

DEMOFILO

Revista de Cultura Tradicional

«Los Dispersos de Antonio Machado y Alvarez»

«Mitos de origen, justificaciones académicas y desarrollo de la Antropología andaluza»

«La Antropología Social en Andalucía oriental: contexto y paseo incidental»

«El laboreo de las aguas en tierra»

«La cabalgata de Reyes en Higuera de la Sierra»

«Vestigios de antiguas dramatizaciones de la Pasión en la Semana Santa de Andalucía»

«Los corrales de vecinos de Triana»

«Copla popular y prensa andaluza»



FUNDACION
MACHADO

EL
FOLK-LORE
ANDALUZ
2.^a época

NORMAS PARA LA PRESENTACION DE TRABAJOS

La presentación de originales (artículos, reseñaciones y notas) se ajustará a los siguientes criterios:

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético compuesto con procesador de texto compatible** con una extensión máxima de 60.000 signos, equivalentes a 28 páginas de 36 líneas con 60 caracteres por línea, a doble espacio y por una sola cara. Formato DIN A-4.
2. El texto de cada trabajo irá precedido por una página con el nombre del autor, domicilio y teléfono y encabezado por el título del trabajo (mayúsculas), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas). Debajo se hará figurar la institución en que trabaja o, en todo caso, la profesión o título académico.
3. Las **referencias bibliográficas** y de **citas textuales** irán contenidas en el texto entre paréntesis, indicando apellidos del autor, año y páginas. Así (White, 1972:127-129). Estas se relacionarán inevitablemente en la Bibliografía.
4. Las **notas** numeradas por orden de aparición en el texto, irán en hoja separada al final del trabajo. Estas tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
5. La **Bibliografía** se incluirá en página aparte después de las notas, ordenada alfabéticamente a dos espacios, y ajustándose a las siguientes normas:
 - 5.1. Libros: apellidos (mayúsculas y minúsculas), inicial del nombre, título del libro en cursiva, editorial, lugar y año de edición. Ejemplo: Blanco White, J.: *Cartas de España*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.
 - 5.2. Artículos de revistas: apellidos, inicial del nombre, título del artículo entrecorillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, página inicial y final del artículo. Ejemplo: Fernández de Paz, E.: «Artesanías y artesanos en la Sierra Norte sevillana». *Etnografía Española*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1987. Vol. VI. págs. 111-170.
 - 5.3. Libros de varios autores: se tratarán como los artículos de revista, indicando a continuación del título del trabajo, el del libro en cursiva y a continuación la inicial del nombre y apellidos del coordinador, editor o primer autor entre paréntesis, todo ello precedido por la partícula En, y seguido de los demás datos del libro. Ejemplo: Pitt-Rivers, J.: «La gracia en Antropología». En *La religiosidad popular* (C. Alvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 117-122.
6. Los **gráficos** se presentarán en tinta negra sobre papel vegetal. Las **fotografías** preferentemente en blanco y negro o diapositivas en color.
7. Las **reseñaciones** no podrán exceder de cinco páginas normalizadas. En ellas se hará constar al principio los siguientes datos y por este orden: autor (nombre en minúsculas y apellidos en mayúsculas), título en cursiva; editorial o institución; lugar, año y número de páginas (introducción y prólogo en romanos y texto en arábigos). También se hará figurar el número de ilustraciones. Al final aparecerá el nombre completo del autor de la reseñación.
8. Los originales serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.
9. Los autores de los trabajos aceptados se comprometen a corregir las pruebas de imprenta de acuerdo con las claves convencionales y a devolverlos en el plazo de 15 días a la redacción de la Revista.

