas que traen consigo aquellos vicios, son los principales males que se pueden señalar en la clase obrera de esta localidad¹. Como se ve un diagnóstico que subraya, como en otros muchos lugares a lo largo del siglo XIX, las diferencias y distancias entre las clases pudientes y las obreras en tocante a comportamientos. Para subvenir a su redención moral y cultural sólo la sociedad el Liceo mantendrá en algunos momentos de su historia clases de arte, subvencionadas por la Diputación provincial, y auspiciadas desde el secreto por la masonería local.

De otra parte, el ideario de las Misiones Pedagógicas, creadas conforme a un espíritu más modernizador, inspiradas en la creencia regeneracionista de que la cultura sería el cimiento de la transformación española, respondía a una escenificación asimismo paternal, en la cual las clases burguesas ofrecían filantrópicamente la cultura a una masa de hombres embrutecidos por el trabajo, enalteciendo la escuela primaria sobre todo: «Preguntadles á todos que en dónde, en qué centro de educación fueron iniciados en la ciencia, en la virtud, en el valor, en el respeto á la Patria y en el amor á Cristo... y todos ellos

¹ Memoria acerca del estado de las clases obreras de la provincia de Granada. Impr. Ventura Sabatel, 1884.

seguramente os dirán que en la Escuela, en la maravillosa institución de la Escuela, en la preeminente Escuela primaria, porque ella sólo tiene la virtud de formar a los hijos preclaros de nuestra España». Son palabras altisonantes pronunciadas en un mitin, bajo la presidencia del Rector de la Universidad de Granada, Federico Gutiérrez, en su visita a Motril de 1910, con el patrocinio de las Misiones Pedagógicas².

En definitiva, los patricios ilustrados, fuesen cual fuesen sus inclinaciones políticas últimas, se consideraban a sí mismos la representación de una cultura y formas de espiritualidad cultivadas que habían de transmitir a los obreros, quienes confiaban igualmente en redimirse a través de la evitación de la tosquedad en el trato social.

* * *

Una característica común compartida por la antigua nobleza y la nueva burguesía fue el ethos de las elites relacionado con la distinción. La nobleza la tenía otorgada por nacimiento, y la burguesía había de conquistarla mediante la emulación de los modos «civilizados» de la primera. La «sociedad cortesana» (Elias 1982) actuó de intermediaria entre una posición estructural y otra, tal que lugar de transmisión de saberes y códigos de comportamiento. El nuevo ideal que se extiende por Europa, y que por supuesto llega a las ciudades del sur, posee una naturaleza compleja, como señaló en su momento W. Sombart: de una parte «el espíritu de empresa», como «una síntesis de codicia, espíritu aventurero, afán descubridor»; de otra, «el espíritu burgués, se compone de prudencia reflexiva, circunspección calculadora, ponderación racional y espíritu de orden y de economía» (Sombart 1998:30). La nobleza granadina se verá abocada a adoptar el espíritu burgués o a desaparecer socialmente. El Duque de San Pedro de Galatino será el ejemplo de noble devenido burgués gracias a sus muchas empresas vanguardistas, entre ellas la colonización productiva de Sierra Nevada, mediante el fomento del viaje y el turismo. El marqués de Dílar, al contrario significa el burgués que accede a la distinción nobiliaria mediante la práctica de la agricultura avanzada, y por este mérito es ennoblecido como tantos otros en época restauracionista. Ambos sectores constituirán en la Restauración lo que Tuñón de Lara llamó el «bloque oligárquico».

El estilo interior de esta oligarquía fue catalogado por J. Varela como «los amigos políticos». La amistad fue considerada un valor superior practicado entre iguales sociales, culturales y políticos. Sobre Natalio Rivas, famoso cacique granadino, surgido de las remotas Alpujarras y elevado a Mi-

² Discurso pronunciado por don Joaquín Ruíz Castilla. Granada, Tip. El Pueblo, 1910.

nistro de la Restauración, donde ejerció su granadinismo cultural con habilidad, escribió con pleno acierto Gregorio Marañón, que había un *crecendo* que iba de la *bonhomia* natural practicada por estos hombres, a la autoconsciencia histórica, para finalizar con lo más sagrado de su *ethos*: la amistad. Merece la pena transcribir la argumentación completa de Marañón: «Es ante todo un hombre bueno, con esa bondad insólita de los políticos de la regencia y post-regencia(...) Hombres buenos y a fuerza de serlo demasiado generosos para los demás, sin serlo de su propia reputación(...) Pasaron casi sin excepción por el ejercicio reiterado del Poder, sin lucro material; tal vez poco dispuestos y poco preparados para afrontar la inevitable quiebra del viejo almacén estatal, pero con el espíritu abierto para comprender las razones y las consecuencias de la caída. Algunos de ellos, cultos, estudiosos, hacen ahora en los libros, la Historia del pasado, que justifica la que ellos tuvieron que hacer movidos por un horóscopo inevitable(...) Para este hombre tan bueno [Natalio Rivas] un simple conocido es ya un amigo; un amigo es un hermano; y los suyos, seres sagrados, como dioses del hogar. No distingue de ideas, de edades, de calidad grande o mediana del espíritu. Todo está bien, en cuanto esté dentro del ámbito templado de su afecto» (Marañón, 1933). Esta opinión quedaba completada por la anécdota siguiente narrada por Marañón: estando de viaje por Francia tuvo un accidente de automóvil, y habiéndose dirigido a un obrero, éste le contestó en español que no lo entendía, entonces Marañón reconoció por el acento su pertenencia granadina, a lo que el obrero dijo: «Sí, señor soy de Orgiva, repuso lleno de alegría. Y para no ser menos zahorí añadió: «Y usted será un amigo de don Natalio Rivas». Como se ve para la clase obrera, la amistad entre los notables era un hecho natural.

En general el acceso a la bondad, además de la amistad, constituye el otro blasón de *bonhomia* que distinguió a los patricios *decimónonos*. De don Manuel Rodríguez Acosta y Palacios, creador de la saga bancaria de los Rodríguez Acosta, se dijeron todo tipo de hiperbólicas alabanzas, por parte de sus paisanos. M. Titos los resumió extrayéndolos de las noticias necrológicas: «Carácter bondadoso, ingenua afabilidad, exquisita delicadeza, noble serenidad, dulce y afectuosa sonrisa, sano corazón, clarísima inteligencia, espíritu justiciero y democrático, lealtad acrisolada, sinceridad, rectitud, caballerosidad perfecta, grandeza de alma, sencillez de vida, y claridad en todos sus actos» (Titos 1978: 577). Por supuesto no se trata de dudar de que estos personajes encarnaran real o figuradamente esas virtudes morales, pues al fin y al cabo somos hablados por las propias imágenes que nos forjamos, extraídas muchas de ellas de la literatura romántica, ensalzadora del *ethos* cristiano, y de las perfectas virtudes del caballero católico, tal como nos las legó la tradición barroca.

* * *

Uno de los primeros lugares de socialización y conservación cultural de las elites nobiliarias en Granada, fue la Maestranza de Caballería. «La agrupación de la nobleza de la ciudad de Granada en una Maestranza se produjo en 1686 y según testimonio de los propios promotores estuvo estimulada por el ejemplo de la corporación creada en Sevilla dieciséis años antes, con el fin de revitalizar en la nobleza la afición por los ejercicios ecuestres de los que progresivamente se había ido apartando» (Arias 1988: 27). En esta fase inicial, que se extiende hasta 1725, la Maestranza mantiene ciertas características de informalidad o al menos de semioficialidad. Los maestrantes tienen como actividad pública más importante la participación en las fiestas públicas, sobre todo en las patronales, así como en las de San Pedro y Santiago, y en las del domingo de carnaval, en todas las cuales se exhibían con juegos ecuestres. A partir de 1739 la Maestranza tomará un aire plenamente oficial a raíz de una real cédula. «De hecho, tras la concesión de esta real cédula el instituto dejó de llamarse 'hermandad', para titularse 'real cuerpo' de la Maestranza. Por ello sus miembros accedieron a un fuero privilegiado y el instituto consiguió una fuente de financiación segura, las corridas de toros» (Arias 1988: 38). Esta última actividad la distinguiría plenamente desde entonces. Ahora bien, desde el punto de vista de la socialización nos hallamos ante una sociedad típica del antiguo régimen, donde resulta muy difícil encontrar alguno de los rasgos de movilidad y permeabilidad social de otras sociedad surgidas ya en el siglo XVIII, como por ejemplo la Sociedad Económica de Amigos del País.

En las sociedades económicas de amigos del país hallamos desplegadas todas las contradicciones de su tiempo. De un lado fueron promovidas por los ministros ilustrados para incrementar las iniciativas reformistas en las ciudades y pueblos de España, de otro los poderes del antiguo régimen, jerárquicos y casticistas, procuraron controlarlas haciendo un doblete de los cabildos. En el caso de la de Granada esto es evidente; según ha demostrado Juan Luis Castellano existió un pulso entre el Cabildo municipal y algunos individuos de la Sociedad, por controlar el primero a la segunda, y por parte de los ilustrados por lograr una autonomía efectiva de ésta. Asimismo se había establecido en el funcionamiento de la sociedad una ideología elitista, ya que muchos de sus miembros procedían precisamente de la Maestranza, «por la cual era imposible darle cabida en sus asambleas a aquellos hombres que reunían en sí todos los ideales pretendidos por la Ilustración para los obreros» (Castellano 1984: 184). La oposición entre «obrerros» y «aristocracia» posiblemente abra la vía de un soterrado enfrentamiento entre las elites locales, que tendrá su prolongación durante los dos siglos siguientes. En aquellas sociedades ya estaba presente la confrontación entre ilustrados y reaccionarios que tanto

afectaría al devenir histórico granadino. La autoconciencia de ciudad ilustrada la expresa un informe de la masonería local de 1883, en referencia a la tradición masónica de la Granada moderna: «Pues siempre fue Granada cuna de grandes ingenios y no en vano la llama de la Historia, la Atenas de la Francmasonería» (Gay y Pinto 1983: 298).

La primera sociedad propiamente dicha, en la que la burguesía granadina se reconoce como tal, es el Liceo. Fundado en 1834, a pocos años de la ejecución de la noble granadina Mariana de Pineda, por el delito de conspiración liberal, el Liceo surge como una institución marcada por la frivolidad social y el cultivo del gusto por las «beaux arts». El erudito local Francisco de Paula Valladar resumió el estado de ánimo de semejante institución donde se concitaban los intereses de la pequeña burguesía en especial. Allí se darían cita «los hombres encanecidos en la ciencia, y aquellos jóvenes que nacían á la vida del progreso» y finalmente «el bello sexo, favorecedor siempre de todas las grandes ideas» (Valladar 1882: 43). El Liceo protegió las «bellas artes» que eran el terreno de confluencia de los intereses de jóvenes, hombres encanecidos y bello sexo. No obstante, tuvo un discurrir tortuoso por cuanto tuvo que cambiar de sede en varias ocasiones. A destacar la paradoja de que la parte más «comprometida» del Liceo la constituyeron los masones. Los francmasones de hecho habían participado en la formación en 1879 de la Academia Científica y Literaria, dependiente del Liceo. Concretamente de los ciento veintiséis socios iniciales del Centro Artístico se tienen documentados a veintisiete como masones (López 2000: 297).

