

*Cultura del Trabajo jornalera,  
discurso político y liderazgo:  
El caso del poder popular de Marinaleda*

FÉLIX TALEGO  
Sevilla, 1995

El artículo que presentamos expone algunos de los resultados más destacables de una investigación en el ámbito de la Antropología Política llevada a cabo en base a un trabajo de campo realizado entre los años 1991 y 1993 y cuyas conclusiones globales hemos presentado como tesis doctoral (Talego, 1995b). La investigación se inscribe en el marco de los objetivos globales de análisis del Grupo de Investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía). En este artículo analizaremos los mecanismos políticos e ideológicos que han permitido la instauración en el ámbito local de una estructura política caracterizada por la acumulación en una sola persona del capital político generado por la acción colectiva de la gran mayoría de la población jornalera del pueblo.

El sector social jornalero andaluz atravesaba una situación difícil en los años de la *transición*, caracterizada en lo sustancial por la disminución de la demanda de empleo, debido a la mecanización creciente, por el cierre de la posibilidad de la emigración y por el carácter incierto con que los jornaleros percibían las medidas asistenciales puestas en vigor por el Estado para administrar el desempleo rural —el Empleo Comunitario, vigente desde 1971 a 1984—, de las que no sabían si eran un remedio estable a su situación o una medida para apartarles definitivamente del trabajo y arrojarlos a la mendicidad —el Empleo Comunitario era llamado popularmente “la limosna”. Estos factores y otros en los que no podemos detenernos ahora, provocaron en la generalidad del sector jornalero un estado de incertidumbre e inseguridad, que venía a sumarse a la coyuntura política propia de la *transición*, caracterizada también por una cierta indefinición, por un cierto vacío político, especialmente en todo lo que refiere a la política local, dado que los alcaldes franquistas, mantenidos en sus cargos hasta 1979 (primeras elecciones locales), estaban siendo deslegitimados por los cambios prodemocráticos que ya estaban teniendo lugar a nivel estatal. La situación era propicia, por tanto, para el arraigo de mensajes y fórmulas políticas nuevas y radicales, surgidas, precisamente, para dar respuestas claras y esperanzadoras a quienes temían por su futuro.

El Sindicato de Obreros del Campo (SOC) arraigó en Marinaleda —como lo hizo igualmente en tantos otros pueblos con abundante población jornalera por aquellos años— justamente porque el mensaje que propagaba había sabido recoger las inquietudes que sentían los jornaleros y darles una respuesta satisfactoria en términos de la cultura del trabajo de que era portador este sector social. En el caso concreto de Marinaleda, el SOC vino, en aquellos años, a ofrecer una respuesta global y coherente a todas estas inquietudes y a ser el instrumento para llevar a cabo la *unión* de los jornaleros. La ideología de este Sindicato consideraba, en términos generales, que la concentración de la propiedad de la tierra en Andalucía era algo ilegítimo; que los principales artífices de la riqueza que se extraía a la tierra tenían que ser, por ello mismo, los principales beneficiarios de dicha riqueza; que, mientras tanto, era absolutamente necesario que la agricultura siguiese ofertando trabajo a los jornaleros y que el empleo de las máquinas debía supeditarse a este principio. El Sindicato mantenía también que el Empleo Comunitario era un sistema de desempleo injusto y humillante para los trabajadores, que intentaba apartar a los jornaleros de la tierra para que se olvidaran del hecho injusto de su concentración en pocas manos.

El SOC local consiguió sin mayores dificultades convertirse en la fuerza política principal en el pueblo y, merced a ello, se hizo con el dominio de la política local. Desde el año 78 en que queda constituido el Sindicato, el grupo de los identificados con el mismo habían emprendido una dinámica arrolladora de manifestaciones, concentraciones, encierros y otras acciones de protesta, fundamentalmente protestando por la exigüidad de los ingresos del Empleo Comunitario, pero también exigiendo transformaciones estructurales en la agricultura andaluza.

El 3 de abril de 1979 se celebraron las elecciones locales para renovar y reconvertir al régimen democrático los Ayuntamientos. El apoyo masivo (77,3%) fue para la Candidatura Unitaria de Trabajadores (CUT), el grupo político en que se habían organizado los sindicalistas. Desde entonces hasta hoy el grupo político del Sindicato, encabezado siempre por Juan Manuel Sánchez Gordillo, Secretario Local del Sindicato, ha venido revalidando por abrumadora mayoría el control del Ayuntamiento, a pesar del voto en contra de, aproximadamente, un tercio de los votantes, los pelentrines locales (pequeños propietarios agrícolas), que siempre han visto desfavorablemente la línea política del Sindicato. En el proceso que sigue la nueva estructura política, que sus protagonistas llaman "*poder popular*", en su consolidación, deja de ser sólo un sindicato para ser algo mucho más complejo que integra al mismo y capitaliza también los recursos que llegan al municipio a través del Ayuntamiento, ya en manos de los sindicalistas.

Este dominio político que han ejercido sobre la localidad les ha permitido mantener durante todos estos años una tan particular radicalidad y perseverancia en sus protestas sociales, que han llevado a este pequeño pueblo, prácticamente desconocido antes a 1978, a aparecer periódicamente en los noticieros andaluces y del Estado Español y a ser repetidas veces centro de atención de la actualidad política, hasta el punto de llegar a convertirse en referente obligado de la problemática rural andaluza.

## RELACIONES ENTRE CULTURA DEL TRABAJO, IDEOLOGÍA Y DISCURSO POLÍTICO-IDEOLÓGICO

Son varios los factores que permiten explicar la peculiaridad política de Marinaleda y el tratamiento de cada uno de ellos excedería los propósitos que nos hemos planteado en este artículo. Por ello, más que continuar haciendo un seguimiento de los hechos, hemos preferido tratar algunas de las cuestiones teórico—metodológicas de que nos hemos servido para explicar el caso concreto, pues, como tales instrumentos de análisis, pueden servir, con las debidas precauciones, para la explicación de otras realidades políticas distintas. No en vano, el caso de Marinaleda nos ha obligado a plantear problemas tan claves en todo estudio del poder como, por ejemplo, la relación entre las ideologías, las culturas del trabajo y la praxis política, o los mecanismos que hacen posible la formación de colectivos políticos mediante la delegación de la confianza y adhesión a los líderes.

En lo que se refiere a la relación entre ideologías y culturas del trabajo, nos parece fundamental la distinción entre los dos conceptos, pues, desde el enfoque que hemos adoptado, cada una de ellas constituye un nivel distinto de la conciencia social. Las ideologías deben ser consideradas como constructos teóricos elaborados por personas u organizaciones, normalmente como desarrollo, reorientación o síntesis de formulaciones teóricas previas, que nacen o se reactualizan con la pretensión de ser explicaciones globales, coherentes y exclusivas sobre la sociedad en general y sobre el papel que en ella juegan o deben jugar los diferentes grupos sociales. Así mismo, en la medida en que tienen arraigo en grupos sociales concretos, sirven de instrumento para articular e interpretar las experiencias, las valoraciones, los juicios, los sentimientos de quienes las hacen suyas según la lógica del marco global que definen. Si dejamos aparte el concepto marxista de ideología como conciencia falseadora de la realidad social, ciertamente que no es mucho el desacuerdo que existe en lo que respecta a la definiciones que en cada caso se hacen de lo que sea la ideología, especialmente en lo que refiere a los siguientes puntos: que son formulaciones teóricas sistemáticas, comprensivas y globalizadoras, que es lo mismo que afirmar que, indefectiblemente, son propuestas por quienes las defienden como explicaciones unitarias y totales del mundo; propuestas teóricas exclusivas y excluyentes que, según la propia lógica que pretenden imponer, invalidan —o integran— cualquier otra tentativa de explicación del mundo, y con ella, el orden de legitimidades y justificaciones que conllevasen. Otro punto importante de acuerdo entre la mayoría de los teóricos que se han aproximado a este tema es la distinción conceptual que establecen entre la ideología como corpus teórico por un lado y las prácticas sociales, las experiencias, los valores o valoraciones sobre lo real, los conocimientos y saberes, etc, por el otro, de tal forma que en ningún caso se defiende que esos dos ámbitos de la realidad se desprendan o emerjan el uno del otro automáticamente, aunque se encuentren conectados e intrincados en la conciencia de los actores sociales y existan entre los dos evidentes interinfluencias.