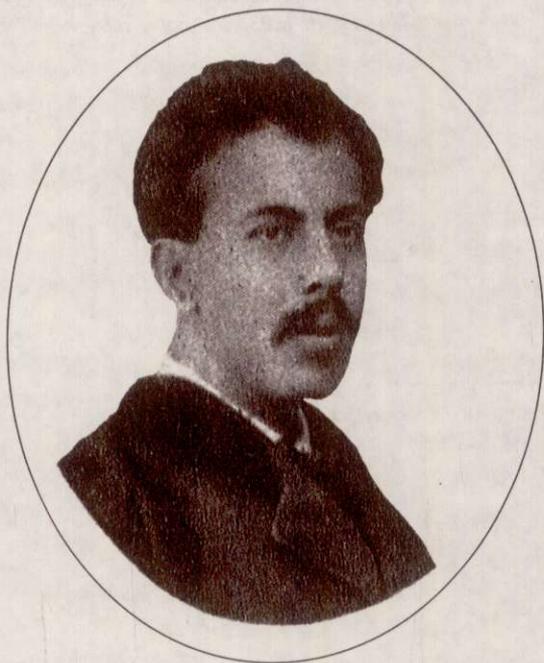
40-1-2

R. 12809



DEMOFILO
REVISTA DE CULTURA TRADICIONAL
Número 11

FUNDACION MACHADO
ANDALUCIA - SEVILLA
1993



Antonio Machado y Alvarez, «Demófilo»
(Santiago, 1846 - Sevilla, 1893)

La FUNDACION MACHADO es una institución inscrita en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter cultural y artístico de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía en la sección 1.ª con fecha 29 de Julio de 1985. Tiene por objeto el estudio y promoción de la cultura tradicional andaluza y su relación con otras áreas culturales.

Su denominación es un permanente homenaje al iniciador de los estudios de Folklore en Andalucía, Antonio Machado y Alvarez «Demófilo» (1846-1893) creador y director de la revista «El Folklore andaluz».

Este número ha contado con una ayuda de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía

Correspondencia, suscripciones e intercambios:

Demófilo. Fundación Machado. Jimiós, 13.
Teléfono (95) 422 87 98. Fax (95) 421 52 11.
41001 - SEVILLA.

Distribución: Centro Andaluz del Libro, S.A. Tormes, 5.
Teléfono (95) 435 89 90. 41008 - SEVILLA.

Demófilo no se responsabiliza de los escritos vertidos en esta revista; la responsabilidad es exclusiva de los autores.

© Fundación Machado
Diseño: R. L. Aguilar
Producción Gráfica: Portada Editorial, S.L.
Depósito Legal: SE-402-1994
I.S.S.N.: 1133-8032

DEMOFILO

Revista de cultura tradicional

Director:

Salvador Rodríguez Becerra

Editor:

Antonio Zoido Naranjo

Consejo de Redacción:

Jesús Cantero Martínez
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
José M.^a Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Enrique J. Rodríguez Baltanás
José Rodríguez de la Borbolla y Camoyán

Gerente:

Manuel Cepero Molina

Secretaria de Redacción:

Carmen Medina San Román

SUMARIO

EDITORIAL	11
ARTICULOS	
«Los Dispersos de Antonio Machado y Alvarez», por Manuela Cantón Delgado	15
«Mitos de origen, justificaciones académicas y desarrollo de la Antropología andaluza», por Elías Zamora Acosta	41
«La Antropología Social en Andalucía oriental: contexto y paseo incidental», por J. Antonio González Alcantud.....	57
«El laboreo de las aguas en tierra», por Alicia Borrell y Pilar Gil.....	71
«La Cabalgata de Reyes en Higuera de la Sierra», por Enrique Ruiz Ballesteros.....	95
«Vestigios de antiguas dramatizaciones de la Pasión en la Semana Santa de Andalucía», por Rafael Portillo García y Manuel José Gómez Lara	113
«Los corrales de vecinos de Triana», por Ramón Morgado	133
«Copla popular y prensa andaluza», por Jean Paul Tarby	151
MISCELANEA	
«Los estudios de Antropología en la Universidad de Almería», por Francisco Checa Olmos	177
«Algo más sobre la Antropología en Sevilla», por Manuela Cantón Delgado.....	180
NOTICIAS	
Creación del Museo Nacional de Antropología	185
Cursos de la Fundación Machado	186

