

UNA LECTURA “SIMBÓLICA” DEL OLIVO: (DE)CONSTRUIR IDENTIDADES

José Palacios Ramírez

Resumen

El presente trabajo intenta realizar, partiendo de una conceptualización semiótica de la cultura, una lectura simbólica entorno al olivo y a la sociedad que lo contextualiza como símbolo. Para ello se intentará articular una lectura con varios niveles de distinta profundidad sintáctica y complejidad para intentar llegar a un breve análisis de las dinámicas de cambio y re-construcción de lo tradicional que se entrecruzan en la provincia en los últimos tiempos.

Summary

The present work tries to carry out, leaving of a semiotic conceptualisation of the culture, a reading symbolic environment to the olive tree and the society that it serves him as context like symbol. For it will be tried to articulate it a reading with several levels of different syntactic depth and complexity to try to arrive to a brief analysis of the dynamics of change and re-construction of the traditional thing that they intersect in the county in the last times.

I.

Para cualquiera que observe con mayor o menor lejanía la sociedad giennense parece evidente que el olivo ocupa una posición central y privilegiada en la misma, puesto que como *símbolo* se le dota de una gran capacidad para generar y aglutinar toda una serie de niveles de identidad de la sociedad que le “sirve de contexto”. De esta forma, nos encontraríamos con que el olivo es un símbolo social en el cual se lleva a cabo aquello que Víctor Turner (1999: 30-32) calificaba como *saturación simbólica*, dado que en esa posición central ocupada por el olivo dentro de una supuesta “cultura tradicional” se daría un entrecruzamiento de dos planos aparentemente lejanos, uno *socioeconómico* y evidentemente *físico* y el otro *simbólico*, de un *carácter normativo estructural*, cargando éstos al símbolo en cuestión de una gran *significación y emotividad*. Aún así, habría que matizar un par de cuestiones antes de continuar y es que si bien es cierto que el *complejo identitario* que se asienta sobre este *entrecruzamiento simbólico* hunde sus raíces en unas señas de identidad ya pasadas y propias de una sociedad cam-

pesina apegada a unos valores de esfuerzo, de tradición familiar y gran apego a la tierra, también habría que apuntar que una lectura *semiótica* de la cultura giennense (Geertz, 1996: 20) que busque aprehender lógicas y sintaxis sociales muestra que, como cualquier construcción identitaria, ésta constantemente se reformula, cambia y, por supuesto, al igual que sucede con cualquier *representación social* tiene mucho de *simulacro* (véase: Yonnet, 1998), más aún si cabe teniendo en cuenta que nos encontramos en un momento en el cual las identidades, de mayor a menor entidad, de carácter más o menos “tradicional” comienzan a funcionar como *sistemas abiertos* que aunque conectados, no cesan de buscar continuos ejercicios de *autoreferencia* (Luhman, 1997).

En los últimos tiempos, la extensión de criterios productivistas en la agricultura, ligados a procesos de *modernización y racionalización* (Habermas, 1996: 371-396) con el carácter impositivo que éstos conllevan para las formas tradicionales de entender “el campo” en todos sus aspectos, han hecho que se produzca el encuentro y el encabalgamiento de la lógica capitalista y de la *tradicional economía moral campesina*, no sin toda una serie de *estrategias de resistencia* por parte de ésta (González Alcantud, 2000). Como es evidente, estos procesos son también apreciables en el olivar giennense, un medio rural que se ha visto empapado de los procesos culturales de modernización a pasos agigantados, dándose en él un curioso fenómeno de mezcla y superposición de distintas capas pertenecientes a lo que conocemos como *culturas modernas o de consumo* y las ya clásicas *culturas tradicionales*, convirtiéndolas esto en una *hibridación cultural* donde, como señala Néstor García Canclini (1989), es difícil conseguir distinguir exactamente a donde pertenece cada capa. Estas nuevas coordenadas socioculturales fruto de la *posmodernidad* han hecho que sociedades como la giennense se enfrenten a un conjunto de *dilemas culturales* (véase Clifford, 1995), en muchos casos conflictivos, puesto que para continuar dotándose de *auto-referencialidad*, ha sido necesario que generara de forma más o menos armoniosa, una reformulación de su lógica económica que introduzca una voluntad de progreso y crecimiento del bienestar material, con patrones consumistas similares al modelo urbano pero que son, por supuesto, comprensibles y una rearticulación recreativa de sus *identidades culturales* tradicionales que les permitan no quedar desarraigados, sin señas de identidad “agrícolas” que les permitan tener un cierto peso reivindicativo a la par que no caer en la vorágine de *crisis de sentido* que para estas culturas entraña la modernidad (Berger; Luckman, 1997).