En cambio, las culturas del trabajo, como ha mostrado I. Moreno (1990; 1991; 1993), están conformadas por un conjunto diverso de comportamientos, hábitos, saberes, actitudes, valores, e incluso sentimientos que poseen los individuos y colectivos sociales generados a partir de su experiencia particular en procesos de trabajo específicos, vividos desde posiciones concretas en las relaciones sociales de producción bajo las que aquéllos se producen. Bien entendido que este conjunto de hábitos, de saberes, de valores e ideas, se genera, desarrolla y modifica en función de los contenidos, que pueden ser muy cambiantes y diversos, de los procesos de trabajo mismos y de la recomposición de las relaciones entre sectores sociales. Las culturas del trabajo, por sí mismas, no se desarrollan hasta ofrecer una explicación global, integrativa, pretendidamente coherente y con valor universal<sup>1</sup>. Así consideradas, las culturas del trabajo de que son portadores los agentes sociales son algo netamente distinto a las ideologías. Es Gramsci uno de los autores que de forma más clara mantiene en su esquema explicativo de la ideología y del concepto de hegemonía la diferencia conceptual entre la teorización sistemática que constituye toda ideología y lo que él llama la “conciencia fragmentaria e incoherente” que poseen los agentes sociales, especialmente evidente, en el caso de las capas desfavorecidas de la sociedad (Gramsci, 1974, pp. 327 y sig.). Es esta “conciencia fragmentaria” la que formaría parte de la cultura del trabajo genérica de los integrantes de un sector social.

Ahora bien, hay otro aspecto de sumo interés que debe ser tenido en cuenta en todo lo que se relaciona con la ideologización de grupos sociales, que es, precisamente, el proceso a través del cual el grupo se convierte en colectivo mediante la delegación política en un cuerpo de representantes o en uno sólo —como es el caso que nos ocupa— y, simultáneamente, referencia su existencia, su propia razón de ser y sus objetivos en una ideología que, de esa forma, pasa a funcionar como marco legitimador del nuevo colectivo. Cuando esto ocurre, la ideología adquiere el rango de *corpus* dogmático y, en general, fuertemente sacralizado, sirviendo como superestructura legitimadora de la praxis social del colectivo y dotando de un sentido trascendente y superior al mismo. Cuando esto ha ocurrido, decimos de la ideología en cuestión ha pasado a ser un discurso político-ideológico.

Por tanto, establecemos también una distinción conceptual entre ideología y discurso político-ideológico. Cualquier ideología puede ser solamente

---

<sup>1</sup> Isidoro MORENO ha formulado así el concepto “cultura del trabajo”: “...El proceso de trabajo en que cada individuo está inmerso —incluyendo los procesos de trabajo invisibles, como el trabajo doméstico, o definidos como marginales o informales desde la ideología y/o legalidad dominante— y la posición que se ocupa en este proceso, la cual viene determinada por la división social del trabajo que producen las relaciones sociales de producción en que dicho proceso tiene lugar, se hallan en la base no sólo de las condiciones materiales de existencia, sino que condicionan e impregnan todos los ámbitos de la vida: desde las opciones o estrategias matrimoniales y el tipo de relaciones intrafamiliares o de vecindad, hasta la forma de representarse el mundo y de expresar los sentimientos. Se genera no sólo una cultura sobre el trabajo, sobre todos los diversos aspectos de la esfera laboral, sino también una cultura desde el trabajo, a partir de los diversos procesos de trabajo y lugares ocupados en las relaciones sociales de producción: por eso es preciso hablar, no en singular sino en plural, de culturas del trabajo” (1991, p. 619).

la elaboración de algún teórico u olimpo de teóricos desentendidos del mundo e ignorada o más o menos indiferente para los colectivos sociales. En cambio, el “discurso ideológico-político”, o simplemente el “discurso”, es un fenómeno societario, intrincadamente conectado con prácticas políticas y sociales y que, por eso mismo, suele cargarse con otro tipo de contenidos cuyo papel no es ya deducible del mero carácter de explicación del mundo. Es, en cambio, la justificación de una praxis política, como la que se deriva, por ejemplo, de las técnicas de proselitismo, coacción o cooptación política. Los discursos político-ideológicos, por funcionar como apoyatura y legitimación de prácticas de poder y de elemento de cohesión o comunión de determinados colectivos, no deben ser entendidos fundamentalmente como una tentativa de explicación del mundo que procura ganar adeptos; debe ser entendido como un conjunto, con pretensiones de coherencia interna, que integra contenidos ideológicos, cognoscitivos, valorativos y normativos con el fin primordial de dar validez, hacer creíble, inevitable, deseable, la praxis del poder al que pertenece, que, eso sí, está anexada a una concepción global del mundo y del papel del colectivo en el mismo. Esta distinción es de sumo interés, porque permite comprender buena parte de los contenidos de estos discursos, que no tendrían sentido si considerásemos que se trata sólo de tentativas de explicación del mundo.

Cuando se cuestionan las ideologías se polemiza sólo sobre su solidez lógica o sobre la validez de las premisas sobre las que se construyen los contenidos, pero cuando se cuestiona cualquier discurso político-ideológico ante personas que pertenecen a los colectivos que les dan vida, no sólo se lleva a cabo un ejercicio de exégesis teórica, sino que, con ello, se está poniendo en cuestión también un conjunto de normas y prácticas sociales que referencian su razón de ser y que incluso se adecuan al marco teórico que es el discurso; si se pretende la invalidez o nulidad del marco teórico se pretende también lo absurdo o lo inadecuado de los valores y las normas que orientan la vida de las personas pertenecientes a esas sociedades o colectivos y las mismas instituciones por las que se rigen. Esto explica que las polémicas teóricas tengan para quien participa en ellas un carácter marcadamente distinto según versen sobre cuestiones meramente ideológicas o de discursos políticos. En las discusiones ideológicas, como suele decirse, los polemistas se mueven en el terreno abstracto y distante de las ideas, que para nada les compromete a ellos como agentes sociales definidos con arreglo a los principios de discursos político-ideológicos que quedan al margen del ámbito de la discusión. En cambio, cuando los polemistas contienden precisamente sobre los discursos político-ideológicos en los que se fundamentan —o que pretenden fundamentarse— las normas y criterios que organizan sus propios colectivos sociales y por los cuales se define su propia condición como agentes sociales, la discusión, previsiblemente, ganará enormemente en vehemencia, visceralidad y rotundidad. Esto es lógico si consideramos que se trata ahora de una discusión de enorme trascendencia, en la que la defensa de unas determinadas ideas, principios, valores es, a la vez, la defensa de unas normas y unas prácticas sociales.

La distinción así entendida entre ideología y discurso político-ideológico permite explicar por qué en determinadas sociedades o colectivos pueden coexistir sin mayores problemas ideologías diferentes o incluso contrapuestas, de tal forma que incluso se constaten buenas relaciones y pleno entendimiento entre personas que se adhieran a cada una de ellas, mientras que en otras sociedades o en otros períodos históricos de esa misma sociedad, las mismas ideologías pueden convertirse en motivo de enfrentamiento y guerra fratricida. Los polemistas pasan a ser contendientes y la discusión academicista o filosófica pasa a ser política. Piénsese, por ejemplo, en los diversos períodos de la historia de Europa, en los que se ha pasado de la tolerancia y la normal convivencia entre distintos credos religiosos a las luchas más encarnizadas según fueran las concepciones teológicas, cuyo último episodio lo ofrece la guerra en los territorios del antiguo estado yugoeslavo. Piénsese también en el rearme dogmático en torno al credo mahometano que ocurre en toda la ribera sur del Mediterráneo, con la creciente intransigencia no sólo hacia el credo cristiano o judío, sino, fundamentalmente, a todo lo que se identifique con el modo de vida y las ideas occidentales, fenómeno que desde este lado del Mediterráneo solemos llamar “fundamentalismo islámico”, para remarcar ya desde el principio la distancia y el enfrentamiento.