Convenio entre la Diputación de Granada y la Fundación Machado	188
Curso de verano de la Universidad Complutense en Purchena (Almería).....	190
Programa del Simposium internacional «Creer y Curar»	193
Premios y Becas de la Asamblea de Extremadura.....	198
El Museo de Alfarería de Ubeda.....	200

RECENSIONES

Pedro Romero de Solís: <i>Carmona. Historia, cultura y espiritualidad</i> (Rafael Briones)	207
Pedro Gómez: <i>Religión popular y mesianismo</i> (Rafael Briones)	210
Salvador Pérez Muñoz: <i>Exvotos marineros de la provincia de Cádiz</i> (J. Antonio del Río Cabrera).....	212
José Antonio González Alcantud: <i>Agresión y rito y otros ensayos de Antropología andaluza</i> (Pilar Gil Tebar)	214
José Antonio González Alcantud: <i>Tractatus ludorum. Una antropología del juego</i> (Pilar Gil Tébar)	215

LOS AUTORES	217
--------------------------	-----

REVISTAS Y LIBROS RECIBIDOS	221
--	-----

EDITORIAL

Con este número concluye el homenaje a la figura de D. Antonio Machado y Alvarez en el centenario de su muerte (4 de febrero de 1893), y hemos querido culminarlo rebautizando a nuestra revista con el título de **Demófilo**, seudónimo con el que nuestro homenajeado gustaba de firmar muchos de sus escritos. Es cierto que la anterior denominación, *El Folk-Lore andaluz* era ya un permanente homenaje a su figura, pero a lo largo de nuestra andadura —diez número no es camino corto en esta tarea de difusión de la cultura tradicional— hemos llegado a la convicción de que el término *folklore* está muy connotado y no siempre positivamente. Sorprende cómo un vocablo ajeno a nuestra lengua e incluso ya en desuso en inglés y que le costó a Machado y Alvarez verdaderos esfuerzos y polémicas introducirlo en la lengua castellana, haya podido alcanzar tan amplias cotas de uso que inevitablemente lo ha desdibujado e incluso adulterado hasta el punto de no hacerlo reconocible en su sentido original.

Hemos de reconocer nuestro pecado de soberbia; creíamos que con el arma de una publicación periódica bien fundamentada podríamos devolver al término el sentido primigenio de búsqueda de los saberes que el pueblo almacena, herencia cultural que cada generación reelabora en mayor o menor grado. En estos años de vida de la revista —siete exactamente— nos hemos dado cuenta que tal empresa era muy superior a nuestras fuerzas, y por ello hemos rectificado, denominando a nuestra revista **Demófilo**, para así seguir reivindicando el espíritu que impulsó a Machado y Alvarez a conocer nuestra cultura rural y urbana en las mismas fuentes de donde mana, el pueblo o, quizás mejor, la sociedad.

Andalucía, como ha sido habitual en nuestra primera etapa, seguirá siendo el centro de nuestro interés; queremos contribuir desde estas páginas a cimentar el sentimiento de identidad de los andaluces —crear conciencia está muy por encima de nuestras posibilidades— y ello porque estamos convencidos del valor del conocimiento para afrontar las vicisitudes que la vida nos depara y para juzgar libremente lo que acontece a nuestro alrededor. Queremos contribuir así mismo a enraizar nuestra cultura, a fundamentarla científicamente, a tratar de explicarla con las herramientas que nos proporcionan la historia, la antropología, la geografía, la

sociología, la filología y cuantas disciplinas tienen como objeto de estudio al hombre en sociedad, en el marco que constituye la comunidad autónoma de Andalucía.

Nuestras páginas están abiertas a todos aquéllos que tengan algo que decir de interés sobre Andalucía desde la perspectiva de algunas de las disciplinas sociales y humanísticas y desde la libertad, aunque con el debido respeto a las personas e instituciones. Queremos decir, finalmente, que hemos cambiado de nombre pero no de objetivos, éstos seguirán siendo los que la Fundación Machado se fijó en sus estatutos: estudiar, promover y difundir la cultura tradicional de Andalucía.