Todos estos procesos de carácter complejo y las encrucijadas culturales que plantean se ofrecen como un preciado “objeto de deseo” para el antropólogo preocupado siempre por aproximarse al nivel simbólico de unas sociedades como

ésta que se nos presenta, que en cierto modo se podría decir que se sitúa en la frontera de una cultura occidental urbana, con unos valores destinados en buena parte a las lógicas con las que aquí se entremezclan. Claro está que la mirada antropológica a la que me refiero tiene un evidente sesgo de ruptura con la antropología tradicionalmente realizada en lugares tales como España, donde normalmente ésta ha cedido a un carácter fuertemente aplicado y de legitimación ideológico-cultural de ciertos *esencialismos* (véase Anta, 2001: 227-248). Obviamente, este planteamiento que pretende romper con la colaboración de la etnología en la "construcción de identidades" para así distanciarse y comenzar a *deconstruir* y a estudiar sus procesos de creación, montaje, legitimación e intrincación en la realidad social, presenta muchas dificultades de una muy variada tipología. En primer lugar, está claro que el cambio de perspectiva que se plantea en este sentido aún no se ha producido en España y menos aún en Jaén, donde la antropología necesita aún de una legitimación social como disciplina que la obliga a bascular hacia la *aplicación*, lo cual influye fuertemente en las pretensiones de ruptura del antropólogo que desee andar por otras sendas puesto que, claro está, el investigador no es un ente aislado que escoge las temáticas y los enfoques a su antojo, sino que sufre las presiones de la academia, como su último público legitimador, sin olvidar el carácter ciertamente político de las estructuras universitarias y de los intereses que en muchos casos encierran (véase: Rabinow, 1991: 321-356; Anta Félez, 1999: 253-258).

Por otro lado habría que añadir que estas dificultades aumentan en el caso de que le investigador intente realizar su análisis teniendo como objeto de referencia su propia cultura, ya que como ser subjetivo se halla inmerso dentro de ésta, de una tendencia que completa el *ejercicio exegético* de mirar desde fuera, que es en lo que consiste la antropología. A ese respecto he de reconocer que, en mi caso particular, la experiencia de campo en un pequeño pueblo mexicano de cultura cafetícola me ayudó mucho en este sentido, ofreciéndome además de muchos paralelismos posibles, la perspectiva necesaria (alrededor de 15.000 kms) para poder apreciar ciertas sutilezas que posiblemente pueden escaparse fácilmente a la mirada. En realidad, la mayor dificultad de este tipo de análisis donde se entrecruza lo social y lo ritual, lo simbólico y lo material de una forma compleja se reduce a la capacidad para alcanzar, de una forma clara, la distinción que en su momento realizó Gregory Bateson (1990) entre *sacramento* y *metáfora*, esto es, entre la creencia en *la representación* como dogma que esconde implicadas unas normas de *pureza*, de *esencia cultural* propia de los *nativos* y el análisis de ésta como una *metáfora*, una expresión de ciertos valores y constructos sociales que sólo tiene valor dentro del ejercicio ritual y el contexto cultural apropiado (este esquema puede verse también aplicado en: Zulaika, 1990).

II.