Cincuenta años después de su nacimiento, en 1885, el Liceo estaba en trance de desaparecer, tanto por la crisis económica que arrastraba como por la inacción. En este fatídico año, los terremotos que habían golpeado a la provincia de Granada en año anterior, sirven para que el periódico local «El Defensor de Granada», con su director al frente, Francisco Seco de Lucena, iniciase una campaña a favor de los damnificados, destacándose inmediatamente frente a otros diarios, como «El Noticiero Granadino». También en este año un grupo de inquietos pequeño-burgueses se agruparán con motivo de los terremotos y de la necesaria solidaridad que las clases pudientes debían otorgar a las clases jornaleras, para organizar la celebración de una exposición, con cuyo producto sufragar a las necesidades generadas por aquella catástrofe. Constituyeron en principio bajo el amparo del propio Liceo «una sociedad de acuateristas», a imitación del modelo de la creada por Mariano Fortuny en 1871 en la misma Granada. A los pocos meses el Centro Artístico, denominación de la nueva fundación, quedó constituido en oposición al mortecino Liceo. También en la formación del Centro Artístico jugará un papel importante el inquieto grupo de los masones granadinos, entre los que se encontraba una numerosa representación de las elites intelectuales, entre ellos abogados, mé-

dicos, profesores del instituto y de la Universidad, siendo el grupo más numeroso el de los industriales.

La reacción de esta institución fue la organización de la coronación de Zorrilla, fijada para 1889. El alma y motor de la coronación como poeta nacional del escritor orientalista, fue Seco de Lucena, quien en un golpe de efecto se había hecho, junto con el político local, Conde las Infantas, con el poder liceísta. Incluso la contestación que hubo dentro del Liceo, con una jornada tumultuosa en la que los socios acudieron masivamente y abroncaron a Seco, se cortó de raíz, en la medida en que éste estableció una «dictadura», como él mismo la denominó, trasladando a su domicilio particular toda la documentación del evento, y recibiendo el auxilio de las instituciones públicas, Diputación y Ayuntamiento, que sufragaron los gastos de los empleados enviados a preparar el evento, y los actos mismos, por diferentes vías (G. Alcantud, 2001). Como animador principal del Centro Artístico figuraba don Francisco de Paula Valladar, mientras que del Liceo lo era Seco de Lucena. Esta polaridad, sin embargo, se mantuvo bajo la especie de la educación, corrección y compostura burguesa, por lo que se hace muy difícil rastrearla documentalmente. No obstante, la coronación de Zorrilla, fue ciertamente el canto de cisne del Liceo. El grandioso dispositivo puesto en marcha con motivo de las fiestas del Corpus de 1889 dejó exhausto al Liceo y a sus reflatadores. A partir de entonces sería el Centro Artístico, el núcleo cultural de la Granada burguesa, a pesar de su desaparición durante el período 1900-1908, por razones esencialmente económicas —en esencia la retirada de la subvención de la Diputación, lo que indica la debilidad filantrópica de la burguesía granadina, en plena época de esplendor remolachero. El Centro Artístico nuclearía a la intelectualidad más variopinta, renovándose esencialmente en los años veinte con la aportación de las nuevas elites republicanas, y en especial de Fernando de Ríos, Federico García Lorca, Manuel de Falla, Ángel Barrios y otros muchos intelectuales menos conocidos que éstos.

En la reconstitución del Centro Artístico en 1908 aparece un interesante personaje, Constantino Ruíz Carnero, del cual ya nos hemos ocupado parcialmente en otro lugar (G. Alcantud, 2000). Carnero no figurará a las pocas semanas cuando, se constituya la junta directiva definitiva que asumirá Valladar como presidente. Ruíz Carnero y su pequeño círculo de jóvenes liberal-republicanos se opusieron desde entonces al Centro Artístico, sociedad en la que veían reflejados algunos de los males de la ciudad. No ocurrió igual con el catedrático y político Fernando de los Ríos, quien asumió desde los primeros momentos una actitud de colaboración activa, bien pronunciando numerosos discursos de los más diversos temas, bien organizando diferentes actos. García Lorca, cuñado de don Fernando, también se hizo querer por el Centro Artístico, procurando no descollar por el cultivo de una estética estridente, y

dando un giro casticista a su producción a partir del «Romancero gitano». Como recordaba Pepín Bello recientemente, Lorca fue el único miembro del círculo de intelectuales liberales españoles de la Residencia de Estudiantes, aficionado a las zarzuelas, género denostado por los demás, por representar lo más hondo del casticismo español. Por supuesto que la música acabó por convertirse en el centro de la vida intelectual y social del Centro Artístico. Los homenajes a Beethoven, a Schubert, etc., los conciertos del trío Iberia, luego cuarteto, dirigido por Ángel Barrios; y por supuesto el festival de cante jondo de 1922, son un buen ejemplo de esta centralidad musical.

El festival de 1922 merece una especial atención. Señala M. Lorente que el mismo fue planteado por un grupo de intelectuales avanzados con el fin de «dignificar» el flamenco, asociado hasta entonces a lo más oscuro de la vida popular. «Al convertirse el flamenco [de manos de esos intelectuales] en un valor espiritual de la comunidad, hay que protegerlo de la degeneración y decadencia comercial y profana» (Lorente 2001: 39). Este reconocimiento comunitario no lo eximió, sin embargo, de polémica desde el primer momento. Al antiflamenquismo de un Constantino Ruíz Carnero, se unió asimismo la crítica acaso más retrógrada de Francisco de Paula Valladar. Hasta tal punto fue ácida la polémica que Manuel de Falla y Federico García Lorca hubieron de intervenir a favor del evento con sendos artículos y conferencias, que ponían el acento en la diferenciación entre «hondo» y «flamenco», con el fin de promover el estudio y rehabilitación de lo «primitivo» y ancestral frente al mundo tabernario de las clases populares, que sí denostaban.

La vida social del Centro Artístico siguió por otras vías pasado el evento de 1922. Fueron célebres las cabalgatas de Reyes, los bailes de carnaval, las fiestas del Corpus, San Juan o de la Cruz. Cualquier momento era bueno para reunir en espacios reservados a aquella sociedad local. Las revistas «Granada Gráfica» y «Reflejos» dieron elocuente testimonio fotográfico, el más expresivo por otro lado, de aquel mundillo festivo de los patricios granadinos. La guerra civil truncó definitivamente esta vida social que fue sustituida por fiestas mucho menos brillantes, para los sobrevivientes y colaboradores del nuevo régimen, en las casetas del Corpus y en el Carmen de los Mártires, en plena Alhambra. Para entonces el Centro Artístico ya había sido herido de muerte, desprovisto de algunos de sus mejores instigadores, como Falla, Lorca o De los Ríos.

* * *

La historia de la prensa en Granada como en tantos otros lugares está unida a la emergencia de la opinión pública como categoría social asociada a los usos burgueses y pequeño-burgueses, quienes dominaban por estar alfabetizados el sentido último de todas las cosas. Por supuesto el papel de la prensa

proletaria es igualmente importantísimo, si bien contrapuesto por fisiones clasistas obvias, al de los patricios. El combate de los liberales por ganarse a una opinión pública encadenada por el absolutismo fue una de las primeras manifestaciones de la oposición entre elites conservadoras y liberales en Granada. Fueron periódicos ardorosos, que llegaron a emplear la agresiva política de ser voceados por las calles de Granada. El primer periódico que empleó semejantes armas en Granada fue el «Demagogo granadino», que apareció en noviembre de 1812 para luchar contra los «serviles» y auspiciar «nuestra libertad política». Señala Molina Fajardo que estaba redactado por «gente joven y revolucionaria», y que «como periódico combativo que era, luchó hasta con su propio impresor», inaugurando la era de las luchas faccionalistas en el campo liberal (Molina 1979: 71). La lucha por conquistar la opinión pública también interesará a masones y conservadores. Muchos de los masones granadinos de finales del siglo XIX estaban fuertemente anclados en la prensa liberal. Fueron ejemplos elocuentes Luis Sansón y Rafael Gago Palomo. Si bien sobre todos ellos acabaría destacando Constantino Ruíz Carnero, último director de «El Defensor de Granada» en los años veinte y treinta. Así de apasionada estuvo la lucha por la conquista de la opinión pública, en la creencia de que la prensa representaba su expresión más acabada. «El transporte de energía a distancia no es nada comparado a este transporte del pensamiento a distancia. ¿No es el pensamiento la fuerza social por excelencia?», se preguntaba afirmativamente Gabriel Tarde (Tarde 1986: 46).

La oposición liberal-conservador estará presente en la formación de las ideologías hasta el último momento, hasta que los patricios conservadores consigan doblegar esta dualidad aplastando inmisericordemente a los primeros como consecuencia de la vendetta de la guerra civil española. Así, por ejemplo, cuando el periódico «El Defensor de Granada», pasó de manos conservadoras a liberales, mediante su absorción por el «pool» mediático encabezado por «El Liberal» de Madrid, la radicalidad del enfrentamiento se hizo presente con el flete de otros diarios alternativos de ideología católica (Titos, 1985): «La Gaceta del Sur», que no llegó a hegemonizar la ciudad por su calidad inferior a la de «El Defensor», y el «Ideal», fundado en 1932 y cuya continuidad llega hasta el día de hoy, después de haber sobrevivido a cambios empresariales y haber descabezado a varios intentos de competencia, mediante técnicas en ocasiones puramente conspirativas.

CONSTRUCCIÓN NARRATIVA DE LOS HÉROES LOCALES

La fabricación o construcción del héroe se presenta como un momento esencial de la historia de las mentalidades y de la antropología de las socieda-

des europeas y mediterráneas. La conveniencia de distinguir cuatro fases al menos en la construcción histórica de los héroes de nuestro entorno parece pertinente: la primera, la de los héroes de la Antigüedad, fielmente analizados por la filología histórica, y hermeneúticamente deconstruidos por el estructuralismo. La segunda fase se corresponde con el mundo de la catolicidad, y tiene su concreción en los santos. La relación entre la primera y la segunda fase comenzó a forjarse a fines del siglo XIX, gracias a obras como las del folclorista Pierre Saintyves, que concebían a los santos como una proyección de los héroes grecorromanos o bárbaros (Albert, 1998). La tercera fase, coetánea de la anterior, se corresponde con el «desencantamiento» (*Entzauberung*) del mundo religioso señalado por Max Weber, y con la irrupción de las comunidades nacionales imaginadas (*Imagined Communities*); entonces aparecen en toda su significación los héroes nacionales. En relación con el cuarto y probablemente más efímero tipo de héroe, el mediático, el «hombre sin atributos» de las sociedades democráticas, señalado por D. Favre, se manifestaron sobre todo los comunicólogos, entre los que podríamos situar la potente influencia de la semiología cultural —véanse por ejemplo, U. Eco o G. Dorflès—.