Para comprender por qué determinadas sociedades o colectivos son tolerantes respecto a unas ideologías y tremendamente intransigentes respecto a otras es menester conocer cuales de esas ideologías están más íntimamente ligadas y son tomadas como marco para explicar y legitimar los principios organizacionales vigentes en esas sociedades y las estructuras de poder. Previsiblemente, estas últimas ideologías se caracterizarán por su mayor grado de dogmatismo, por su mayor elaboración, por la proliferación de cuerpos de especialistas ocupados en velar por la correcta interpretación de los principios de los que se supone se desprenden las normas y las leyes, en definitiva, por haber mayor intolancia en lo que se refiere a su puesta en cuestión. Estas ideologías son las que aquí hemos definido como discursos político-ideológicos. Aquellos que pertenecen a las sociedades o colectivos donde están vigentes y osan cuestionar sus principios son estigmatizados como herejes, apóstatas, disidentes, sediciosos, sectarios o antidemócratas, como ocurre en la actualidad (Ibáñez, 1992, p. 37). Cabe prever, asimismo, que la represión y el castigo de quienes son así definidos irá en proporción al grado mayor o menor de consenso social en torno al discurso, pues estaba en lo cierto Parsons cuando estableció que mientras mayor sea la necesidad de imponer sanciones y más drásticas sean éstas, tanto más débil será en tal sociedad la estabilidad y adhesión a sus principios (Parsons, 1968, p. 398).

Desde el punto de vista del análisis sociológico, la cuestión clave no es analizar en sí mismos los contenidos de los discursos político-ideológicos, sino buscar la relación que pueda establecerse entre éstos y las prácticas de poder y las normas que regulan las relaciones y las diferencias sociales, porque el corpus teórico no se desarrolla y perfecciona fundamentalmente con arreglo a determinada lógica interna, sino en función de unos intereses sociales concretos, en la búsqueda de la adhesión, el consenso y, en última

instancia, la reproducción social. Pero esto tampoco equivale a afirmar que los discursos deban ser conceptualizados como meros epifenómenos o reflejos de las prácticas sociales y las formas de poder, sino que la relación entre los dos niveles de la realidad social es dialéctica, de forma que, como afirman diversos autores desde posturas no siempre coincidentes, las instituciones sociales se cambian con el propósito de conformarlas a los principios legitimadores (Berger y Luckmann, 1986, p. 158; Geertz, 1992, p. 265; Bourdieu, 1988; Tomás Ibáñez, 1991). Estas amplias reflexiones pueden tener aplicación, como hemos expuesto a título meramente indicativo, para grandes procesos históricos o sociedades estatales, pero pueden servirnos también para explicar procesos socio-políticos que afecten a pequeños colectivos, como es el caso de los sindicalistas de Marinaleda que participan de lo que llaman el *poder popular*.

Si esto es así, la cuestión fundamental para el caso que nos ocupa, como para cualquier otro caso de ideologización de grupos sociales, está en comprender por qué determinadas ideologías, y no otras, en determinados contextos históricos, pasan a ser asumidas y defendidas por determinados sectores sociales. Desde nuestro punto de vista, la explicación hay que buscarla, fundamentalmente, en la forma cómo las ideologías en cuestión recogen y articulan, dándoles un sentido, una razón y jerarquizándolos, los elementos y motivos centrales de las culturas del trabajo del sector o sectores de que se trate. Bourdieu, que es ajeno a la noción de “culturas del trabajo” —aunque ha elaborado el concepto de “habitus”, que tiene algunas confluencias interesantes con el de “culturas del trabajo” (Moreno, 1991)—, advierte contra los planteamientos esencialistas que consideran que dimana poder de los discursos heréticos mismos y se aproxima a nuestro planteamiento cuando considera que el “efecto de teoría” —la incidencia de las ideologías sobre la realidad— es mayor en tanto la lectura que proponen de las divisiones sociales se acerca más a la estructura social (Bourdieu, 1988a, pp. 132 y 134-136).

Así, no es por casualidad que la ideología que hicieron suya los jornaleros de Marinaleda contenga determinadas propuestas y no otras, y que se plantee estos objetivos políticos y no aquéllos, como lo hemos expuesto muy brevemente en el apartado “La adhesión de los jornaleros marinaledaños al Sindicato de Obreros del Campo”. Asimismo, y aunque en este caso el poder sea capitalizado exclusivamente por una persona, como veremos después, y pueda ser ejercido con un amplio margen de discrecionalidad, no se trata de un poder omnímodo —ninguno lo es en términos absolutos—, porque debe apoyarse en la ideología que lo legitima, y ésta es el resultado monolítico que articula o integra la cultura del trabajo jornalera con la mezcla sincrética de varias tradiciones de la izquierda revolucionaria. El producto final ha de tener unas características que respondan, al menos en la medida suficiente, a los contenidos cognitivos y valorativos de la/s cultura/s del trabajo del (de los) colectivo/s sobre los que el poder se ejerza, pues, de lo contrario, los contenidos del discurso pueden perder su carácter inteligible y significativo para las bases que, en esa medida, pasan a percibirlos sólo como dogmas alejados de su problemática e inútil o perniciosamente disciplinantes.

## LA CONCEPCIÓN TELEOLÓGICA DE LA HISTORIA Y LA INTEGRACIÓN VERTICAL DE SIGNIFICADOS EN LAS ACTUACIONES POLÍTICAS DEL *PODER POPULAR* DE MARINALEDA

La conceptualización del discurso político-ideológico que acabamos de perfilar nos parece un instrumento fundamental en todo análisis político, pues constituye una de las claves que están detrás de la formación de estructuras y colectivos políticos, sean del tipo que sean, pues el discurso se constituye en el substrato legitimador de las prácticas políticas y de los valores y normas sobre las que se asientan las relaciones sociales, dotando de trascendencia e inevitabilidad a las mismas. Esto no significa que la relación entre teoría y praxis que se dé en cada caso deba ser evidente o directa, pues ocurre con frecuencia que el observador exterior percibe más bien notorias desviaciones entre los discursos y sus supuestas traducciones a la realidad. Esto es, sin embargo, de importancia secundaria en el análisis politológico, pues lo significativo es determinar por qué razón y según qué lógicas los colectivos y/o las minorías gobernantes encuentran adecuación entre las praxis y los discursos allí donde un análisis lógico apriorístico sólo descubre disparidad o contradicción. Por esta razón, tan importante como el análisis hermenéutico, que permite descubrir las tradiciones teóricas de que se han nutrido los discursos político-ideológicos y la integración a los mismos de los valores centrales de las culturas del trabajo, es el análisis de la relación entre la praxis y el discurso, que es, necesariamente, un análisis no hermenéutico, sino socio-político.

Los ceremoniales políticos son precisamente momentos del devenir social donde es dado al investigador observar el tipo de relación entre esos dos niveles, pues se trata justamente de acciones que son tenidas por los actores sociales —por todos o, al menos, por las minorías dirigentes— como sagradas, pues en ellas ven la representación del orden de cosas que se desprende del discurso político-ideológico y cómo las instituciones políticas se adecuan a dicho orden y lo cumplen en el presente. Se trata de rituales que, en la medida en que son participados colectivamente o al menos no impugnados públicamente, revalidan la adhesión, el consentimiento o el acatamiento al discurso político-ideológico y, con él, a las instituciones y representantes políticos que, como tales, ocupan los papeles centrales en el ceremonial, indicando que son los principales valedores del orden de cosas sagrado que debe cumplirse en el mundo. Por otra parte, la representación política de los discursos nos reafirma en la distinción entre las ideologías y los discursos político-ideológicos, pues su traducción al terreno del ritual demuestra que están encarnados en experiencias sociales y desbordan el campo de lo meramente teórico.