La intrínseca interrelación de los aspectos sociales más puramente visibles con los simulacros hace que cualquier intento de abordar un análisis se convierta en un difícil ejercicio; en el caso de la breve aproximación simbólica que desde aquí se intenta proponer a nivel semiótico-simbólico de la sociedad giennense entorno al olivar, parece que una buena forma de “abordaje” sería establecer dos niveles de mirada, de pensamiento, que evidentemente tan sólo responden al interés del autor en hacer asequible una complejidad a la medida del análisis, es decir, se trataría tan sólo de un puro aparataje textual (véase Marcus; Cushman: 1982: 25-69), dado que éstos se entrecruzan constantemente de forma ininteligible. El primer nivel de mirada sería mucho más cercano, más concreto, centrándose en el trabajo de la recogida de la aceituna como “objeto” de observación etnográfica de alto interés por su fuerte contenido “ritual” en el sentido más amplio del término, dentro de la tendencia nacida bajo la influencia de autores ya clásicos como Max Gluckman (1978), Víctor Turner (1991) o Mary Douglas (1991) que en su momento llamará la atención sobre la función de ciertos “rituales sociales” más o menos convencionales como expresiones reafirmadoras de ciertas instituciones y normas sociales. Algo que, en el caso del olivar, ya despertó la atención de Stanley Brandes (1991) al respecto del reflejo que en olivar aparecerían dos divisiones claves para explicar la sociedad giennense que él estudiaba a finales de los años 70 y que en muchos casos aún se mantienen: la división de género y los distintos estadios establecidos por edad; construcciones sociales que tendrán en el olivar un “espacio” de representación, de afirmación, asentada sobre la *eficacia simbólica* (Levi-Straus, 1992) del ritual que se desarrollo durante el trabajo.

En la forma tradicional de trabajo de la recogida de la aceituna en el olivar se podría vislumbrar, de una forma bastante clara, una rígida división de género que tendría como centro el complejo de normas y comportamientos que Pitt Rivers (1979) llamó *honra*. Parece claro que la forma de trabajo presenta una división entre dos planos, que tendrían al olivo como nexo, como centro; un plano vertical claramente masculino que mira de frente al *árbol* claramente humanizado dentro del sistema simbólico tradicional ocupado por los hombres que *varean* los olivos y que ocuparán distintas posiciones y perspectivas; mientras que la “lógica” del trabajo-ritual impondrá a las mujeres una *lógica postural asimétrica* que las sitúa de rodillas bajo el árbol, no permitiéndoseles mirar de frente, cara a cara al olivo, representando una especie de metáfora de la *dominación masculina* que posee una potente eficacia representativa. Dicha lógica impondría además una clara separación de los sexos durante la realización del trabajo que sólo se rompe en

determinados momentos, como es el caso de la comida. En lo que se refiere a la edad, es una virtud flexible que permite el paso escalonado a diferentes status según se desempeñe una u otra labor en el caso masculino, no así en el femenino, que no varía sustancialmente (véase de forma más concreta: Anta Félez; Cañada Hornos, 1990). Para completar esta superficial lectura de la gramática ritual de la forma tradicional de trabajo, se podría añadir el importante papel que juega toda una simbología entorno a nociones de *pureza* y *contaminación* (Douglas, 1991) que tiene un claro reflejo dialectológico en la forma de diferenciar la aceituna proveniente directamente del árbol, la aceituna "limpia" que sólo trata y recoge el hombre, a diferencia de la que recoge la mujer del suelo, la aceituna "sucia".

Claro está que habría que matizar dos cuestiones de forma clara: la primera y más importante de ambas es que este esquema, en el caso de haber tenido una representación perfecta, ya no existe, pues con la entrada en juego de la *modernización* y la *mecanización*, la forma de trabajo ha *hibridado* los criterios tradicionales, con la *eficiencia* y la *rentabilidad* industriales, lo cual no quiere decir que la lógica de género asimétrica no se da ya, puesto que ésta también está implícita en dichos valores modernizadores. En segundo lugar, habría que decir que, como todo ritual, conlleva oculto un cierto grado de *desorden* y *caos* transitorio, de ilegalidades del sistema o de trasgresión, así pues, como bien comenta Manuel Delgado (1992: 90-92) en un análisis de otro tipo de ritual "campesino", estos espacios simbólicos también podrían tener la función de *trasgredir de forma acordada* el orden establecido durante un tiempo concreto, así tomarían cuerpo las hipótesis de Standley Brandes sobre los comentarios y bromas sexuales que se realizan durante la recogida de la aceituna, unas bromas que, en otro momento, serían impensables hacia una mujer, con lo cual nos encontraríamos con una representación cercana al "performance goffmaniano" (Goffman, 1981;2001) y a sus *consensos operativos*.