Nuestro discurso va a transitar entre las segunda y tercera fase, entre la catolicidad y la nación, rozando la cuarta, en la medida en que antes de la segunda guerra mundial podamos hablar de presencia mediática generalizada. Mas, es nuestro deseo sobrevalorar en esta ocasión la capacidad étic de la «*communitas*» urbana, de la comunión en el sentido colectivo a través de la producción de éste por las elites. Desde ese punto de vista los héroes acaban teniendo una matriz profundamente local. Con el empleo del término «local», aplicado a las sociedades del Mediterráneo, nos estamos refiriendo no tanto al espacio político y de sentido de la nación como al territorio puramente urbano, singularizado, de la ciudad. Quizás el polígrafo granadino Ángel Ganivet pudo acertar al señalar a fines de siglo pasado que España como nación, «era una interinidad» mientras que lo real y natural era la ciudad; en su caso particular Granada (Ganivet, 1997).

Existen numerosos datos en el recuerdo histórico de Granada que son indicativos de los olvidos y quiebros de la memoria colectiva de la ciudad. Por supuesto que toda la época árabe es de todo punto obviada, sobre todo en sus consecuencias. Resulta curioso observar como la nobleza nazarí que permanece como conversa en la ciudad, en particular la familia real Granada-Venegas, deja de tener significación histórica. Esto se traduce en un horizonte nebuloso en el que los monumentos árabes son desacreditados, poniendo en duda su valía y enaltecendo subsiguientemente las construcciones renacentistas del emperador Carlos V en la ciudad (Galera, 2001). Discurso que será seguido tanto por ilustrados como Simón de Argote (Calatrava, 2001), como por historiado-

res reaccionarios tal que el orientalista Francisco Javier Simonet, quien achacaba todo lo atribuido a los árabes a los mozárabes o en el peor de los casos a los muladíes. Simonet a la búsqueda del elemento indígena escribió, por ejemplo: «A la influencia de la cristiandad indígena debemos atribuir(...), varias esculturas y representaciones de seres animados que, a despecho de la prohibición alcoránica, hubo en los monumentos granadinos, como la estatua ecuestre del rey Badis-ben-Habbús, que dio su nombre a la famosa Casa del Gallo; los cuadros de caza y luchas de fieras, entallados en la pila que perteneció a la mezquita mayor de la Alhambra; los leones marmóreos que hoy se conservan en el Carmen de Arratía, y finalmente, los que dan su nombre al celebrado cuarto y patio de los Leones» (Simonet, 1896: 170-171). El trágico y dubitativo rey Boabdil sólo recibirá un tratamiento biográfico singular en las obras de Martínez de la Rosa, «Doña Isabel de Solís» (1837-46), y sobre todo en la obra ya bastante tardía del Duque de San Pedro de Galatino «Boabdil. Granada y la Alhambra hasta el siglo XVI» (1925), donde la figura de Boabdil, de otra parte aparece singularizada únicamente en uno de sus capítulos. Sólo recientemente los herederos de la familia Granada-Venegas han vuelto a la palestra pública, como motivo del descubrimiento del último cementerio real nazarí en un pueblecito de Granada, donde Boabdil llevó los restos de sus ancestros camino del exilio.

Inficionado a las anécdotas contaré una que me ha tocado vivir. La antigua casa solariega de los Granada-Venegas, la llamada casa de los Tiros, era un museo de etnografía y artes menores identificado con Granada. En torno a la exposición iberoamericana de 1929 celebrada en Sevilla, y de las políticas turístico-culturales del Comisario regio de turismo, marqués de la Vega-Inclán (G. Alcantud, e.p.), el político e intelectual local, entonces radical y luego franquista, Antonio Gallego Burín, lo convirtió en un ejemplo de «granadinismo». Cerrado en los años ochenta por problemas estructurales en su armadura, se ha reabierto recientemente. Pues bien, yo como miembro de la comisión técnica encargada de reabrirlo modernizándolo en sus contenidos, evitando el máximo de «invención», y eliminando aquellos objetos que no se distinguiesen por su excelencia, propuse que dado que aquella había sido la casa solariega de los Granada Venegas se abriese una sala consagrada a los moriscos. Las resistencias de algunos notables granadinos presentes en la comisión a la aparición en escena de cualquier resto del «continuum» morisco merecerán relato aparte en otro lugar, ya que indica a las claras las dificultades de los notables locales a aceptar ese mundo dado por desaparecido tras la conquista de 1492, la guerra de 1568, y la expulsión de 1609.

Los verdaderos héroes modernos de la ciudad serán los propios Reyes Católicos, y más en concreto la Reina Isabel sobre la que se tejen diversas historias relacionadas con la conquista de Granada. También Carlos V, quien im-

primió a su figura el ideal de heroicidad, centrado en Granada en la fundación de la Universidad y en la construcción del palacio renacentista de la Alhambra. Ahora bien, nos enfrentamos a héroes universales cuya relación con lo local es circunstancial. Su importancia radica en su proyección universal, en cuyo camino Granada es una clave simbólica trascendente pero no definitiva. Los héroes locales se incorporan a la vida citadina en la medida en que avanza la ciudad secular, durante el siglo XIX.

Estuvo desprovista Granada de ese horizonte islámico, e incluso la mayor parte de las veces fue negado, hasta el extremo de haber procurado la ciudad, como trama del sentido colectivo, una de las mayores imposturas del siglo XVII, los libros plúmbeos del Sacromonte, que tuvieron continuación en el siglo XVIII con las excavaciones fraudulentas de Juan de Flores. Aún hoy día ha encontrado eco en la polémica de la mezquita de Granada, situada en un terreno arqueológico ibérico o romano, argucia empleada para evitar que se construyese este templo en el corazón mismo del Albayzín (Malpica, 2000). Los elementos decorativos renacentistas de la ciudad tras la conquista serán asimilados igualmente por las elites conversas, como indica la decoración de la Casa de los Tiros; serán grotescos, escudos heráldicos e inscripciones epigráficas de origen gótico, pero también algunos elementos escultóricos conmemorativos introducidos por escultores lombardos, traídos por el emperador Carlos (López, 1987). La pretensión de ocultar el período islámico estaba en todo su esplendor.

* * *

Quisiera ahora entrar directamente en la parte etnográfica de mi argumentación. Para ello voy a circunscribirla a un estudio de caso sobre el que llevo investigando cierto tiempo, en el vértice reflexivo tanto de antropólogo como también de autóctono. La función reflexiva del conocimiento local ha sido destacada por la más reciente antropología (Geertz, 1994). Trataré de seguir el proceso de ideación y construcción social de los héroes locales en Granada.

Con la capitulación de la Granada islámica el dos de enero de 1492 ante Castilla se abre un período de reescritura no sólo de la historia ibérica, sino asimismo de la historia local de la urbe conquistada. La memoria de la ciudad zirí y nazarí se pierde en las brumas de las leyendas, mientras los conquistadores se empeñan en llevar a efecto verdaderos actos fundacionales. La refundación adquiere dimensiones jurídicas, pero también fantasmáticas. La permanencia, hasta hoy mismo, de los actos conmemorativos de la Toma de Granada, como fiesta cívico-militar, cada dos de enero, subraya la importancia histórica y ritológica de la conquista de 1492, tanto en lo local como en lo universal (G. Alcantud y Barrios, 2000b).

Granada al ser conquistada a los musulmanes nazaríes a finales del siglo xv inicia igualmente un período de forzada convivencia entre los moriscos, que en su mayoría permanecen sobre el territorio, con sus costumbres, religión y estructuras sociales, protegidos por los pactos de capitulación firmados con los Reyes Católicos, y los conquistadores. La minoría castellana, integrada por gentes de la plebe y pequeña nobleza, cada vez se hará más presente en la vida del reino, presionando a la monarquía castellana para liquidar definitivamente este estado de frágil equilibrio entre vencedores y vencidos, que tanto irritaba a los primeros por lo que de logro tenía en los segundos para la conservación de sus propiedades y ciertos privilegios fundados en la excepción cultural. Esta situación finalizará tras la guerra de las Alpujarras de 1568-70, librada por el levantamiento de los moriscos, acuciados ante el incumplimiento sistemático de aquellas iniciales capitulaciones que garantizaban su excepcionalidad étnico-cultural. Como en un auténtico modelo de guerra civil —así la llamará uno de sus cronistas coetáneos, Ginés Pérez de Hita— lucharán «españoles contra españoles». La fantasmática del fratricidio asoma con todas sus consecuencias imaginarias: entre ellas, la de la superioridad cultural morisca, reflejada en el mito socialmente compartido por los cristianos viejos del moro que amenaza con retornar y establecer su hegemonía sociopolítica.

En aquel mundo de amenazas imaginarias y reales, los conquistadores crean de manera consciente y planificada frente a la Alhambra, la expresión máxima de la fantasmática islámica, un auténtico laboratorio de mitos y héroes fundacionales. Nos referimos a la abadía que corona la colina del Sacromonte. La aparición de unos «libros plúmbeos», entre 1595 y 1599, en los que se narra el martirio de San Cecilio, árabe converso, y sus compañeros en el Sacromonte granadino, desencadenó un mito de fundación contrapuesto al inmediato pasado islámico. Empero, la falta de pericia mitográfica de los promotores, provocó tales equívocos y contradicciones en la construcción del mito —entre otras la dislocación temporal entre la arabidad de los mártires y su pertenencia al universo paleocristiano—, que este incipiente culto fue inmediatamente desautorizado por Roma por su evidente impostura. No obstante en la sociedad local el culto, y la abadía que lo encerraba, siguió prosperando en un tono menor y siempre plagada de oscuridades por parte de los canónigos entregados a su promoción. Las repercusiones de este auténtico acto fallido de fundación, superior en trascendencia a las conmemoraciones cívicas del día dos de enero, aniversario de la conquista de la ciudad, llegan hasta hoy mismo, cuando un implícita connivencia entre los excomunistas locales y el arzobispo católico de la ciudad, ideológicamente muy conservador, lograron la devolución en 1999 de los libros plúmbeos depositados en el Vaticano (Barrios, 2000).