Partiendo de estas premisas hemos llevado a cabo el estudio de dos tipos de acciones políticas que el *poder popular* de Marinaleda pone en práctica con frecuencia, como son los *trabajos voluntarios* y *las luchas*. Cada una de estas acciones institucionalizadas son algo más que acciones simbólicas ritualizadas, pues son también acciones políticas que persiguen objetivos materiales concretos. Sin embargo, es imposible comprender su significado en el entramado del *poder popular* si no se considera también la significación



simbólica que tienen para quienes las llevan a cabo. Para comprender el proceso de densificación simbólica del que han dotado a estas acciones los marinaleños del *poder popular*, hasta el punto que podamos considerarlas como auténticos ceremoniales políticos, es menester considerar que el discurso político-ideológico adoptó desde los primeros tiempos la forma de una propuesta de identificación local, es decir, de una propuesta societaria cuyos contenidos debían encarnarse y tener vigencia en la sociedad marinaleña, de tal forma que Marinaleda fuera, como se proclama abiertamente, “una isla jornalera en un mar de latifundios”, o “un espacio liberado”, en el que debían cumplirse los valores alternativos que anunciaba el propio discurso, hasta el extremo de autoproponerse tal discurso y tal sociedad que lo plasaba en un emblema y un modelo proclamado como referente y guía ante Andalucía y el mundo, buscando que en otros lugares aparecieran otras Marinaledas que deberían caminar juntas hacia la sociedad sin clases ni injusticias y que sería la sociedad del final de la Historia. Esto, que podemos entender como una deriva localista del discurso político-ideológico, se traduce en la exigencia para los marinaleños de la interiorización, el asentimiento o el acatamiento de todo un conjunto de valores, normas y pautas de comportamiento con las que han de cumplir tanto en los más diversos ámbitos de la vida social cotidiana como en situaciones de conflicto social y de contextos festivos y ritualizados.

Desde esta óptica, los *trabajos voluntarios* pueden ser definidos como aquellas labores no remuneradas económicamente que llevan a cabo la gente de la *Asamblea*. Algunos de los trabajos voluntarios más conocidos, por el eco que han tenido en la prensa repetidas veces, son los *Domingos Rojos*. Estas labores no remuneradas se llevan a cabo con varios objetivos fundamentales: en primer lugar y en el sentido más inmediato, para mejorar o adecentar el pueblo o para contribuir a mejorar los ingresos del Sindicato, con el fin de poder emprender luego nuevas *luchas* o acciones reivindicativas; en un segundo sentido más globalizador sirven también para fortalecer la cohesión interna del propio colectivo, el sentimiento de identidad y solidaridad, concebido como un sentimiento distinto, que encamina al hombre hacia un destino opuesto, más auténtico y humano, que el destino al que se encamina la humanidad con el afán competitivo que divide a los hombres y fomenta los odios entre ellos. Para entender en su justa medida esta segunda dimensión de los *trabajos voluntarios* es necesario conocer que, según la lógica que instaura el discurso del *poder popular*, Marinaleda sería como una especie de isla —de “espacio liberado”, “oasis de paz”— en el mar capitalista, injusto e insolidario. Ese espacio así concebido se afianzaría en la medida en que consiga arrebatarse poderes, competencias, al Estado y a los burgueses, tanto en el sentido material como en el ideológico o de conciencia.

Los *trabajos voluntarios* de recogida de basuras llevados a cabo rotativamente por un buen porcentaje de los afiliados al Sindicato entre 1980 y 1981 fueron una primera experiencia de fuego, que puede calificarse como una acción simbólica liminal, porque supuso el paso desde una situación social en la que trabajar sin percibir salario era considerado algo anormal, estrambóti-

co, excéntrico, a una situación en que no sólo era ya socialmente normal entre el colectivo, sino deseable y, pronto, necesario y casi obligatorio, porque el nuevo discurso definía al buen revolucionario, al buen compañero, entre otras cosas, principalmente, por su concurso en los *trabajos voluntarios*: lo anormal e incorrecto había pasado a ser normal y correcto según la nueva lógica. Puede decirse que todas las personas que han estado y/o están en el *proceso* han participado con mayor o menor asiduidad en todos o en varios de esos *trabajos voluntarios*, pues no se concibe que alguien pueda ganar el derecho a permanecer en la *Asamblea* y ser reconocido entre los del *poder popular* si no colabora en estos menesteres: la licencia para pertenecer a la *Asamblea*, para obtener los beneficios que a través de ella se distribuyen, se gana ante los demás y ante el propio Juan Manuel en la medida en que se está dispuesto a participar en estos *trabajos voluntarios* y en las *luchas*, y no al contrario, porque se concibe que la *Asamblea* se sostiene como tal institución y extiende su poder y ámbito de influencia, en la medida en que estos dos tipos de acción se mantienen y desarrollan.

Desde esta lógica, los *trabajos voluntarios* son la prueba o el testimonio, ante sí mismos y ante los demás, de que la conciencia del sindicalista, su ser, su voluntad está ganada para el “espacio liberado”. Aquellos que dejan de participar o participan poco en estas acciones de reafirmación simbólica —a través de trabajos reales— de las fronteras entre el “nosotros”, revolucionario y popular, y el “ellos”, capitalista y decadente, comienzan a ser sospechosos de estar siendo ganados por los valores contrarios: los valores burgueses dominantes en la sociedad global. Entonces comienza a cuestionárseles su derecho a estar en la *Asamblea* y a beneficiarse de lo que allí se distribuya; o bien, si aún no se ha llegado a esto, empieza a considerárseles, según repite permanentemente en sus *reflexiones* Juan Manuel, como “insolidarios”, “aprovechados” del proceso —que disfruta, por ejemplo, de una vivienda de promoción pública, distribuida según criterios de la *Asamblea* y cuya construcción se realizó en parte por el *trabajo voluntario* de todos—. Si una vez conseguido el beneficio propio —o lo que así se estima— se rehúsa a seguir participando en el proceso para que puedan seguir conquistándose beneficios para los demás, se está a un paso de ser definido como “traidor a la causa”.

Es muy difícil saber hasta qué punto las personas que van a los *trabajos voluntarios* tienen interiorizado el discurso político-ideológico del *poder popular* y creen verdaderamente que de ellos depende que siga viva en Marinaleda la llama de la libertad, de la igualdad, del camino que conduce a un destino final feliz al que necesariamente tendrá que encaminarse toda la Humanidad, con la enormidad del peso y la responsabilidad que supone el creerlo. Sea como sea, conviene que nos percatemos de un efecto que opera con un margen de independencia considerable al hecho de la mayor o menor internalización del discurso por parte de los jornaleros y jornaleras. Nos referimos a la sutil, pero efectiva, articulación entre discurso y praxis que tiene como resultado que las personas que sí cumplen con los preceptos del discurso consideran, por lo menos, que tienen más derecho que quienes no los cumplen, o los cumplen sólo a medias, a beneficiarse, por lo pronto, de los recursos concretos que sean com-

petencia de la *Asamblea* y, en su caso —en la medida en que crean la letra del discurso—, del premio moral o espiritual, de la felicidad que se deduce del acatamiento de la regla de vida definida como correcta.

Conviene entender que no son sólo constreñimientos de orden material o moral los que están en juego, sino que se entra de lleno en el terreno de las reglas de la redistribución social. El hecho de que unos *trabajen* —“arrimen el hombro” — mientras que otros no lo hagan —“escurran el bulto” —, provoca que los primeros entiendan que están aportando más al *proceso*, en todos los sentidos, pero también en el sentido material que significa su propio trabajo, su propio esfuerzo. Ello supone un desequilibrio en las normas que deben regir en el seno del colectivo, necesarias para que prime la igualdad<sup>2</sup> y la solidaridad, algo imprescindible para que tenga justificación la diferencia entre el “nosotros” y el “ellos”, pues la desigualdad es lo propio del “ellos”. Aquellos que no participan o que se sienten tentados a no seguir participando, no sólo han de sufrir las recriminaciones morales de Juan Manuel y la crítica de los compañeros, sino que se sienten, realmente, en deuda con éstos, pero no en un sentido individual, como sería lo normal en una relación de reciprocidad, sino en un sentido colectivo, como es lo propio de las relaciones redistributivas, es decir, en deuda con el *proceso*, que integra a todos los jornaleros y jornaleras que manifiestan su aprobación al discurso político-ideológico del *poder popular*. Esta deuda debe ser pagada, y sólo puede serlo *trabajando voluntariamente* y participando en las *luchas*.