ARTICULOS

LOS «DISPERSOS» DE ANTONIO MACHADO Y ALVAREZ («DEMOFILO»): APORTACIONES A UNA CUESTION PENDIENTE

Manuela CANTON DELGADO
Universidad de Sevilla

Hace unos años la Fundación Machado aprobó y financió un proyecto que se proponía rescatar el legado más esquivo de Antonio Machado y Alvarez (1846-1893). El trabajo que presentamos ahora es el resultado de un año de seguimiento y búsqueda, recopilación y catalogación, de la dispersa y desconocida aportación que «Demófilo» (su más conocido pseudónimo) hizo a los estudios folklóricos desde numerosos periódicos y revistas.

Antonio Machado y Alvarez destacó entre ese grupo de intelectuales sevillanos que, en el último tercio del siglo XIX, se propusieron una tarea entonces revolucionaria: recoger, y no «recrear» (a la manera romántica), el saber y el decir populares. Esta sacudida intelectual liderada por Demófilo generó un movimiento fuertemente comprometido con las creaciones populares, e hizo que posteriormente su figura fuese reconocida como pionera de los estudios antropológicos en Andalucía. Demófilo fue, y así lo confirma su obra, uno de los más apasionados y al tiempo rigurosos adalides de la creatividad anónima.

En 1865 se funda en Madrid la «Sociedad Antropológica Española». Algunos años después, en 1871, se constituye la «Sociedad Antropológica Sevillana», dirigida por los catedráticos de la Universidad Hispalense Federico de Castro y Antonio Machado Núñez, padre de Demófilo. Seducidos por las modernas corrientes de pensamiento, promueven el interés y el estudio de la historia, la antropología y la ciencia en general, apostando por una ruptura de los moldes y dogmas conocidos, y desafiando el conservadurismo intelectual.

La «Sociedad Antropológica Sevillana» tuvo su órgano de difusión: la *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla* (1869-1874). En ella creó Demófilo una sección («Estudios sobre Literatura Popular») donde aparecen sus primeros trabajos de recopilación de costumbres, tradiciones y, más tarde, cantes, cuentos y narraciones populares. A este primer paso siguió la publicación, con Federico de Castro, de los *Cuentos, leyendas y costumbres populares* (1873). Poco después crearía la «Sección de Literatura Popular» en la revista *La*

Enciclopedia, fundada en Sevilla por el mismo Demófilo, en el año 1877. Su actividad se aceleró siguiendo el mismo ritmo con el que se multiplicaban sus publicaciones.

En 1883 abandona Sevilla para instalarse en Madrid. Los años que transcurren entre 1881 y 1886 son claves en su labor, crecientemente orientada a extender el interés de los estudios folklóricos a todo el territorio nacional. Publica su *Colección de Cantes Flamencos*, nace la «Sociedad del Folklore Andaluz» (y con ella, promovido por Machado, todo el proceso de surgimiento de las sociedades folklóricas regionales) y publica cientos de artículos de divulgación de los estudios folklóricos en periódicos y revistas diversas (bajo pseudónimos no menos diversos): *Revista Ilustrada de Madrid*, *El Averiguador Universal*, *La Epoca*, *El Globo*, *El Progreso*, *El Día*, *El Liberal*, *El Imparcial*, *la Revista de España*, *el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, etc.

Este es el punto en el que se inserta nuestro trabajo. Los artículos dispersos de Antonio Machado y Alvarez, «colaborador incansable en la prensa nacional y extranjera» (Pineda, 1991:8), son el mejor testimonio del vitalismo con el que su autor se entregó a la difusión de los estudios sobre el folklore popular. Se trata, sin duda, del aspecto más dinámico de su contribución a esos estudios. Pero a nadie escapan las dificultades que necesariamente entraña reunir todos los fragmentos de la abundantísima producción periodística de Demófilo: «un total» (de artículos), como vaticinaba Carvalho-Neto, «muy superior a 100» (1987: 87).

El objetivo que en su día nos fijamos fue la localización de los numerosos «suelos» de Demófilo, puesto que sus estudios más conocidos sobre temas relacionados con el folklore y la cultura popular, han sido ya merecidamente sacados a la luz. Nos referimos, claro está, a su *Colección de Cantes Flamencos* y a sus colaboraciones en la revista *El Folk-Lore Andaluz (Primera Epoca)*.