III.

El otro nivel en el que se podía mover un análisis simbólico del olivar como reflejo de la sociedad giennense y sus distintos procesos de conformación y autoconstrucción sería un nivel mucho más general, en el cual teniendo como referente al *olivo* se podrían intentar vislumbrar las *hibridaciones culturales* que se han producido en la cultura giennense a través de los posibles desplazamientos que parecen haberse dado dentro del mundo del olivar como *universo simbólico* y elemento autoreferencial en la construcción de la identidad giennense en el amplio contexto de las políticas europeas, la modernización o el completo empapa-

miento en las sociedades del consumo y el ocio total. Pero no se puede perder de vista la ruptura del “mito” de las *culturas tradicionales* que, por un lado, se ven ahora como un auténtico *potencial vehículo para el desarrollo* a la vez que han quedado al descubierto las *estrategias conceptuales sobre las que se asienta su construcción* (García Canclini, 1989: 112-113), dejando a la vista el papel legitimador de la modernización y sus crisis de sentido y de identidad, dentro de la construcción de ciertas identidades locales. Para una comprensión más completa de todo lo que aquí se apunta habría que tener en cuenta el hecho de que tal vez pudiera considerarse el rasgo clave de las sociedades complejas, posmodernas o tardomodernas: el *simulacro* (véase: Baudrillard, 1993; Yonnet, 1982) entendido como apariencia engañosa, como acuerdo tácito que desvía miradas y atenciones, pero que también oculta, claro esta, las estrategias de adaptación y supervivencia de los grupos en cuestión (véase Clifford, 1999).

Centrándonos en el olivar, habría que decir que este tipo de representaciones o de simulacros culturales son formas de auto-referencialidad generadas por las continuas dinámicas de cambio en las que se ven zambullidas las sociedades antes conocidas como “rurales” que se construyen en torno a símbolos centrales de la comunidad y que conllevan un fuerte carácter identitario, es decir, sin un sentido de *comunitas*, el engranaje simbólico no funcionaría. En el caso de la sociedad giennense parece evidente que uno de estos símbolos centrales es el *olivo*, aunque con un mínimo de observación y reflexión no parece difícil inferir que, debido a los recientes procesos socioeconómicos de inclusión en las redes de la globalidad, las formas de construir y entender simbólicamente el olivo han sufrido algunos cambios y desplazamientos que tendrían mucho que ver con cuestiones habitualmente relacionadas con la economía, de forma que se obvia el trasfondo cultural que conllevan. Me refiero a la reinterpretación del aceite dentro de toda una tendencia cultural occidental de recuperación de una dieta sana de origen supuestamente mediterráneo, donde el aceite de oliva concentra toda una serie de contenidos culturales de *pureza*, de sabor, que anteriormente se condensaban en el árbol, no en el aceite. Todo ellos sustentado de forma política en los apoyos a las políticas de denominación de origen (Parras Rosa, 2000) como muestra tangible de la imbricación de los planos simuladores y socio-culturales en la “realidad social” (véase como ejemplo clásico: Leach, 1989). De forma más concreta se podría decir que el aceite ha sustituido al olivo en el lugar de “catalizador simbólico” de la sociedad giennense dentro de las categorías que Sapir planteaba como referenciales y condensadas ya que no cabe duda de que el aceite es el motivo de toda una simbología socioeconómica, como ejemplo no habría más que ver Expoliva, lo que ocurre es que en este caso se descuidará lo que Turner

(1999: 32-35) calificaba como el *polo ideológico*, el cual hace a estas representaciones puro *poder*.

IV.