Las *luchas* son las acciones reivindicativas que el *poder popular* lleva a cabo para lograr objetivos concretos, pero también con el fin de su consolidación y expansión frente a los poderes del Estado y del Capital, y para mover la conciencia de la sociedad indiferenciada, que desde la perspectiva del *poder popular*, está ganada por los intereses espurios del Estado y el Capital. Las *luchas* sirven, pues, para arrancar beneficios, recursos, a los poderes dominantes, pero también para redefinir los límites entre el “nosotros”, los seguidores de la causa auténtica —para la que debe tratarse de conseguir aliados y simpatizantes—, y el “ellos”, constituido por el resto de la sociedad, inconsciente, engañada, de espaldas a sus propios intereses. A su vez, según la lógica del discurso que las legitima, tienen un importante propósito ejemplar: dar a conocer al mundo los principios auténticos por los que se rige el *oasis de paz* que es *Marinaleda*, con la esperanza de que otros hombres y mujeres, también oprimidos, como lo estaban los de Marinaleda antes de instaurarse el *poder popu-*

---

<sup>2</sup> La idea de la igualdad básica en las condiciones económicas y condiciones de vida de los grupos domésticos jornaleros constituye otra de las nociones principales constitutivas de la cultura del trabajo jornalera, que les ha identificado tradicionalmente como sector social diferente a otros sectores de pequeños propietarios, pero también de obreros insertos en otros procesos de trabajo y con otras condiciones económicas y de vida, no definidas por el trabajo estacional, la emigración temporera y el desempleo crónico, señas de identidad distintivas de los jornaleros (ORTÍ, 1984, pp. 167-251). El discurso político-ideológico del *poder popular* integra esta noción nuclear de la cultura del trabajo jornalera y la reelabora como “solidaridad”, integrándola en la lógica general del discurso y traducéndola, por ejemplo, en la obligación moral de ir a los *trabajos voluntarios*.

lar, se convengan por el ejemplo y lo sigan, de forma que surjan otros *oasis de paz* en otros lugares, que vayan luego extendiéndose y conduciendo a la Humanidad hacia el destino que le es propio como verdaderamente humano. Pero son también algo más, ya en el extremo del denso contenido simbólico del que van provistas: los hombres y mujeres que se encierran en un local, que inician una huelga de hambre, que ocupan una finca, que marchan andando hacia Sevilla, no son sólo, ni quizás fundamentalmente, ellos mismos, sino que llevan consigo, en las banderas que portan, en las pancartas, en su propio sacrificio físico, a toda la Andalucía del paro, de la pobreza, de la injusticia; son también, en el límite de la posibilidad metonímica, *la voz de los sin voz*, de toda la humanidad sufriente y oprimida.

Por último, la *lucha* es el tiempo y el espacio donde se condensan los valores, los sentimientos, las sensaciones más auténticamente humanas, que deberán reinar un día sobre el mundo, y que allí, en los momentos más críticos, se hacen presentes y pueden ser vividas o intuitas al menos, aunque sea fugazmente. Esta última dimensión de las luchas, que puede ser concebida y sentida de forma más o menos intensa por los participantes en la misma, es un fenómeno peculiar que se da en muchas de estas situaciones liminares, más o menos ritualizadas, pero con un denso contenido simbólico. Algunos autores se refieren a esta dimensión como un proceso de posesión, que logra en la mente de los participantes, mediante la ayuda de ciertos estímulos físicos y psicológicos, que pueden ser muy variados, el efecto mágico de pensar y sentir que el momento que se vive es una epifanía momentánea del tiempo sagrado o del final mesiánico al que se aspira (Laplantine, 1977, p. 28). Turner se ha referido a este mismo fenómeno para explicar la búsqueda que hacen los hombres de todas las culturas, en determinadas situaciones, de lo que él llama la antiestructura o la "communitas". Sin embargo, Turner, como Cohn, están quizás menos acertados en su análisis de estos fenómenos, sobre todo, porque pretenden a través de sus interpretaciones fundamentar sus postulados funcionalistas, llegando a afirmar que la antiestructura es una dimensión necesaria para el equilibrio social (Turner, 1988; Cohn, 1972).

En cualquier caso, y a pesar de que sólo hemos podido exponer aquí las conclusiones más destacables y no las referencias textuales y las evidencias etnográficas (Talego, 1995), no ofrece dudas la estrecha imbricación entre ceremoniales políticos (que no por eso dejan de ser acciones con efectos indiscutibles sobre el propio colectivo y sobre el exterior) y discurso político-ideológico. En el caso que nos ocupa, las acciones políticas no pueden entenderse si se desconoce que el discurso construye una interpretación marcadamente dicotómica de los hechos sociales y las ideas: por una parte, el capitalismo, con sus productos y mecanismos, que están en la base de las condiciones sociales en las que deben desenvolverse los hombres en el mundo actual y que provocan invariablemente la miseria, la desigualdad social, la destrucción de la naturaleza y, en definitiva, la injusticia total, que aumenta en la medida en que el capitalismo avanza en su camino histórico. Por otra parte, los hombres y mujeres del *poder popular* de Marinaleda, que con sus acciones pretenden incidir en la historia y proponerse como referente alternativo para otros hombres, en la

convicción de que ello provocará la reconducción de la historia hacia un final distinto y auténticamente humano, donde pueda desarrollarse el “Hombre nuevo”<sup>3</sup>. Estamos, efectivamente, ante una formulación, expuesta quizás de forma excesivamente sinóptica, de la teoría marxista de la historia, de la que es deudora, al fin y al cabo, la ideología del *poder popular*. Esta formulación, como sabemos, es el producto de una metodología de análisis del modo de producción capitalista, iniciada de forma sistemática por Karl Marx, y que, como tal metodología, no tendría por qué desembocar, en principio, en ningún tipo de formulación metahistórica o, ni siquiera, en un enjuiciamiento moral de los hechos. Lo peculiar del marxismo —y de la propia biografía intelectual y política de Marx— es que unió a una metodología de análisis social una ideología que impregnaba moralmente los propios análisis y que impelía a la acción para reconducir el curso de la historia conforme a la nueva moral, conforme a la nueva ideología que, en esencia, suponía la reelaboración de la filosofía hegeliana de la historia.

Es esto, justamente, lo que ocurre con el discurso del *poder popular* de Marinaleda: el análisis de los hechos está profundamente atravesado por un enjuiciamiento moral que los interpreta y los enjuicia, en definitiva, como buenos o malos. Ese enjuiciamiento moral es el fruto de una ideología teleológica de la Historia —más o menos elaborada, eso es otra cuestión—. Es teleológica porque concibe la historia como un proceso sobre el que los hombres pueden y deben intervenir, compelidos por su moral, para reconducirlo en el sentido que conduce a un final “verdaderamente humano”. *Las luchas* son la intervención de Marinaleda sobre la Historia: con ellas se busca, principalmente, no unos objetivos prácticos inmediatos —aunque sin ellos movilizar a la gente no sería posible—, sino contribuir a reconducir el camino que hoy sigue el mundo mediante acciones que tienen, sobre todo, un carácter pedagógico y ejemplar, y que aspiran a convencer a otras víctimas del capitalismo o, al menos, a mantener vivo el mensaje.

Aquí topamos con la otra clave del discurso del *poder popular*: la integración vertical de sus proposiciones, que conecta directamente lo más particular y concreto a lo más general y abstracto, consiguiendo que lo particular esté impregnado de toda la trascendencia a que da lugar la alternativa histórica total. Cualquier pequeño acontecimiento, cualquier anécdota, cualquier comportamiento, cualquier idea, se inscribe necesariamente en uno de los dos campos polarizados en que está dividido el mundo; se orienta hacia uno de los dos destinos contrapuestos hacia los que se dirigirá la historia. Es necesario, pues, permanecer alerta, porque nada está fuera de la lucha ideológica, nada escapa

---

<sup>3</sup> Esta construcción ideológica, reflejada en multitud de referentes simbólicos, procura la diferenciación o, mejor aún, la dicotomización del “nosotros” respecto al “ellos” y está fundamentada en la nítida noción de clase diferente, clase específica frente a los demás sectores sociales del campo, algo característico y de primera importancia para entender la cultura del trabajo tradicional de los jornaleros andaluces (MARTÍNEZ ALIER, 1968, MORENO, 1990, 1993; TALEGO, 1995). *La Contra* (así es como son llamados el grupo de los no identificados con el *poder popular*, al que no podemos referirnos aquí), en términos simbólicos, representa la encarnación en el contexto político local de los contravalores del capitalismo.