El Proyecto se desarrolló en tres etapas, y resultará sin lugar a dudas útil recordar el contenido de cada una de ellas:

La primera consistió en el examen detenido de la escasa información de que disponíamos. Además de los diversos estudios sobre la figura y la trascendencia de la producción machadiana, fueron decisivas las bibliografías elaboradas tanto por Paulo de Carvalho-Neto, como por José Blas Vega y Eugenio Cobo. Muchas de las referencias que contenían ambas bibliografías han podido ser halladas sin dificultad. Otras eran -la necesidad así lo dictaba- lo suficientemente vagas como para precisar un lento rastreo en más de un caso infructuoso.

Esta etapa incluyó también la organización planificada de los centros e instituciones cuyos fondos sería necesario consultar, así como la elaboración de la lista de publicaciones -revistas, periódicos, colecciones- que habría que

localizar, y los años en los que parecía constatada la colaboración de Machado en dichas publicaciones.

La segunda fase se inició con la búsqueda centrada en Sevilla. Durante algunos meses fueron exhaustivamente revisados los ficheros y hojeados las revistas, libros y periódicos de la Hemeroteca y la Biblioteca municipales, la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, la Biblioteca del Rectorado de la Universidad de Sevilla, y la de la Sociedad Económica de Amigos del País. Las dificultades eran siempre las mismas: periódicos y revistas diferentes de idéntica denominación (o muy similar, lo que obligaba a la comprobación de cada caso), deterioro, en muchos casos determinante, de las fuentes, páginas arrancadas, perdidas, errores en la impresión, artículos anunciados en el índice que más tarde no aparecían en el lugar previsto, y los pseudónimos.

Los pseudónimos constituyen sin duda un apartado singular. Podemos constatar que el lugar destinado a la firma de los artículos ha sido en numerosas ocasiones un espacio para el desconcierto. Hemos hallado artículos de estilo y tema machadianos, en publicaciones y años en los que Machado con toda seguridad colaboró, y que aparecen sin firmar. Parece algo absolutamente habitual en el siglo XIX para éste y otros autores, que de este modo pasan a convertirse en un enigma. Nos hemos permitido, no obstante, fotocopiar algunos de estos artículos. Ante la disyuntiva de equivocarnos o perderlos para siempre, hemos optado por lo primero (en cualquier caso, así lo hemos hecho constar en el catálogo).

Cuando la firma existe, ésta puede presentarse bajo la forma de meras iniciales («A.M.A.»), del nombre más o menos completo («A. Machado y Alvarez», «Antonio Machado y Alvarez», «Machado»), o de pseudónimos. Contamos con «ponófilos», «micrófilos» y «demófilos». Se sabe que este último fue el más utilizado por Machado, pero no todos los «demófilos» corresponden a nuestro Demófilo. Es preciso hojear el escrito, detenerse entre sus líneas, para descubrir en más de un caso autores muy lejanos a Machado que usaron idéntico pseudónimo. Algunos índices de diversos tomos de revistas nos depararon una sorpresa: Machado también utilizó el sobrenombre de «Muley». Efectivamente hemos hallado no pocos artículos firmados de este modo, tanto en periódicos como en revistas. Sin embargo con posterioridad hemos tenido conocimiento de que Hugo Schuchardt conocía este sobrenombre, y así lo reveló en cartas firmadas desde Sevilla en 1880 (Pineda, 1991:41). No hemos localizado, en cambio, ningún artículo firmado por «Lorenzo de Madrid», pseudónimo que nos descubre Carvalho-Neto en su estudio bibliográfico.