Si los santos sustituyeron eficazmente el rol de los héroes en la Antigüedad, cabe decir que el culto del héroe fundador de la Granada cristiana, San Cecilio, supuesto discípulo de Santiago, gestado tras la conquista de la ciudad a los musulmanes, si bien teniendo de fondo un tiempo histórico anterior a la presencia islámica en la península, resultó un auténtico fiasco. Con ello en el terreno de las mentalidades la ciudad cristiana quedó derrotada frente al poder utópico emanado de la ciudad-palatina de la Alhambra (Puerta, 1990). Granada se queda, por tanto sin narración de fundación; lo que es muy trascendente para una ciudad que entonces ocupaba un lugar central en los proyectos castellanos e incluso de la Cristiandad. La mitopoética islámica acabó triunfando frente a la mitografía cristiana en el caso de Granada (G. Alcantud, 1993).

Los nuevos conquistadores ocupan progresivamente la ciudad, al principio con timidez, luego de forma abierta, cuando los moriscos la abandonan. Al ocuparla deberán dotarse de nuevos héroes locales, al igual que acometerán la semantización del territorio conquistado. No basta con poblar el territorio de ermitas y cruces, para combatir el fantasma semántico de lo islámico. Hacen falta héroes que den sentido a la refundación. La vía de la santidad constituye en la Edad Moderna el camino más normalizado para la construcción de los héroes locales o universales, puesto que el santo de hecho funda un nuevo culto, dando con su presencia cultural nuevas dimensiones y sentidos a los lugares donde inserta su actuación.

* * *

El primer héroe local granadino cuya influencia llega hasta el día de hoy es precisamente San Juan de Dios. Este santo nació en Portugal, en Montemor-o-Novo, y fue pastor en los montes toledanos durante veinticinco años, experiencia sólo interrumpida por su participación en las guerras contra Francia, interludio militar en el cual tendrá una aparición mariana (Larios, 1995). La vida de San Juan de Dios transcurre en pleno siglo XVI, es decir en un tiempo de obligada convivencia entre moriscos y castellanos, cuando aún no se ha resuelto el litigio cultural y político entre las dos culturas. El rol moral que destaca en estas difíciles condiciones de convivencia forzada, en una ciudad de mayoría impronta islámica que se resiste eficazmente a Castilla, es el de la caridad. «Era tanta y tan grande la caridad de que nuestro Señor había dotado a su siervo, y de las obras tan peregrinas que de ella procedían —expone su primer biógrafo—, que algunos juzgándolo con espíritu vano, lo tenían por pródigo y disipador, no entendiendo cómo le había el Señor metido en la bodega del vino, y allí ordenado él su caridad, y de tal manera se había embriagado en su amor, que ninguna cosa negaba que por él se le pidiese» (Castro, 1585). Este hombre practica un misticismo activo, a cuyos orígenes no

son ajenos los restos de misticismo *sufi* existentes en Granada hasta bien entrado el siglo XVII, y en particular a la práctica del «*zaqak*» o limosna. Ello le gana todo tipo de simpatías en la ciudad. Su condición de hombre santo se observa en especial en el proceso de beatificación, del cual da testimonio igualmente el biógrafo Francisco de Castro, señalando que la mayor virtud indicada por los testigos del proceso de beatificación era precisamente la caridad. San Juan de Dios no era un personaje milagrero en exceso, habiendo centrado su vida activa en la acción caritativa como un fin en sí mismo. Se ha señalado que la caridad era una de las virtudes morales compartidas por el Islam y el cristianismo; de ahí que los moriscos, con graves problemas de integración, y muy numerosos en la Granada de mediados del siglo XVI, tuviesen a Juan de Dios por un hombre santo desde antes incluso de su muerte (G. Pedraza, 1995). El consenso sobre su persona era anterior, por consiguiente, a cualquier otra circunstancia, en una ciudad marcada por los enfrentamientos abiertos o soterrados entre moriscos y cristianos viejos.

Es el primer héroe local de Granada que no admite dudas por parte de ningún sector de la ciudadanía. El intento de constituir a San Cecilio, como ya vimos, en un héroe cultural y fundacional previo a la llegada de los musulmanes, adquirió desde sus orígenes el marchamo de la controversia, ya que al ser un intento sincretista para incardinar a los moriscos cristianizados en la nueva sociedad local, y al constituir una invención puramente mitográfica, no pudo fructificar en la memoria colectiva, habiendo sido rechazado oficialmente ante las evidencias de impostura. En otros lugares del reino granadino, en particular en las Alpujarras, la herencia martirial, derivada de los martirios a que fueron sometidos los cristianos por los moriscos en la guerra de 1568-70, tampoco dio lugar a cultos singularizados y arraigados; no obstante el proceso martirial y los mitos que suscitaron, sobre todo en las Alpujarras, fueron empleados por las elites locales para lograr nombramientos de hidalguía, y justificar una cierta superioridad social en el entorno (Barrios y Sánchez, 1988).

Es tal el respeto hacia la figura de San Juan de Dios y la orden hospitalaria fundada por él, consagrada al cuidado de enfermos y ancianos, en la ciudad, que cuando en torno al año 1983 se produce un supuesto milagro en la Iglesia de su advocación en Granada, consistente en que una imagen de la Virgen lloraba sangre, según el testimonio de un hermano hospitalario, las clases populares se volcaron en visitas masivas, mientras la ciudad enmudecía ante una más que evidente superchería. Este extremo fue confirmado poco después por la autoridad eclesiástica sin mayor descrédito para los hermanos hospitalarios. La prueba de la impostura descubierta fue suficiente para indicarnos la aceptación y prestigio indudable del santo y de su orden, cuyo crédito no quedó afectado por la falsedad de un hermano lunático. Otros santos varones ligados a la Granada de la Contrarreforma, coetáneos o muy próximos en el

tiempo a San Juan de Dios, como fueron los místicos Fray Luis de Granada y San Juan de la Cruz, siendo más trascendentes para la historia del catolicismo en general, no tuvieron en su época ni tienen actualmente la aceptación ciudadana de aquél.

* * *

No obstante, los héroes locales por excelencia de la ciudad de Granada, al margen de San Juan de Dios, emergen a partir de la segunda mitad del siglo XIX, después de un largo interregno, cuando en la ciudad comienza cierto renacer social, político y económico. Los principales héroes granadinos serán a este tenor, Mariana Pineda, Ángel Ganivet, Federico García Lorca y Fray Leopoldo de Alpanseire. Uno en el campo histórico-religioso, Mariana Pineda, dos en el terreno literario, Ganivet y Lorca, y un último en el religioso, Fray Leopoldo. Los cuatro, junto a San Juan de Dios, ejercen una amplia influencia territorial por diversas vías, que se extiende más allá de la propia ciudad, siendo la extensión de la influencia una de las condiciones para que los héroes sean reconocidos como tales.

Mariana Pineda constituye el primer caso de héroe faccional asimilado y reconocido por el conjunto de la sociedad granadina. La comúnmente conocida como «heroína de la libertad» fue ajusticiada públicamente por esconder un estandarte liberal en su casa, estandarte que había ayudado a bordar, por razones muy humanas —estaba enamorada de un liberal— y muy poco ideológicas. Todo ello ocurre en 1831, en plena época absolutista. Mariana de Pineda era hija de una familia notable de Granada, mujer de belleza, a la cual se opone la figura terrible y antagónica del subdelegado de policía Pedrosa, artífice y represor de liberales, y por añadidura de su propia muerte. La represión que cae sobre Pineda previamente había sido compartida por los numerosos miembros de las sociedades secretas granadinas, y en especial por los masones, muy numerosos en aquella ciudad. Los testimonios de Richard Ford y del marqués de Custine, anotados por Antonina Rodrigo, describen el ambiente de tragedia respirado en Granada el día 26 de mayo de 1831, jornada del ajusticiamiento. Cinco años después, muerto Fernando VII y vuelto el liberalismo, el ayuntamiento granadino hará que sean desenterrados sus restos, y así durante varios años se le darán públicos homenajes, hasta que sean definitivamente inhumados en la catedral. Incluso la proclamación de la II República en abril de 1931, al coincidir con el centenario de la ejecución de Mariana, dio lugar a actos muy emotivos, en los que participarían el ministro Fernando de los Ríos, suerte de patriarca local socialista, y su pariente el poeta Federico García Lorca. Señala Rodrigo, que la popularidad de Mariana fue tan grande que «este país nuestro, milagrero y tragicómico, intentó también canonizarla»

(Rodrigo, 1984: 191). Se le adjudicaron milagros diversos, pero donde alcanzó la fama y gloria fue como prototipo de heroína romántica. Como héroe trágico y dador de la verdad, en el sentido otorgado por Carlyle. Decía Carlyle que la sinceridad, por ejemplo, era una de las características distintivas de los héroes paganos escandinavos (Carlyle 1985: 219). Y el drama de Mariana Pineda puso al descubierto, la tragedia social, luego dramatizada por Federico García Lorca, de la complicidad ciudadana temerosa de la reacción de los ejecutores. O sea, un asunto nodal que iluminaba muchas de las miserias humanas y sociales de Granada.

Añade Rodrigo que, «los romances (...) difundieron con profusión, por toda la geografía nacional, la tragedia versificada de ‘Marianita’», como el *vehículo más eficaz para el sostenimiento del mito de Mariana* (Rodrigo 1984:201). Luego el teatro de García Lorca acabaría por universalizarla al convertirla definitivamente en heroína literaria. Un hecho significativo es que el monumento que le fue levantado en una céntrica plaza de Granada en 1873, en plena primera república, atravesó las dictaduras de Primo de Rivera y Franco sin ser demolido ni reubicado. Tampoco ocurriría con la cruz conmemorativa levantada en el lugar del suplicio³. Otra nueva paradoja: los intentos que existieron en la contemporaneidad democrática, desde hace veinte años, por dotar a su figura de una nueva dimensión unida a la lucha de las mujeres por su emancipación no tuvo gran fortuna, y al poco su estatua y el lugar de su ejecución volvieron a caer en el mismo olvido conque había atravesado el franquismo. La pervivencia del mito, por consiguiente, parece deberse más a la universalización romántica y literaria que a ser un acontecimiento local o un recordatorio de combates más o menos precederos. La recurrencia a su trágica muerte acaso sólo se trae a colación para recordar la particular necrofilia imaginaria de Granada, donde tres de sus héroes contemporáneos —Pineda, Ganivet y Lorca— tuvieron fines dramáticos, con un cierto acompañamiento del silencioso coro ciudadano. Durante algún tiempo, el cabildo municipal antes de inhumar los restos definitivamente bajo la protección catedralicia, lo que los sustraía al debate público, llevó y trajo a Mariana en procesión, haciendo patente esa propensión necrófila.