En cualquier caso, el objetivo de este trabajo no era más que mostrar el carácter construido de la identidad giennense y como ésta se asienta en buena parte sobre ciertos niveles de identificación provenientes de su pasado rural, como sería el olivo. De esta forma se plantean algunas dudas sobre cual debe ser el papel de las ciencias sociales y de la antropología en concreto dentro de dichos procesos identitarios, una labor de fundamentación y legitimación cercana al folclorismo o una labor crítica de *deconstrucción* de dichos procesos (vease Derridá, 1989) mostrando la reinterpretación ideológica y utilitarista de ciertos referentes sociales como forma de implementar decisiones políticas y culturales que de esta forma parecen salidas únicas ligadas a la idiosincrasia local no opciones dentro de la determinación de ciertos ejercicios de poder y decisión que en absoluto pasan por nuestras manos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTA FÉLEZ, J. L.: "La institución como ejemplo de la imposibilidad de una antropología aplicada". En *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*. Num. 73, Año 31, Enero-Junio. (1999), p. 253-258.
- "El descubrimiento del Mediterráneo. La Antropología aplicada y el secuestro de la antropología". En *Antropología del Mediterráneo*. 2001. Murcia: Editorial Godoy, p: 227-248
- ANTA FÉLEZ, J. L., CAÑADA HORNOS, M. J.: "La recolección de la aceituna en Torredonjimeno". *Revista de Folklore*. Nº 192. (1996), p. 201-205.
- BATESON, G: *Naven. Un ceremonial Iatnul*. Gijón: Editorial Júcar, 1990. (orig. 1958).
- BAUDRILLARD, J.: *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós. 1993
- BERGER P. L; LUCKMAN, T: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós. 1997.
- BRANDES, S: *Metáforas de la masculinidad. Sexo y status en el folklore andaluz*. Madrid: Taurus. 1991.
- Clifford, J.: *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa. 1995
- Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa. 1999.

- DELGADO RUIZ, M.: “Violencia, ritual y división simbólica de los sexos en Almadén (Ciudad Real)”. En *Revista de Dialectología y tradiciones populares*. (1992). Madrid. Tomo XLVII, p. 73-101.
- DERRIDÁ, Jacques. *La deconstrucción: en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós. 1989.
- DOUGLAS, M. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: S. XXI. 1991.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D. F: Grijalbo. 1989.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. 1996. (orig.1973).
- GLUCKMAN, M. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal. 1978. (orig.1965)
- GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu. 1981.
- “Rubor y organización social” en Goffman, E; Sacks, H; Cicourel, A; Pollner, M. *Sociologías de la situación*. 2000. Madrid: La Piqueta, p: 41-60.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. *Economía contra tradición. Investigaciones en Antropología económica andaluza*. Granada: Universidad de Granada. 2000.
- HABERMAS, J. “Técnica y ciencia como ideología”. En *El cambio social. Evolución, modernidad y revolución* (De la Peña, G, Sánchez. J. y Susarei. Comps.) 1996. Guadalajara: SEP. (pp. 371-396).
- LEACH, E. R. *Cultura y comunicación*. Madrid: S. XXI. 1989.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós. 1992. (Orig.1954)
- LUHMANN, N.: *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós. 1997.
- MARCUS, George E; CUSHMAN.: “Ethnographies as texts” en *Annual Review of Anthropology*. Vol. 11. (1982), p. 25-69.
- PARRAS ROSA, M.: *Las denominaciones de los aceites de oliva y la orientación al mercado*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén. 2000.
- PITT-RIVERS, J.: *Antropología del Honor o Política de los sexos*. Barcelona: Crítica. 1979.
- RABINOW, P.: “La representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en la Antropología”. En *Retóricas de la Antropología* (Clifford, J; Marcus, G. E. Comp.). Madrid: Júcar. (1991), p. 321-356.
- TURNER, V.: *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: S. XXI. 1999. (Orig. 1967).
- YONNET, P.: *Juegos, modas y masas*. Barcelona: Gedisa. 1988.
- ZULAIKA, J.: *Violencia vasca: metáfora o sacramento*. Madrid: Nerea. 1990