Llegados a este punto creemos necesario hacer alguna referencia específica al criterio que ha sido utilizado para seleccionar los artículos que íbamos a

recopilar y catalogar. Es sabido que las publicaciones de Machado no se limitaron a los estudios folklóricos, sino que se extendieron mucho más allá. Nos estamos refiriendo a su amplia producción jurídica y a sus aportaciones en el campo de la vida municipal y el comportamiento ciudadano, a sus apuntes sobre temas tan dispares como el campo, la mujer y la moda, y a sus traducciones, comentarios, notas, prólogos y críticas a las obras de numerosos autores, coetáneos o no. Huelga insistir sobre el valor que estos temas, acaso marginales en relación con sus dos preocupaciones básicas (lo folklórico y lo jurídico), poseen de cara a completar, desde ángulos ciertamente insospechados, la posición vital de Demófilo. Se trata en muchos casos de pinceladas aparentemente insustanciales sobre aspectos domésticos y cotidianos, pero que por ello mismo pueden revelarnos un Demófilo distinto de aquel que la literatura sobre el personaje nos ha venido dibujando.

Por lo que se refiere al método de trabajo, apuntaremos brevemente los cuatro tipos de instrumentos utilizados: 1º) fichas bibliográficas para cada artículo; 2º) fichas mayores destinadas a contener toda la información que paulatinamente íbamos obteniendo sobre cada tipo de publicación; 3º) un diario donde hacíamos constar todo los detalles relacionados con la consulta de un periódico, libro o revista (varias signaturas, revisión semestre a semestre hubiese o no publicaciones de Machado, aspectos confusos, hallazgos inesperados, etc.); 4º) algunas grabaciones para aquel material al que no se podía someter a sistema alguno de reproducción debido a las limitaciones técnicas del centro. En este sentido conviene aclarar que alguno de los artículos reseñados no pudieron ser fotocopiados ni microfilmados debido bien a las limitaciones técnicas a las que nos hemos referido, al estado de deterioro del material, o a la imposibilidad de fotocopiar periódicos de cierto formato (caso de la Hemeroteca de Sevilla en el año 1987). Así se hace constar en el catálogo.

El siguiente paso fue Madrid. La cantidad de escritos del autor localizados en esta ciudad es muy reveladora, ya que nos confirma el importante papel que Madrid jugó en su gran proyecto: impulsar la preocupación por la cultura popular a escala nacional.

En Madrid fueron cuidadosamente revisados los fondos de otros tantos centros: la Hemeroteca Municipal (de gran riqueza para nuestros propósitos), la Hemeroteca Nacional (de nula utilidad para esos mismos propósitos), la Biblioteca Nacional, los fondos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y la Biblioteca del Ateneo. Por lo general no hallamos dificultades dignas de mención en nuestra labor de consulta y reproducción de una obra que, por su fragmentación, no es fácil localizar e inventariar; por el contrario, merece ser reconocida la amabilidad, paciencia y espíritu de colaboración de las personas encargadas de facilitarme las fuentes.

El material hallado en Madrid fue de lo más disperso, si cabe aún más dispersión en un proyecto de esta naturaleza: tomos y números que faltaban en Sevilla pudieron ser, en no pocos casos, completados; periódicos prometedores resultaron carecer de la información esperada, y a la inversa. Contábamos con la referencia exacta de artículos que simplemente no existen en el lugar que se les adjudicaba. Parte de la producción machadiana anunciada, tampoco aquí ha podido ser localizada. En definitiva, todo parece indicar que urge un replanteamiento del proyecto que permita ampliar aún más el radio de acción y tratar de localizar a partir de lo ya localizado. Esta es una sugerencia que abordaremos con mayor detenimiento al final de estas páginas introductorias.

Es preciso, por último, detenernos en lo que podríamos considerar la tercera etapa del proyecto: los criterios seguidos en la presentación final del trabajo. Este consta de un doble catálogo y el material fotocopiado y encuadernado en tres volúmenes (la totalidad del trabajo se halla depositada en la Fundación Machado).

El primero de los catálogos contiene una relación ordenada cronológicamente de todos los escritos localizados, bien sea en forma de artículos -el caso más común-, o bajo otras formas. Se incluyen algunos libros y las obras reseñadas por Blas Vega y Carvalho-Neto, hayan o no sido encontradas. A cada artículo le ha sido asignado un número con objeto de facilitar su localización inmediata en los volúmenes encuadernados, y a la inversa.