En la época actual probablemente la importancia de Granada como ciudad quizás sea deudora absoluta de sus glorias pasadas, dada la excéntrica posi-

³ En la cercana ciudad de Almería, la restauración en el presente democrático del monumento a «los coloraos» —un grupo de liberales que en los tiempos de Pineda intentaron subvertir el orden absolutista, siendo ajusticiados finalmente— sigue siendo objeto de vivas controversias políticas entre la izquierda y la derecha. En particular se discute por parte de la derecha política la interpretación del himno «La Marsellesa» durante los actos conmemorativos, por considerársele el himno nacional de un Estado extranjero. Constituye la contraposición perfecta al arraigo al culto heróico de Mariana Pineda.

ción de la ciudad en las estructuras productivas y políticas nacionales, e incluso regionales. «El prestigio nacional e internacional de Granada es muy superior al que pudiera derivarse de su población(...), que solamente la sitúa en el cuarto lugar de las poblaciones andaluzas y en el decimoséptimo de España, y al que implicaría su significación económica, más bien mediocre en el conjunto nacional(...) Apenas es otra cosa que una unidad funcional de quinto orden(...) pero su extraordinaria universalidad, debida a motivos históricos y humanos, la sitúa entre las ciudades más conocidas y famosas de Europa», se ha escrito (Bosque y Ferrer, 1999: 305). Esta elocuente dependencia del pasado ha llevado a sus elites a refugiarse en la «distinción cultural»(G.Alcantud, 2000d), en el cultivo de las letras, como rasgo de aristocrática identidad e incluso de ascenso social. Así el pasado adquiere no sólo para el turismo cultural sino para los propios autóctonos una omnipresencia.

En el culto a Fray Leopoldo de Alpanseire existen las mismas componentes iniciales que en el de San Juan de Dios, mas con la diferencia de que Fray Leopoldo se consagra a los pobres y no tanto a los enfermos, como el segundo. Alpanseire perteneció a la orden menor de los capuchinos, que se habían distinguido como misioneros en los procesos de endoctrinamiento rural, muy en especial a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Fray Leopoldo además se inserta en una sociedad como la del siglo XX, con problemas muy distintos a la que se tuvo que enfrentar Juan de Dios. Es una sociedad salida de la guerra civil del 36-39, donde el anticlericalismo ha sido uno de los motores más extremos de movilización sociorrevolucionaria en muchos momentos. En particular el anticlericalismo había tenido momentos cumbres en la propia ciudad de Granada con el incendio intencionado de conventos e iglesias. Fray Leopoldo es víctima en su figuración como héroe local de esta radicalidad que oponía a clericales y anticlericales. Sin embargo, con posterioridad a su muerte, acaecida en 1956, la fama de hacedor de milagros le sigue por toda Andalucía Oriental. Los milagros de Fray Leopoldo se expanden después de la muerte gracias a la orden de los capuchinos que sostuvo el culto a sus reliquias, y en especial a aquellas que eran más fácilmente multiplicables, como eran los supuestos retazos minúsculos de su hábito vendidos en escapularios. Como héroe local la influencia de Fray Leopoldo deberá ser circunscrita a las clases populares de la periferia urbana, y al mundo rural, y su especialización como intercesor se centrará en casos y problemas humanos difíciles o imposibles de resolver. No obstante, en vida el fraile se vio atenazado por los propios hermanos conventuales, que lo consideraron según los relatos populares recogidos por C. Slater, como un personaje molesto y excéntrico, y también por las clases altas de la ciudad, las cuales consideraban a las clases pobres, por las que el fraile intercede, como moralmente «malas». Su figura es refle-

jada así en los relatos orales recogidos por Slater: «Él iba a pedir a estas casas en que la señora solía dar flores para el altar y estas cosas. Iba la tarde entera a pedir limosna, descalzo, con sol o con lluvia, con mucha humildad. Y cuando regresaba al monasterio tenía que aguantar la risa de los demás» (Slater 1990: 210). Era un personaje, pues, muy anómico. La dificultad para insertarlo en el consenso, a pesar de la devoción popular que suscita, lo indica el que la recentísima ubicación de una escultura del fraile, erigida por suscripción popular, en una popular plaza de la ciudad, sufrió diversos atentados y afrentas, en el mejor estilo del anticlericalismo que él mismo debió conocer en vida. Por contra, la devoción de sus fieles está convirtiendo el lugar en un espacio cultural.

Los dos héroes locales contemporáneos por antonomasia, Ángel Ganivet y Federico García Lorca, son personalidades literarias e intelectuales en el sentido moderno del término. Ambos promueven una analítica sobre la propia sociedad local empleando para ello la expresión literaria. Ganivet utilizó el ensayo y la novela en ese cometido, mientras Lorca fue un autor esencialmente teatral. Al primero le interesa alcanzar la «ciudad ideal», imaginada en Granada, al segundo exponer los «dramas rurales» de esa misma ciudad. El uno ve Granada como un ideal, el otro como una tragedia. Los dos además mueren de manera trágica, suicidado y asesinado respectivamente. Metafóricamente le acompañan en su destino la pasividad ciudadana. La muerte trágica de ambos confiere un plus de sentido a sus respectivas obras «idealista» y «dramatúrgica» respectivamente. Los dos son producto de un nuevo tipo de héroe colectivo, cuya proyección llega hasta el día de hoy: se convierten en auténticos artífices del sentido colectivo. Emplean para ello la opinión pública, la prensa y la expresión literaria. Se comportan de esta manera como referentes morales e intelectuales ineludibles (G. Alcantud, 2000a).

Tanto Ganivet como Lorca recibieron el mismo tipo de educación en Granada, una enseñanza pública que les abrió en el Instituto y en la Universidad a mundos del conocimiento exteriores. Hasta Ganivet pudieron llegar los ecos del krausismo —corriente de pensamiento idealista, que pretendía redimir al país mediante la educación— a través de alguno de sus maestros; a Lorca le llegaron directamente las influencias del regeneracionismo intelectual mutado en republicanismo, heredero del krausismo, a través de don Fernando de los Ríos, catedrático, socialista y ministro. Ganivet muere en 1898, cuando Lorca nace. Sin embargo, el uno, Ganivet, procede de una decaída familia de molineros en el límite entre la vega y la ciudad, y el otro, Lorca, de una familia de ricos labradores en ascenso social, procedentes de la parte más feraz y productiva de la vega granadina. El uno se hace a sí mismo, teniendo que abandonar Granada camino del exilio económico; al otro le hacen una personalidad social en una medida importante, gracias al

apoyo familiar, apoyo que llega al extremo de abandonar la familia Granada para marchar a Madrid, con el ánimo de arrojarse en sus triunfos. Ganivet es un fracasado en buena medida, y Lorca un triunfador, que conoce el reconocimiento en vida. El uno es semiíntimo —se dirige a sus amigos—, el otro es abiertamente público —interpela a la sociedad—. Ganivet está rodeado de provinciana mediocridad, mientras que Lorca cultiva amistades vanguardistas, muy sagaces y educadas en cuanto a maneras y cultura letrada. El interés de Lorca por Ganivet tuvo que existir, y prueba de ello es que Francisco García Lorca, su hermano, de gran influencia en la personalidad literaria del poeta, realizaría su tesis doctoral en Nueva York, ya en pleno exilio republicano, precisamente sobre Ángel Ganivet y su idea del hombre, cuestión esta última que liga al ambiente físico y social de la ciudad de Granada (Carrasco, 1998).

Separemos momentáneamente a estas dos figuras literarias tan unidas por su apreciación de las particularidades idiosincráticas de los granadinos. Ganivet alfabetizado tardíamente por una lesión que estuvo a punto de dejarlo cojo, lleva a término unos brillantes estudios medios y universitarios. Marcha a Madrid en busca de nuevos horizontes, que básicamente eran un empleo en la administración, después de haber intentado infructuosamente acceder a catedrático de la Universidad granadina. Su posterior devenir, hasta los treinta y tres años en que se suicida, siendo cónsul de España en Riga, está ligado a puestos relativamente subalternos en la diplomacia, tanto en Amberes como en Helsinki. Durante este periplo, a los confines de un mundo del cual tenían escasísimas noticias sus conciudadanos, pudo comprobar por sí mismo las extrañezas de la alteridad, tanto por estar en una metrópoli colonial, como Bélgica, como por haber alcanzado a vivir en uno de los lugares seguramente más exóticos dentro de Europa: Finlandia. La extraña belleza de este país incluso había impactado al anarquista príncipe Kropotkin, buen conocedor de los más remotos lugares de Siberia y Asia, recorridos en su juventud en calidad de geógrafo militar. Ganivet transmitió la extrañeza que le provocara la experiencia finlandesa a través de cartas dirigidas a los granadinos, publicadas en el diario local «El Defensor». También fue en Finlandia donde escribiría y daría a la luz su breve tratado sobre el urbanismo y la sociedad granadina titulado «Granada la bella».

Lorca, como dijimos, pertenece a un medio de labradores ricos, poseedores de tierras muy fértiles, donde existía aprecio por la cultura, en especial por la música y el teatro. Siendo muy joven avanza con la autoridad de quien se sabe llamado a destinos superiores. Así ha narrado un coetáneo suyo su encuentro con el joven Lorca: «Caminaba yo una tarde(...) cuando se me acercó un jovencito(...) y me detuvo preguntándome: —¿Es usted José Mora Guarnido? Ante mi respuesta, me tendió la mano con una cordial sonrisa. —Yo soy

Federico García Lorca. Lo dijo sin ninguna timidez, con el énfasis del que ya siente en sí mismo la certeza de un destino resaltante, el tono del que se sabe que es alguien» (Mora, 1958:46). Esta creencia metahistórica en su propia valía le lleva a estar siempre fotografiable; resulta impresionante contemplar el álbum fotográfico lorquiano; Lorca se hará fotografiar junto a las más diversas personalidades ya reconocidas o potenciales de su tiempo, en una época en que las cámaras fotográficas eran un bien escaso. Lorca avanza con seguridad, pero también sabe sobre las redes («network») en que deberá apoyarse para alcanzar la fama: en primer lugar, en la propia Granada en la sociedad «Centro Artístico y Literario», lugar de promoción ineludible para cualquier joven que quisiese salir adelante en esos ámbitos. Sus viajes a Cuba, Argentina y a Estados Unidos, todos ellos turísticos, excepto el bonaerense en el que iba a acompañar la representación de una obra suya, sostenidos por el peculio familiar, le otorgaron el aire cosmopolita y la gloria que Granada por sí sola no podía ofrecerle. Su trágica muerte, de madrugada en un lugar extremadamente hermoso, celebrado por los antiguos árabes por su belleza, al pie de las estribaciones montañosas de Sierra Nevada, lo lanzarán a la mitología universal, de la mano de la causa perdida de la II República española. Lorca se instala así en el sentido universal, como el sinónimo más acertado de la derrotada causa republicana.