a esa *lucha total*. Por eso Juan Manuel suele decir que las personas se definen no por lo que piensen, ni por su pasado o por la imagen que de ellas se tenga, sino por sus actos diarios. Es una moral que, como todas, procura calar por todos los intersticios hasta empapar por completo cada acto de la vida de las personas. Es una nueva forma de instaurar la lógica del pecado. En la terminología teleológica del marxismo, es la “autodisciplina” que debe caracterizar a todo “obrero consciente” o al “militante”; el propio Juan Manuel, en un documento elaborado en 1980 y aprobado por la Comisión Ejecutiva del Sindicato, lo expresaba muy certeramente:

*“... la disciplina obrera debe ser, ante todo, convencimiento. Actúo porque estoy convencido y no porque me lo manda la infalibilidad del papa de turno. Actúo porque discutimos y llegamos a una conclusión. Actúo porque lo creo necesario después de analizar la realidad. La disciplina, así, se acerca cada vez más a la autodisciplina: “Ya no me tiene nadie que vigilar; me vigila mi propia vergüenza de clase. Ya no tengo que dar cuenta al jefe superior, sino a la asamblea u organismos con los que me he comprometido y ante los cuales tengo que responder periódicamente. La disciplina así entendida es un compromiso constante y cada vez más serio y personal con la clase a la que se pertenece, un compromiso que he de cumplir milimétricamente y que he de perfeccionar cada día con mi propio impulso.”*

Por lo demás, como ya hemos referido, es ésta una lógica muy común que se desprende de todas las filosofías —o versiones de las filosofías— teleológicas, ya sean de signo religioso o laico. Conocida, desde luego, para todas aquellas personas que hayan estado próximas a organizaciones políticas marxistas, en las que cada acción reivindicativa de los obreros por conseguir mejoras concretas era (por lo menos para los cuadros sindicales y políticos, aunque también para los “obrerros conscientes”) un pretexto para “plantar batalla” a los intereses del capitalismo. No debe entenderse, sin embargo, que esta idea de trascendentalizar lo concreto sea un rasgo que singularice a la izquierda: es una característica muy recurrente en el campo de lo político, como campo que está íntimamente ligado siempre a las formulaciones ideológicas, sean del tipo que sean. De hecho, como ya demostrara Mannheim (1973; 1.<sup>a</sup> ed. 1929), también tienen una dimensión mesiánica otras formulaciones ideológicas de nuestro tiempo, por conservadoras que sean, desde el mismo momento que todas tienen una concepción de la historia como proceso y asumen el concepto de “progreso”, que es puramente mesiánico. También los hombres que se amparan en estas ideologías interpretan y justifican sus actos concretos en el marco general del sentido del progreso que tengan: ¡cuántas pequeñas o grandes canalladas a los hombres concretos no han sido tenidas por actos nobles necesarios para garantizar que la historia continúe su curso auténtico en pos de la sociedad feliz del final de los tiempos!

Podemos preguntarnos hasta qué punto los jornaleros y jornaleras de Marinaleda han sido empapados por esta nueva moral que, como siempre suele suceder, quien más se la cree es quien más la defiende, es decir, en nuestro caso Juan Manuel. Es ésta una pregunta difícil de responder, porque existe una gradación que va desde el simple acatamiento formal del discurso y del código de conducta que propone hasta la certeza profunda y la fe entusiasta del convencido sin reservas; una gradación, por lo demás, que se da en todas las morales que puedan concebirse. La diferencia de comportamiento entre unos y otros no permite descubrir fácilmente esta gradación, porque en la medida en que participan, todos acatan los códigos de conducta rectos.

Todas estas consideraciones nos han llevado a catalogar al discurso político-ideológico del *poder popular* como un discurso de tipo mesiánico. A muchos podrá parecer descabellado o incluso irreverente que refuerce mis argumentos con estudios que refieren a movimientos mesiánicos, pues se cree frecuentemente que éstos remiten a una cosmovisión religiosa que sólo secundariamente tiene una dimensión política. Aclaro, por lo pronto, que no comparto los planteamientos de cuantos estudios quieren ver una ruptura tajante entre movimientos prepolíticos, arcaicos o religiosos y movimientos políticos, modernos, resultantes de estructuras organizativas complejas, a la manera como lo conciben, por ejemplo, Hobsbawn (1973), Balandier (1971) o Bastide (1986). Considero, por el contrario, que la relación entre los discursos político-ideológicos de que se dotan todos estos movimientos —ya los consideremos arcaicos o modernos, de imaginario religioso o político— y la praxis social ha sido poco tenida en cuenta y creo que, en este terreno fundamental, son más las confluencias que las divergencias, independientemente de que sean muy distintas sus pautas organizativas y de acción y sus contextos socioculturales. Así, aunque afirmamos que el discurso político-ideológico de Marinaleda tiene una componente mesiánica, mantenemos una postura bien distinta a la de aquellos autores que han intentado caracterizar a los movimientos y acciones históricas de los jornaleros anarcosindicalistas andaluces como “milenaristas” al modo que lo hace Brenan (1962) o como “prepolíticos” (Hobsbawn, 1973). Lo mesiánico entendemos que radica, principalmente, en la concepción de la historia que caracteriza al discurso; una concepción que, al igual que en otros discursos políticos de nuestro tiempo, considera aquélla como un proceso que desembocará, necesariamente, en una sociedad ideal que estará ya fuera del tiempo, por haberse alcanzado en ella los valores “verdaderamente humanos”. Se trata de un procedimiento por medio del cual queda trascendentalizada, sacralizada y dotada de un sentido universal y teleológico la praxis política, así como justificados todos los sacrificios, penalidades, renunciaciones —y hasta, en su caso, si ello fuera tenido como imprescindible, *perversidades puntuales* y contradicciones parciales— a que haya que llegar en el presente, como costos necesarios —ofrendas— para hacer posible avanzar hacia esa sociedad ideal. Se demuestra, creemos que indudablemente, que la sacralización de objetivos, normas y valores no tiene que realizarse obligatoriamente en el ámbito de un imaginario religioso (Moreno, 1993 y 1994).

## LA CONSTRUCCIÓN DEL LIDERAZGO COMO RESULTADO DE LA REDISTRIBUCIÓN POLÍTICA

Si el análisis del discurso político-ideológico del *poder popular* se demostró como un objetivo fundamental para comprender la especificidad política de Marinaleda, la comprensión de los mecanismos institucionalizados mediante los cuales se produce la delegación política constituye el otro gran pilar a partir del cual explicar el proceso político seguido en el pueblo. Para decirlo muy claramente y desde el principio, todo el crédito político que ha generado la actividad sindical y política del sector social jornalero local ha sido capitalizada por una sola persona, el Secretario local del Sindicato y Alcalde desde las primeras elecciones locales del 79, Juan Manuel Sánchez Gordillo, hasta tal punto que, todavía hoy, sigue siendo él la única persona autorizada y facultada para convocar y dirigir las frecuentes *asambleas* que tienen lugar en el pueblo y para establecer relaciones políticas e institucionales con la Administración, con los órganos ejecutivos nacionales del SOC o con otras organizaciones sindicales o políticas. Este hecho es algo tan notorio que hemos podido escribir la tesis sin mencionar otro nombre propio que el suyo y tiene, por cierto, otro de sus reflejos en la prensa, donde el nombre de Juan Manuel Sánchez Gordillo, y ninguno más, aparece siempre asociado al de los jornaleros de Marinaleda, el colectivo de sindicalistas anónimos que concentran su confianza política en Juan Manuel.

El tipo de liderazgo que encarna Juan Manuel es probablemente un ejemplo paradigmático del tipo común de liderazgo en el sindicalismo jornalero andaluz de las últimas décadas y quizás de períodos anteriores, pero la demostración de ello debe fundamentarse a través de nuevas investigaciones. Nosotros defendemos la tesis de que el liderazgo entre los jornaleros, en general, se sustenta en dos bases fundamentales, aunque puedan descubrirse otros factores diversos y menos importantes: la confianza personalizada y la solvencia intelectual atribuida. Sin la confluencia de estos dos elementos en una persona o grupo reducido de personas, es difícil que se consolide un liderazgo estable, y si ello no ocurre, previsiblemente, tampoco será sólida y consistente la organización sindical. La confianza personalizada a que nos referimos la ganan aquellos individuos sobre los que se tiene un conocimiento directo y que demuestran de forma continuada ante el colectivo el compromiso inequívoco de abanderar y defender con énfasis especial los valores y los objetivos que se desprenden del discurso al que se adhieren. Pero, y esto es lo más importante, manteniendo un contacto cotidiano con el grupo y demostrando en cada momento ser fieles y estrictos en el cumplimiento de los valores y normas sociales que se predicán como deseables de mantener o conquistar para el colectivo —“predicar con el ejemplo”—, de forma que se mantenga viva la idea —que puede ser más o menos real— de que existe una cercanía o incluso una familiaridad —una accesibilidad directa, no intermediada— entre el líder y su gente. Éstas son las exigencias que se derivan para los líderes de un rasgo cultural muy extendido en Andalucía y plenamente vigente entre los jornaleros, como es el fuerte antropocentrismo, caracterizado por I. Moreno como “...la tendencia a



ponerlo todo a escala humana, la evitación al máximo posible de las relaciones puramente funcionales o basadas exclusivamente en el desempeño de papeles sociales..., el esfuerzo por convertir cualquier relación anónima en una relación personalizada” (Moreno, 1993, p. 138). Esto explicaría este rasgo tan peculiar en el sindicalismo jornalero, en el que el líder es una persona percibida como cercana, con la que se mantiene una relación franca, informal y fraterna, de quien se diría que es, simplemente, uno más. Este rasgo explica, por ejemplo, el tremendo fraccionamiento interno de los sindicatos jornaleros, incluido el Sindicato de Obreros del Campo, por supuesto, en los que las agrupaciones locales conforman en la práctica una especie de células autónomas que actúan coordinadamente sólo porque los líderes llegan a acuerdos, pero que dejan de hacerlo fácilmente sólo con que se rompa el consenso entre dichos líderes.

La consideración del liderazgo en cuanto a su dimensión intelectual tiene también hondas repercusiones políticas e ideológicas, porque se sustenta en una idea de desigualdad social que distingue a “los que saben” de “los que no saben”. El hecho sustancial es que esta representación ideática instaaura un criterio de desigualdad concebido como válido, supuestamente “natural” o legítimo por la generalidad del sector social, a diferencia de la desigualdad que es atribuida a la riqueza, que es percibida genéricamente como ilegítima y pernicioso. En realidad, la concepción que los jornaleros tienen acerca de la distinción “culto”-“inculto” no difiere en lo sustancial de la concepción que poseen otros sectores sociales, incluidos, como no podía ser de otra manera, aquellos que estiman que poseen las condiciones de “cultura”. Y tanto éstos como los jornaleros están convencidos de que la posesión de estas condiciones de cultura es requisito indispensable para el desempeño de los cargos relacionados con la Administración o la representación política. Por tanto, tanto para aquellos que lo poseen como para aquellos sobre los que se ejerce, el poder intelectual queda así consagrado, concebido como natural y necesario para el desempeño de cargos de autoridad y para la adscripción legítima a una posición social privilegiada, no equivalente a la de aquellos que poseen capital económico, aunque puedan confluir los dos. En este consenso social se fundamenta la eficacia del *capital intelectual* o *cultural*, puesto que en ningún caso es concebido como una posesión excluyente que puede ser instrumentalizada por quienes la poseen también para garantizar la desigualdad. Sin embargo, así actúa también en *Marinaleda* este *capital intelectual*, pues, en el fondo, busca el mismo objetivo: la preservación y la ampliación del privilegio. Este poder intelectual así concebido se ejerce con eficacia sobre los jornaleros, desde el momento que éstos no lo conciben como un poder que se asienta sobre ellos, sobre su asunción de la condición de “ignorantes”, sino como el despliegue de unas disposiciones “naturales” o adquiridas tras el “esfuerzo de una carrera” y que se encuentran desigualmente distribuidas, hoy principalmente como consecuencia de la desigual distribución de la riqueza económica, pero que en un futuro deberá ser patrimonio de todos, para que “todas las personas sepan” y se destierre la ignorancia.

El líder jornalero es, justamente, el agente que establece la mediación entre la generalidad de los jornaleros “que no saben” —al haber ganado su confian-

za, está con ellos y lo demuestra día a día con su compromiso— y “los que saben”, que están en la Administración y en la política. Estos últimos emplean el saber —que es concebido como neutro— con un objetivo perverso, como es el de reproducir el orden social injusto que implica la pobreza de los jornaleros. El líder, por el contrario, se considera que es alguien que “sabe”, es decir, alguien distinto a los jornaleros —aunque también pueda serlo—, pero que está, sin embargo, del lado de ellos y emplea su saber en beneficio de los intereses de éstos. Lo que no es cuestionado es que la mediación deba recaer en alguien “que sepa”, para que, como nos decía un informante, “no puedan engañarlo y no se tenga que cayá delante de nadie”.

El liderazgo puede ser contemplado también desde otra óptica que complementa la explicación: lo que ocurre en la estructura de poder de Marinaleda, como en tantas otras, aunque en diverso grado, es que se han roto las condiciones de la reciprocidad entre personas, como don y contradón (Mauss, 1966), es decir, como establecimiento de obligaciones y derechos directos, para instituirse un mecanismo de redistribución, hecho que ocurre desde el momento en que es el *proceso* —como es también llamado esta estructura de poder— el que capitaliza la confianza y la responsabilidad de cada uno de los miembros del colectivo, que se constituye así como tal y que redistribuye luego entre el grupo en forma de beneficios, derechos, pero también de normas morales. La gente no hace algo por el otro directamente; lo hace *por el proceso*, encarnado en la figura de Juan Manuel, que lo hará después por todos. La estructura en la que se fundamenta el *proceso* queda visualmente reflejada en la *Asamblea*, pero también en las *luchas*, en las que Juan Manuel se coloca siempre en una posición visible para todos los demás. Esto explica que Juan Manuel sea la única persona del *proceso* que de forma permanente —estructural— es acreedor de una deuda por parte de todos los demás miembros del colectivo. La perpetuación de la estructura de poder depende, entre otras cosas, muy fundamentalmente, de que Juan Manuel sea capaz de mantener el endeudamiento de los demás respecto a él. Por eso siempre afirma que es “*el primero en los sacrificios y el último en los beneficios*”, o que ha hecho una opción de vida por los pobres, ha entregado su vida a la causa de los pobres, de los jornaleros; su vida son los pobres y ello se traduce también en que él es “*la voz de los pobres*” o “*la voz de los sin voz*”, como afirma frecuentemente en sus alocuciones públicas.

Juan Manuel obtiene, según la lógica que instaura el *poder popular*, beneficios políticos en tanto renuncia a los beneficios materiales; justo lo contrario de lo que ocurre con la base de la *Asamblea*: el proceso les proporciona beneficios materiales (la dinámica de la *Asamblea* instaura un procedimiento específico, provisto de su propia inercia, para la resolución de los problemas prácticos de los jornaleros y para la obtención de beneficios materiales: el Empleo Comunitario, las viviendas...) a condición de que deleguen confianza en Juan Manuel, que de esta manera crea un poder sobre ellos y para instrumentalizarlo contra otras instancias exteriores. La complementariedad es posible porque lo que interesa a uno no interesa a los demás —el crédito político— y lo que interesa a los demás —los beneficios materiales concretos— trae sin

cuidado al primero. De boca del propio Juan Manuel hemos oído en varias ocasiones que muchos líderes que ganaron la confianza de los jornaleros en los años de la *transición* la perdieron después por haber faltado a ese pacto que él ha cumplido y cumple escrupulosamente: *ser el primero en la lucha y el último en recibir los beneficios materiales*.