De Lorca se ha explorado «todo» en perspectiva biográfica, pero quizás no se haya agotado el «sentido» de su obra, sus aperturas y urdimbres. Se especuló con la «tradicición castiza» en la que se inserta la obra lorquiana, como una de las «máscaras» más eficaces que empleara el poeta (Berenguer, 1969). Más allá del casticismo de Lorca, lo que explicaría en parte su popularidad, contemporáneamente se ha recurrido a emplear el concepto de «sentido» y «verdad», partiendo de la siguiente proposición: «La posibilidad para una proposición de ser verdadera no es otra cosa que la forma de la posibilidad de la proposición misma» (Deleuze 1969: 28). Así pues, para algún crítico de Lorca instalado en este aserto deleuziano la obra se agota en sí misma, en su propia significación, abierta a un «deseo» y a una «diferencia» encadenados al texto, ya que «nada hay previo a la libertad, no hay sujeto óntico o fragmentario previo a nada». La individualidad, según este discurso, existiría como «sujeto», «siervo» o «fragmento»: «(O como no/sustancia) es ésa una cuestión histórica que hay que tomarse en serio. Si no caeríamos en nuestro peor enemigo: la Antropología» (Rodríguez 1994: 32). Es evidente que nuestro discurso sobre el sentido, el antropológico, procura no agotarse en el texto, ni siquiera en el intertexto, sino que vuelve a lo único conocido desde la irrupción de la Ilustración y el positivismo: al hombre social. Ahí es donde en poco o en nada se han explorado las figuras de literatos como García Lorca o Ganivet.

* * *

Los héroes modernos enuncian la verdad, poseen un vínculo férreo con la moral; al contrario de los héroes de la Antigüedad habituados a la traición y a la infidelidad. Estos últimos eran seres amorales, disipativos, cuya trayectoria biográfica era muy difícil de seguir ni siquiera en sus vínculos parentales. Los héroes de la civilización cristiana representan una congruencia dramática en su propia vida, y sostienen en el «mythos» una coherencia ideológica que la sociedad no tenía en sí misma. Por eso sus cultos reavivan el fuego de lo que pudo ser y no es. Ello provoca la nostalgia del héroe y el anhelo colectivo de su vuelta. Quizá el ejemplo más completo en sus atributos rito-mitológicos de héroe cultural es el santo. Ocasionalmente al héroe cultural se le ha santificado; son los casos históricos de San Luis o Santa Juana de Arco en Francia o San Fernando en España. No cabía así ninguna duda sobre su coherencia y congruencia.

La trayectoria biográfica de los héroes modernos exige el despliegue de dos procesos simultáneos: primero, la universalización de su acción u obra; segundo, el sostenimiento de su «self» por parte de una «network» de seguidores y fieles. La fortuna de la personalidad social del héroe depende del éxito de ambos productos, y los dos son interdependientes. No queremos decir con ello que el logro de la inscripción en la universalidad dependa únicamente de la «network», sino más bien de la consecución del acceso al conocimiento y a la expresión de una axiología temática de dominio universal, empleando para ello recursos propios de la sociedad local.

Las características distintivas de los héroes granadinos desde el siglo XVI al XX, son de fundamento religioso, político y literario. Sólo San Juan de Dios provoca el consenso cívico, al acogerse a la compasión activa, es decir a la práctica de la caridad. Mariana Pineda y Fray Leopoldo se encuentran sujetos a las disputas ideológicas de la modernidad. Ganivet y Lorca, sin embargo, son literatos, la forma más moderna del héroe, es decir: formuladores de la verdad. De una verdad que hiere profundamente a los sectores dominantes de la ciudad. Los ganivetianos y los lorquianos, seguidores declarados de uno u otro literato, o de ambos simultáneamente, serán los sostenedores máximos de la necrofilia local. Los primeros escorados hacia la derecha, alcanzarán dos máximos históricos: con el traslado de los restos desde Riga a Granada, en 1925, y con el centenario del nacimiento del escritor en 1965 (G. Alcantud, 1999). Los lorquianos llegarán al clímax en el cincuentenario de su muerte en 1989, y en el centenario de su nacimiento en 1998. En los dos casos los convencidos manipularon con mayor o menor eficacia la figura del héroe en su favor, ocultando y destacando en la narración algunos de los aspectos de su personalidad pública y privada.

Es pertinente interrogarse ahora, siquiera brevemente, por la naturaleza del intelectual. T. Maldonado sostiene que el intelectual de ahora como el del XIX, se presenta como «un faro-guía», como «gestor privilegiado del ‘sol del futuro’» (Maldonado, 1998: 17). En el siglo XX, y a raíz del «affaire Dreyfus», y los pronunciamientos subsiguientes a favor y en contra del acusado, debidos a destacados intelectuales, empleando la prensa para ese fin, se comprueba la importancia de la opinión pública. La «opinión pública» para G. Tarde, como vimos, no era más que el conjunto de individuos aislados que al leer una noticia u opinión de prensa se formaban el mismo criterio, sin necesidad de compartir simultáneamente un espacio físico común, característica que distinguía a las masas. La opinión pública estaría integrada por los «hombres invisibles», que según M. Delgado «deviene metáfora perfecta del hombre público, que reclama una invisibilidad relativa, consistente en ser ‘visto y no visto’, ser tenido en cuenta pero sin dejar de ocultar su verdadero rostro» (Delgado 1999: 17). Los intelectuales, en especial los novelistas y periodistas, querrán oficiar como «faros-guías», tal que suerte de modernos clérigos dadores de «sentido colectivo», más visibles. García Lorca actúa como el intelectual granadino más reconocido colectivamente en la España contemporánea en la medida en que actúa de «faro-guía» no tanto por su compromiso explícito con la política de su época, como por que abre al sentido colectivo moderno a una sociedad caduca; el movimiento operado por Lorca era más profundo que su compromiso político. Así ha podido escribir un coetáneo suyo, Arturo Barea, que en la «Mariana Pineda» lorquiana, «la heroína de una historia política se convierte en una mujer apolítica pero enamorada, con una debilidad humana y una dignidad esencial, que se sacrifica por ‘su hombre’ queriendo que él sea ambas cosas, realidad e ideal merecedores del sacrificio, muy en la tradición española» (Barea, 1956: 29). Lorca va al fondo de las cosas al sostener que en «Mariana Pineda», «la dignidad humana está violada por el opresor político, pero también por la cobarde indiferencia de la gente en general». Este rol profético sólo puede ser ejercido por el héroe que penetra agudamente más allá de la cotidianidad, y la expresa en la misma medida. Y Lorca conoce el mecanismo; en ese sentido su obra es orgánica, y él opera de «faro-guía».

Ganivet es sostenido esencialmente por un grupo de escritores casticistas locales, quienes editan sus epístolas gestadas en Finlandia en «El Defensor», publicitan sus libros de reducida circulación inicial, y póstumamente se convertirán en los albaceas testamentarios e ideológicos del autor (G. Alcantud, 1998a, 1998b, 2000c). Entre ellos destacan dos: Nicolás María López y Melchor Fernández Almagro, quienes pasan respectivamente por ser el primero el depositario de la correspondencia más íntima, y el segundo uno de sus primeros biógrafos. Ambos lo ensalzan, pero mantienen una cierta distancia con el

personaje, al que en algún momento llegan a motejar de «vulgar» (Fdez. Almagro). La segunda hornada de ganivetianos son aquellos a los cuales se encomiendan los actos de recepción del cadáver en 1925, procedente de Riga; sobresalen en la preparación de los actos dos individuos, Antonio Gallego Burín, profesor de la Facultad de Letras, y Constantino Ruíz Carnero, director de «El Defensor». El primero tiene en su haber una estrecha relación con Fernández Almagro, mientras el segundo está unido al liberalismo radical, corriente político-cultural que lo aupó a la dirección del periódico, frente al anterior director, el conservador Seco de Lucena. Ruíz Carnero será asesinado por su militancia republicana en los primeros días del 36, mientras que Gallego Burín, después de ciertos vaivenes políticos, incluido un inicial y tibio republicanismo, acabará siendo el alcalde de la ciudad en el primer franquismo, colaborando por omisión con la represión de la intelectualidad granadina de aquel entonces. Ruíz Carnero había sido probablemente el actor público más importante de las ceremonias de traslado de Ganivet a Granada en 1925: él fue quien pronunció el discurso necrológico de Ganivet, figura que reivindicaba en su calidad de exiliado romántico. A raíz de este segundo revival ganivetista, los ganivetianos liberales asumirán la figura de Ganivet como la del sempiterno exiliado español que retorna a la patria, mientras que los ganivetianos conservadores seguirán reivindicando el fundamentalismo idealista del «Idearium español», y la defensa de la tradición casticista de «Granada la bella». El traslado de los restos de Ganivet más que dar lugar al nacimiento de un héroe local consensuado y universalizado, iniciará la controversia que ha contribuido a disminuir la talla del «pensador», sujeto a diatribas sobre todo de adscripción ideológica.

Federico García Lorca ha tenido como principales garantes de su obra y figura a su propia familia. Esta, exiliada en Nueva York tras la guerra civil, estuvo presidida patriarcalmente por la hermana del poeta, mientras los intereses familiares eran gestionados por el sobrino, hijo a su vez del que fuera alcalde de Granada en la II República, Manuel Fernández Montesinos. La familia directa de Lorca, habiendo rehecho su vida en el exilio neoyorkino, siempre ha mostrado desde la guerra civil una gran distancia con Granada. Durante el franquismo por razones obvias relacionadas con el enfrentamiento ideológico con un régimen que se había inaugurado ajusticiando a su más brillante pariente. Restablecida la democracia en España, la familia García Lorca ha seguido, sin embargo, manteniendo actitudes distanciadas con la ciudad de Granada. El desencuentro es tal, que los archivos de Federico García Lorca siguen depositados en Madrid, a pesar de las numerosas gestiones realizadas por la autoridades locales para traerlos a la ciudad. En las primeras elecciones de la recién restaurada democracia, el sobrino del escritor saldrá elegido en las listas socialistas por Granada, pero el rechazo de los Lorca hacia la ciudad

era muy alto, en especial hacia las elites tradicionales, es decir hacia aquellos que se habían beneficiado de las depuraciones políticas de la guerra civil, aunque sin implicarse nunca directamente en la represión. La disociación entre el héroe universal Federico García Lorca, su propia familia por extensión, y los notables locales, depositarios del espíritu de la ciudad, que no lo negaron en público nunca como literato pero que relativizaron «sotto voce» su figura pública, es tal que la herencia cultural del héroe permanece dividida entre cuatro lugares gestionados por distintas, y en ocasiones antagónicas instituciones y personas: la casa-museo García Lorca de Fuente Vaqueros, gestionada por la Diputación de Granada; el parque García Lorca de Viznar —ubicado en el lugar donde fue asesinado el poeta—, creado igualmente por la Diputación; la Huerta de San Vicente —dirigida por una sobrina del poeta—, administrada por el Ayuntamiento con el apoyo del gobierno español; y la cátedra García Lorca, creada por la Universidad, sin más significación que la simbólica. Amén de esto la Fundación García Lorca, de Madrid, auténtica depositaria de los fondos lorquianos. Los lorquianos pasionales, y entre ellos el mayor especialista sobre su figura, Ian Gibson —sin vínculos con la burguesía granadina—, procuran separar la personalidad del poeta de la de sus descendientes, mientras sigue sin operarse la conjunción entre el espectro fantasmático de la muerte trágica del poeta y una ciudad que no acaba de liberarse de su papel de comparsa en el asesinato. Prueba de ello, es que el centro urbano de Granada, «locus» sustancial del «espíritu de la ciudad», continua sin otorgar el reconocimiento público mediante la construcción de un monumento edificio —teatro, conjunto escultórico o lugar arquitectónico significado—, capaz de expresar la reconciliación de las elites con el héroe-mártir.