La verdadera eficacia de las alocuciones y las reflexiones de Juan Manuel, en Radio Marinaleda como en la *Asamblea*, como desarrollos supuestamente lógicos a partir de un discurso global indiscutible, está en que no pueden ser refutadas, en que son la última palabra: nadie llamará por teléfono a la emisora o levantará la voz en la *Asamblea* para hacer una objeción a algún punto de esas *reflexiones*. Si algún día otra palabra que no fuese la de Juan Manuel se oyera en la *Asamblea* o por la emisora como la última palabra, por encima y contra la de Juan Manuel, ello supondría, automáticamente, el desmoronamiento de todo el entramado del *poder popular*: el discurso político-ideológico perdería su carácter sagrado y Juan Manuel dejaría de ser *el primero en el compromiso y el último en los beneficios*. Después de eso, todas las transgresiones estarían permitidas. Tanta es la trascendencia real y el significado latente de las muchas horas empleadas por Juan Manuel en demostrar que las formulaciones ideológicas del *poder popular* son universalmente válidas. No podría ser de otra manera, pues la sociedad ideal, el modelo mesiánico al que se anudan todas las proposiciones del discurso, ha de presentarse necesariamente como una solución total, una propuesta societaria a la que conduce imperativamente la Historia y que debe estar, por tanto, más allá de cualquier contingencia, de cualquier accidente. Sólo así puede ser una alternativa, una contrapropuesta al discurso de la sociedad capitalista dominante en que se sacraliza el mercado y sus leyes y la propia idea de progreso, y sólo así puede exigir y justificar los enormes sacrificios que durante tantos años han supuesto y supondrán para los marinaleños del *proceso las luchas*, los *trabajos voluntarios* y otros esfuerzos que deberán seguir haciendo necesariamente hasta que se alcance esa sociedad ideal<sup>4</sup>.

Éstos son algunos de los temas principales a través de los cuales hemos intentado explicar la configuración de la estructura sociopolítica vigente en Marinaleda por todos estos años y el proceder de quienes la sustentan; una estructura política que ha recibido y recibe el apoyo electoral masivo de la población jornalera local, hasta el punto de que entre 1979 y 1987 no hubo en el pueblo ni siquiera oposición política formal, aunque aproximadamente un tercio de la población nunca haya dado su apoyo a las sucesivas candidaturas presentadas por Juan Manuel. Una experiencia política que ha sido ejemplo y referente para muchos jornaleros andaluces y aún para buena parte de la izquierda

---

<sup>4</sup> Comprobamos también en este caso, como ha mostrado Balandier (1988), que el poder, en el fondo, siempre habla del más allá; un más allá que se sitúa, en este caso, al final de la Historia, considerada como proceso lineal que, inexcusablemente, ha de seguir la humanidad. El escritor polaco CZESLAW MIŁOZ, (1981) reflexiona ampliamente sobre los procesos políticos que conducen a la sacralización de la historia y, aunque su crítica está primariamente dirigida al régimen soviético, lo desborda ampliamente para convertirse en una reflexión general sobre muchos otros tipos de regímenes, incluidos los democráticos occidentales.

andaluza alternativa, atentos especialmente a las propuestas del discurso político-ideológico del llamado *poder popular*, que proclama haber logrado en Marinaleda la sustitución del mecanismo de la delegación política en los representantes —base de la llamada “*democracia representativa*”— por la participación política directa e igual de cada vecino, es decir, de haber conseguido la “*democracia directa*” o “*asamblearia*”. Ello supone, según la lógica que instaura ese discurso, que ya se está logrando en el ámbito local una sociedad distinta, que contrasta con la exterior, concebida como el negativo fotográfico de la sociedad local, es decir, como un espacio social y político ganado por la desigualdad y por la inviabilidad de la participación política efectiva de los sectores populares.

Sin embargo, el trabajo de campo nos ha permitido comprobar que existe una divergencia sustancial entre el discurso de legitimación y la praxis política que se sigue en lo concreto, divergencia que se ha hecho más evidente en los últimos años. Así, el liderazgo unipersonal continúa siendo el eje de toda la estructura política, en contradicción con los propios contenidos del discurso, que, como hemos señalado, propugna la igualdad también en el ámbito de lo político y la desaparición del binomio gobernantes-gobernados. Incluso, poco a poco, se han ido fortaleciendo determinados mecanismos de coacción, de castigo de la disidencia, de demonización de los adversarios, representados en el pueblo en el colectivo de los *contras*, a los que se toma como referente negativo para fortalecer el consenso interno. Todo con tal de mantener un mensaje alternativo a la ideología capitalista imperante, aunque para ello sea necesario sacrificar la coherencia de la propia praxis política anunciadora de ese mensaje. Concluimos, por tanto, que la experiencia política de Marinaleda, que nació con la aspiración de ser una alternativa revolucionaria, ha seguido, sobre todo en los últimos años, una deriva involucionista, empujada sin duda por las condiciones sociales y políticas adversas en las que *el proceso* intenta subsistir, pero que, en definitiva, lo han conducido a reproducir muchos de los mecanismos desiguales contra los cuales justificó y sigue justificando su razón de ser.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALANDIER, G., 1971: *Sens et puissance*, París, P.U.F.  
 — 1988: *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Madrid, Ed. Júcar.
- BASTIDE, R., 1986: *Sociología de la religión* (2 vols.), Madrid, Júcar.
- BERGER, P., y LUCKMANN, T.: “*La construcción social de la realidad*”, Madrid, Ed. Amorrotu-Murguía, 1986.
- BOURDIEU, P., 1988: *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa.
- BRENAN, Y., 1962: *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, Ruedo Ibérico, París.
- CASERO, F., y SÁNCHEZ, G., 1978: *Nuevos surcos en viejas tierras. El resurgir del movimiento jornalero*, Madrid, Manifiesto editorial.  
 — 1979: *Progresar... ¿es no comer? Alternativa del SOC a la actual situación del campo andaluz*.

- COHN, N., 1972: *En pos del milenio*, Barcelona, Barral.
- GEERTZ, C., 1992: *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- GRAMSCI, A., 1974: *Antología*, Madrid, Ed. Siglo XXI.
- HOBBSBAWM, E., 1983: *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales*, Barcelona.
- IBÁÑEZ, T., 1991: *Presentación*, en "El poder del discurso", Archipiélago, Cuadernos de Crítica de la Cultura, n.º 1, Barcelona, Ed. Pamiela.
- 1992: *Y después de la muerte de Dios..., ¿qué? Variaciones ingenuas a partir de Heidegger, la post-modernidad y el cinismo*, en Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura, n.º 5, Barcelona, Ed. Archipiélago.
- LAPLANTINE, F., 1977: "Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía", Barcelona, Granica Editor.
- MANNHEIM, K., 1973: *Ideología y utopía. Introducción a la Sociología del Conocimiento*, Madrid, Aguilar (1.ª ed. Bonn, 1929).
- MARTÍNEZ ALIER, J., 1968: *La estabilidad del latifundismo. Análisis de la interdependencia entre relaciones de producción y conciencia social en la agricultura latifundista de la Campiña de Córdoba*, París, Ruedo Ibérico.
- MAUSS, M., 1966: *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, en *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF.
- MILOSZ, C., 1981: *El pensamiento cautivo*, Barcelona, Orbis.
- MORENO, I., 1990: *Cultura del trabajo e ideología: el movimiento campesino anarquista andaluz*, en *Actas del IV Congreso sobre el Andalucismo Histórico*, Cádiz, 1989, Ed. Fundación Blas Infante, Sevilla, 1990. (Publicado también en *Andalucía: identidad y cultura (Estudios de Antropología Andaluza)*, pp. 53-68, Málaga, Editorial Librería Ágora, 1993).
- 1991: *Identidades y rituales. Estudio introductorio*, en Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J., y Moreno, I. (comp.), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Ed. Taurus, pp. 601-636.
- 1993: *Secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo*, en *El mito y lo sagrado en la literatura y el pensamiento contemporáneos*, Sevilla (e.p.).
- 1994: *Modernidad, secularización y perduración de las fiestas religiosas populares*, *1st Summer School on Religions in Europe*, Pasignano (e.p.).
- PARSONS, T., 1968: *La estructura de la acción social*, Barcelona, Ed. Guadarrama.
- SÁNCHEZ GORDILLO, J. M., 1980: *Marinaleda: andaluces, levantaos*, Aljibe, Granada.
- TALEGO, F., 1995: *Paro estructural, subsidios y cultura del trabajo jornalera: el caso de Lebrija*, trabajo de investigación. Departamento de Antropología Social y Sociología. Universidad de Sevilla.
- 1995b: *Paro estructural, lucha por la tierra y cultura del trabajo jornalera: Marinaleda entre el ayer y el mañana. Estudio de Antropología política*.
- TURNER, V., 1988: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.