UNA COMPARACIÓN ETNOLÓGICA PERTINENTE: CIUDAD ANTIGUA Y URBE MODERNA

En la modernidad se tiende a pensar que lo local es el contrapeso de la universalidad representada por el Estado. Vendría a ser una suerte de dispositivo crítico frente al poder: «Lo local es la práctica que contesta, es el espíritu que dice no. Es el dispositivo crítico», se ha escrito (Sfez 1977: 14). Los héroes locales pueden servir de equilibradores de los nacionalismos e incluso de los universalismos apátridas. El héroe Ulises anhela Itaca, y sufre tremendos tormentos interiores no pudiendo volver a su «locus» axial. Suerte de omnipresencia que se repite como en un mal sueño: la imposibilidad de reintegrarse consigo mismo, de unir la trayectoria del héroe a la de la ciudad, en una feliz conjunción final. La probable reintegración exige el partir, el viaje, previos: «De ahí que la idea de naufragio pertenece intrínsecamente a la idea del viaje.

No se puede viajar sin naufragar. Sólo en el 'oikós', en el lugar natural, en la casa se puede evitar el naufragio» (Jarauta 1998: 93). Quien sale de sí a la búsqueda de los límites, de la posibilidad cierta de naufragio, retorna cargado de una sólida personalidad social. El héroe en última instancia es reintegrado a la identidad cuando se opera su último naufragio, su muerte, entonces pasa a constituir parte del *mythos*, de la comunidad de los muertos, y toda una suerte de eventos rituales renuevan su vínculo con la localidad, con el «axis mundi» que vela por su universalidad. La ciudad como estructura y como «pneuma» es su identidad, es la galería de los espejos donde ve reflejada la imagen del héroe (Duvignaud, 1994).

La ciudad, sobre todo al emplear muchos de sus recursos económicos, sociales, políticos y comunicativos en la ideación y construcción del Héroe, quiere proyectarse hacia la historia y a la par competir en el campo de las mentalidades frente al poderío de otras unidades locales. En los últimos tiempos Granada, ciudad andaluza venida a menos desde el punto de vista político y económico, ha logrado sobrevivir y hacerse respetar en el mundo de la cultura y de las identidades colectivas gracias a la construcción y promoción de sus héroes. La virtualidad del héroe literario moderno exige la competición en otros dominios, y uno de ellos es en el regional. Un último producto reciente de las cuidadas y semiconscientes operaciones político-literarias fue la promoción de un escritor y ensayista de cerca del siglo de edad, producto indirecto de la generación del exilio republicano, para convertirlo en personalidad pública consensuada de dimensiones regionales y en candidato auspiciado al universalismo del premio Nobel de Literatura. Junto a él una pléyade de escritores y poetas sostienen hábilmente el peso de la ciudad en el terreno de las imaginaciones; terreno que va perdiendo en el resto de los dominios.

La culminación de las tareas del héroe se produce en nuestras sociedades en el momento en que le es levantado y consagrado un monumento público. Es la ocasión en la cual la memoria converge con el espacio: entonces el recuerdo toma cuerpo en un símbolo material, lo que a la larga dará lugar a que «les groupes imitent la passivité de la matière inerte» (Halbwachs 1997: 201). La memoria colectiva ya posee un recordatorio permanente. Se ha dicho que la edad de oro del monumento público en España transcurrió en el siglo que va de 1820 a 1914. Entonces hubo una predilección historicista hacia este tipo de monumentos, ya que grupos generacionales enteros como los liberales románticos o los noventayochistas finiseculares tuvieron inclinaciones conmemorativas muy marcadas. La ciudad decimonónica se proyecta en el tiempo procurando alcanzar la «*communitas*» a través de la narración histórica. «En consecuencia, el orgullo local traspasaba ampliamente las fronteras del presente, y servía para incorporar a la memoria personajes y hechos pretéritos, que el ciudadano tendía a reconocer vanidosamente como si fueran algo pro-

pio. En tal sentido, la escultura monumental tuvo un papel escogido» (Reyero 1999: 368). Un doble significado, hacia adentro, dando sentido a los ciudadanos de la existencia de una historia común, y hacia afuera, completando la primera con la proyección pública de la historia local. Dado que «nuestros recuerdos son muy esquivos y engañosos ya que nos suministran generalmente fragmentos desordenados, sensaciones determinadas que aparentemente no se conectan con otras sensaciones (Mairal 2000: 102), uno de los anclajes más fuertes de la misma será la materialidad monumental pública.

En Granada, tanto San Juan de Dios como Fray Leopoldo poseen unos centros culturales propios en sus respectivos conventos. El monumento a Ganivet instalado en los bosques de la Alhambra, en 1911, obra del escultor Juan Cristobal, incluso llevó a la enemistad a dos viejos amigos, José Mora Guarnido y Constantino Ruíz Carnero, quienes riñeron en público por la adecuación y significación ganivetista del monumento. Dicho conjunto escultórico fue costeadado económicamente en su casi totalidad por el cacique local Natalio Rivas; la cuestación popular constituyó un auténtico fracaso, lo que viene a indicarnos la debilidad de las simpatías populares por Ganivet, a pesar de su dimensión de héroe local. El monumento a Mariana Pineda, así como la cruz colocada en el lugar de la ejecución, no pudieron ser eliminados ni demolidos por la alta significatividad dramática de Pineda, ni siquiera en épocas dictatoriales. Sin embargo, Lorca no ha encontrado aún el escultor ni el político que lo «inmortalice» en la trama urbana granadina.

Tal que sabía perfectamente Ganivet en su obra póstuma «El escultor de su alma», una de las claves más solidas de la inmortalidad del héroe reside en la dimensión pétreo de su persona inserta en la trama urbana (Ganivet, 1904). Y ésta depende sobre todo del consenso ciudadano sobre el héroe. Cosa que no siempre ocurre, ni siquiera con las figuras más universales que haya podido dar una ciudad, como es el caso de Granada. Los caminos del héroe marchan en ocasiones por sendas encontradas o acaso divergentes, en lo local y en lo universal. Pero todo el movimiento de los héroes descrito, en definitiva, no deja de ser un «relato» moral, mítico e histórico, mas siempre verosímil, que hacemos de nuestro propio pasado, y que «tiene que ver —en opinión de H. White— con temas como la ley, la legalidad, la legitimidad o, más en general, la autoridad» (White 1992: 28). La historia de esta ciudad andaluza es vista por sus ciudadanos a través del relato que sus héroes expresan con su presencia o ausencia en la trama urbana.

* * *

El debate sobre «comunidad» y «asociación» de F. Tönnies, o la relación entre «solidaridad mecánica» y «solidaridad orgánica» de E. Durkheim, atra-

viesan cualquier lectura por nuestra parte de la ciudad y de la concepción que de ésta tengamos. También el debate sobre clases sociales y espíritu de la ciudad está atravesado por la pertinencia de aplicar el concepto de «lucha de clases» y su idoneidad o no respecto a la idea supraclasista de «comunidad».

De un lado, la ciudad es una estructura urbana jerarquizada sea cual fuere la época histórica a que nos refiramos. «Las ciudades —se ha escrito recientemente por parte de A. Signorelli— han sido siempre el punto de máxima tensión de todo el sistema social, a causa de la marcada división del trabajo que las caracteriza, de la independencia de las funciones y del antagonismo de los intereses que de ellas derivan» (Signorelli 1999: 37). Esta es una noción que enfrentamos a cualquier proyecto de «ciudad ideal», de matriz más o menos platónica. La ciudad es conflictual, si bien sobre ella se proyectan diversas utopías reformistas, con vocación social en especial por parte de los urbanistas contemporáneos. La ciudad por su carácter conflictual anhela darse una explicación a sí misma armónica, inclinada hacia la exaltación de lo comunal. El ejemplo del Albayzín de Granada resulta bien elocuente, de la disociación entre la mitografía paradisiaca, armónica, y la realidad conflictual. Para los foráneos que en gran número visitan Granada, el Albayzín es una suerte de paraíso; para los habitantes siempre fue un lugar de confrontación, tanto en época morisca como contemporánea.

Descartado cualquier idealismo cabe preguntarse cómo se produce la «identidad local», quiénes la generan, cómo se transmite el sedimento de la memoria histórica, cuáles son los mecanismos de selección en ésta, y qué personas la administran. Pero el concepto «identidad local» es restrictivo, ya que no tiene presente a la memoria en toda su plenitud, actuando en los campos del sentido, y se refiere sobre todo a la formación de las ideologías locales. Parece pertinente recordar que el «sentido» posee una mayor maleabilidad para expresar las quiebras y los logros de la memoria, y sobre todo de la gestión de ésta. Sólo desde ese punto de vista se pueden comprender obras como la inclasificable «Granada la bella» de Ganivet, que más que un tratado de urbanismo o de simple literatura, es una «obra redonda» que cifra la clave de su éxito en otorgar sentido colectivo a toda una ciudad mediante la afirmación de su identidad local: «Para mí la clave de nuestra política debe ser el ennoblecimiento de nuestra ciudad. No hay nación seria donde no hay ciudades fuertes. Si queremos ser patriotas, no nos mezclemos mucho en los asuntos de política general. Aquella ciudad que realice un acto vigoroso, espontáneo, original; que la muestre como centro de ideas y de hombres que en la estrechez de la vida comunal obran como hombres de estado, tenga entendido que presta a su nación un servicio más grande y duradero que si enviara al parlamento una docena de Justinianos y otra docena de Cicerones» (Ganivet, 1896).

El trabajo deconstrutivo de historiadores y antropólogos se ha centrado sobre todo en mostrar frente a la mitografía comunal gestionada por los patricios de la ciudad, la conflictualidad obrera (marxismo) o anómica (escuela de Chicago). Ahora bien, se ha explorado muy poco la construcción y gestión del sentido colectivo, más allá de los signos de identidad religiosa. La antropología del futuro se tendrá que enfrentar a la desconstrucción del sentido urbano, para mostrarnos la sustracción que los patricios han hecho de la memoria colectiva, alternando espacios de silencio absoluto con otros de hipérbole.

La construcción narrativa del héroe local, y sus expresiones de reconocimiento público, constituyen el máximo ejemplo de la circulación del mito local. Pero en esta máxima expresión mitológica el control del mito escapa a los deseos de las elites gestoras del sentido colectivo. El mito, inferido de la convulsa vida local, se ha producido a espaldas de los gestores del sentido colectivo, encarnando valores morales que sugieren la naturaleza conflictiva de la urbe. Así pues, los héroes granadinos aquí tratados nunca serán héroes de un mundo paradisíaco, místico por excelencia, sino personificaciones legendarias del «ser urbano».

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ MUNARRIZ, L. (2000): «El 'sentido' como categoría de interpretación» en LISÓN, C., ed., *Antropología: horizontes interpretativos*. Granada: Universidad de Granada/CIE «Ángel Ganivet».
- ARIAS DE SAAVEDRA, I. (1988): *La Real Maestranza de Caballería de Granada en el siglo XVIII*. Granada: Universidad/Diputación.
- BAREA, A. (1956): *Lorca, el poeta y su pueblo*. Buenos Aires: Losada.
- BARRIOS AGUILERA, M. (2001): «El bucle metahistórico. Los libros plúmbeos del Sacromonte. Realidad histórica y mito» en *Fundamentos de Antropología*, nº 10/11.
- y SÁNCHEZ RAMOS, V. (sin fecha): «La herencia martirial. La formación de la sociedad repobladora en el reino de Granada tras la guerra de las Alpujarras» en *Hispania*, LVIII/1, nº 198.
- BERENGUER CARISOMO, A. (1969): *Las máscaras de Federico García Lorca*. Buenos Aires: Ed. Universitaria.
- BOSQUE MAUREL, J. y FERRER RODRÍGUEZ, A. (1999): *Granada, la tierra y sus hombres*. Granada: Universidad.
- CALERO AMOR, A. M^a. (1973): *Historia del movimiento obrero en Granada, 1909-1923*. Madrid: Tecnos.
- CARLYLE, T. (1985): *Los héroes*. Barcelona: Orbis.
- CARRASCO URGOITI, M^a. S. (1998): «Granada en lejanía: Ganivet y Francisco García Lorca» en *Fundamentos de Antropología*, nº 8/9.

- CASTELLANO CASTELLANO, J. L. (1984): *Luces y Reformismo. Las Sociedades Económicas de Amigos del País del Reino de Granada en el siglo XVIII*. Granada: Diputación de Granada.
- CASTRO, F. DE (1585): *Historia de la vida y sanctas obras de Ioan de Dios, y de la institución de su Orden, y principio de su Hospital*. Granada.
- CENTLIVRES, P. y FAVRE, D. (sin fecha): *Zonabend. La fabrique des héros*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- CONDE, F. et al. (1999): *Urbanismo y ciudad en la aglomeración de Granada. Culturas e identidades urbanas*. Sevilla: Consejería de Obras Públicas.
- DELEUZE, G. (1969): *Logique su sens*. París: Eds. de Minuit.
- DELGADO, M. (1999): *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- DUVIGNAUD, J. (1994): «Le miroir, lieu et non lieu du 'moi'» en *International de l'imaginaire. Nouvelle Série*, nº 2.
- ELÍAS, N. (1982): *La sociedad cortesana*. México: FCE.
- FERNÁNDEZ DE TOLEDO, T. (1989): *El Centro Artístico, Literario y Científico de Granada*. Granada: Caja General de Ahorros.
- GALLEGO BURÍN, A. (1961): *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*. Granada: Fundación Rodríguez-Acosta.
- GANIVET, Á. (1997) [1894], *Granada la bella*. Granada: Diputación. Estudio preliminar: A. Isac.
- (1999): [1904], *El escultor de su alma*. Granada: Universidad. Estudio preliminar: C. Díaz de Alda. Epílogo: J.A.González Alcantud.
- GARCÍA PEDRAZA, A. (1995): «Una relación ignorada: Juan de Dios y los moriscos» en *Index de Enfermería*, Año IV, nº 14.
- GAY, J. y PINTO, M. (1983): *La masonería en Andalucía Oriental a finales del siglo XIX. Jaén y Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- GEERTZ, C. (1994): *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (1993): *La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente*. Granada: Universidad.
- (1998a): «Ganivet frente a los ganivetianos. Para la arqueología de una fantasmática cultural» en *Fundamentos de Antropología*, nº 8/9.
- (1998b): «Nudo biográfico y escritura compulsiva. Para una lectura antropológica de Ángel Ganivet» en *Revista de Antropología Social*, vol. VII.
- (2000a): «El espacio del sentido en el fin de siglo. Ciencia, prensa, literatura» en GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. y ROBLES ÉGEEA, A., eds., *Intelectuales y ciencias sociales en el fin de siglo*. Barcelona: Anthropos.
- (2000c): *Políticas del sentido. Núcleos imaginarios para tiempos más que modernos*. Barcelona: Anthropos.
- (2000d): «Identidad política y cultura de elites. El caso de Granada» en *Demófilo*, nº 35.
- (2000e): «Ganivet o los trayectos de la identidad» en DÍAZ DE ALDA, M. C., ed., *Estudios sobre la vida y obra de Ángel Ganivet*. Madrid: Ed. Castalia.
- (2001): «La coronación de Zorrilla como hipérbole social del héroe tardorromántico» en GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. y MALPICA CUELLO, A., eds., en prensa, *Pensar*

- la Alhambra. Barcelona: Anthropos. en prensa, «Patrimonio del casticismo: el museo «Casa de los Tiros» de Granada» en GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., ed., *Nuevos estudios sobre patrimonio y etnología*. Granada: Diputación de Granada.
- y BARRIOS AGUILERA, M., ed. (2000b): *Las Tomas. Antropología histórica de un proceso de conquista territorial*. Granada: CIE «Ángel Ganivet».
- HALBWACHS, M. (1997): *La mémoire collective*. Ed. de G. Namer. París: A. Michel.
- JARAUTA, F. (1998): «¿Qué pasó con Ulises?» en VV.AA., *Mundialización y conflictos civilizatorios*. Murcia: Cajamurcia.
- LARIOS LARIOS, J. M. (1995): «Biografía e iconografía. Fuentes literarias para la creación y evolución del tipo iconográfico de San Juan de Dios» en VV.AA. *Imágenes de San Juan de Dios*. Granada.
- LÓPEZ CASIMIRO, F. (2000): *Masones en Granada. Último tercio del siglo XIX*. Granada: Comares.
- LORENTE RIVAS, M. (2001): *Estructura, sistema y metaestructura del flamenco en Granada*. Granada: Universidad de Granada/CIE «Ángel Ganivet».
- MAIRAL BUIL, G. (2000): «Tiempo, memoria e interpretación» en LISÓNJ TOLOSANA, C., *Antropología: horizontes interpretativos*. Granada: Universidad de Granada/CIE «Ángel Ganivet».
- MALDONADO, T. (1998): *¿Qué es un intelectual?*. Buenos Aires: Paidós.
- MALPICA CUELLO, A. (2000): *Granada islámica. Mito y realidad*. Granada: Azucararía Mediterránea.
- MARAÑÓN, G. (1933): «Prólogo» en RIVAS SANTIAGO, N., *Políticos, gobernantes y otras figuras españolas*. Madrid: Beltrán.
- MOLINA FAJARDO, E. (1979): *Historia de los periódicos granadinos. Siglos XVIII-XIX*. Granada: Diputación.
- MORA GUARNIDO, J. (1958): *Federico García Lorca y su mundo*. Buenos Aires: Losada.
- PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (1990): *Códigos de utopía de la Alhambra de Granada*. Granada: Diputación.
- REYERO, C. (1999): *La escultura conmemorativa en España. La edad de oro del monumento público, 1820-1914*. Madrid: Cátedra.
- RODRIGO, A. (1984): *Mariana Pineda. Heroína de la libertad*. Madrid: Plaza&Janés.
- RODRÍGUEZ, J. C. (1994): *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia*. Madrid: Akal.
- TARDE, G. (1986): *La opinión y la multitud*. Madrid: Taurus.
- TITOS MARTÍNEZ, M. (1978): *Crédito y ahorro en Granada en el siglo XIX*. Vol. II. Granada: Banco de Granada.
- TITOS, M., GAY, J. y VIÑES, C. (1985): *Medio siglo de vida granadina en el cincuenta aniversario de «Ideal»*. Granada: Universidad de Granada.
- SAN PEDRO DE GALATINO, Duque de. (1999): *Boabdil. Granada y la Alhambra hasta el siglo XVI*. Estudio preliminar: M. Titos Martínez y C. Viñes Millet. Granada: Universidad de Granada.
- SFEZ, L., ed. (1977): *L'objet local*. París: Union Générale d'Édition.
- SLATER, C. (1990): *City Steeple, City Streets. Saints' Tales from Granada and Changing Spain*. Los Angeles: University California Press.

- VALLADAR, F. DE P. (1882): *Breves apuntes acerca de las bellas artes en Granada*. Granada: Impr. El Defensor.
- (2000): [1906], *Guía de Granada*. Estudio preliminar: Juan Manuel Barrios Rozúa. Granada: Universidad de Granada.
- VIGUERAS, F. (1998): *Granada, 1936. Muerte de un periodista*. Granada: Comares.
- WHITE, H. (1992): *El contenido de la forma. Narratividad, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.

RESUMEN

La ciudad mediterránea —Granada en particular— es encarada como espacio de gestión del sentido sociocultural, sobre todo a través de la construcción imaginaria y ritual de sus héroes locales San Juan de Dios, Mariana Pineda, Angel Ganivet, García Lorca y fray Leopoldo de Alpanseire. Son los notables —concepto que confiere a las élites sociales la distinción cultural—, quienes designan, filtran, crean el sentido colectivo que conocemos como identidad local, y lo hacen mediante la narración y el recurso a la memoria selectiva. La ciudad mediterránea se destaca así frente a la nación y la región, por su vida propia clasista y comunal a la vez.

ABSTRACT

The Mediterranean city —particularly Granada— is seen like a place of gestion of the sociocultural sense, above all trough the imaginary and ritual construction of her local heroes San Juan de Dios, Mariana Pineda, Angel Ganivet, García Lorca and fray Leopoldo de Alpanseire. They are the «notables» —concept which gives cultural distinction of the social elites —who design, filter and create the collective sense that we know as local identity. They do it by means of narration and selective memory. In this way, the mediterranean city is outstanding against the concept of nation and region for her own comunal and class life at the same time.