El segundo catálogo es un intento por sistematizar la información que sobre cada publicación hemos podido extraer. La función de este listado es la de ayudar a futuros investigadores que decidan continuar con la labor de búsqueda. Las publicaciones aparecen clasificadas por orden alfabético, y en cada apartado se hacen constar datos acerca de: 1º) el centro o centros donde fue localizada; 2º) los años consultados, especificando los casos en los que se ha tratado de una selección personal y aquellos otros en los que, sencillamente, faltaban el resto de los años que podrían habernos interesado; 3º) la numeración simple de los artículos que pertenecen a ella, según el criterio fijado para el catálogo cronológico; 4º) algunas notas que pueden aclararnos -confirmando, desmintiendo o complementando- la información que sobre dicha publicación ya se poseía. Se hacen constar todas las publicaciones consultadas, incluso aquellas en las que nada ha podido ser hallado.

Hemos recogido, en definitiva, todo lo que estaba a nuestro alcance, utilizando para ello las referencias de que disponíamos y la información que, al tiempo que la investigación avanzaba, íbamos descubriendo. El trabajo no es definitivo, y sería imprudente considerar cerrado el rastreo del heterogéneo y amplísimo universo de los «suetos» machadianos. Las deficiencias nos revelan la necesidad de reanudar este proyecto sobre puntos de referencia novedosos.

Lo que Paulo de Carvalho-Neto propuso como «Plan General de los dispersos» (1987:103) se nos antoja acaso prematuro. Pensamos que la propuesta constituiría, tal vez, la cuarta fase de un gran proyecto que, a nuestro entender, aún no ha concluído. Sirvan de primera base los estudios bio-bibliográficos de los que ha partido esta investigación. Entiéndase el trabajo que presentamos como una segunda fase. Se precisa, como tercera fase, la búsqueda de un material sustancialmente más difícil y resbaladizo. El propósito de estas últimas líneas es lanzar algunas sugerencias útiles en relación a esta propuesta:

1.- El epistolario. Una búsqueda paciente y un estudio de la correspondencia de Machado puede revelarnos una información ciertamente jugosa (el artículo de Daniel Pineda en el anterior número de esta revista es buena prueba de ello). El problema estriba en la dificultad del acceso a esta clase de fuentes. Ignoramos dónde pueden estar localizadas las numerosas epístolas -al menos tan dispersas como los mismos «dispersos», pero sin tantas pistas previas- que Machado escribió a lo largo de su vida. Pensemos que la obra de Demófilo, sus sociedades del Folklore y sus contactos dentro y fuera del país, tienen en las cartas una especie de corriente paralela en la que podríamos oír las voces menos encorsetadas.

2.- El archivo de Rodríguez Marín. Depositado en los fondos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, está compuesto por una enorme cantidad de ficheros en los que, a primera vista, poco o nada resulta especialmente útil a nuestros propósitos. Es preciso acercarse a ese material e iniciar una lectura detenida de la inmensa biblioteca cedida al Consejo por uno de los personajes más cercanos a Demófilo.

3.- La biblioteca de Manuel Machado. Según la información que amablemente nos proporcionó D. José Blas Vega en Madrid, la esposa del poeta e hijo del folklorista ingresó en un convento burgalés al quedar viuda. Con ella quedaron los libros que componían la biblioteca de Manuel Machado. Estos valiosos papeles podrían deparar más de una sorpresa.

4.- Análisis del material recogido en esta entrega. La necesidad de un examen pormenorizado de los escritos dispersos de Demófilo parece fuera de duda. En nuestro caso no ha sido posible por el tiempo de que disponíamos. Una vez reunido buena parte de esos escritos en tres imponentes volúmenes -y en lo que consideramos paso obligado en el desarrollo de los estudios sobre el prolífico personaje que fue Demófilo-, se hace necesaria una disección atenta del contenido, destinada a localizar reseñas, referencias, lugares, proyectos, ideas, fechas.

Sólo resta, antes de dar paso al catálogo, agradecer la colaboración prestada en su momento por Fermín del Pino y Carmen Simón (Centro de Estudios

Históricos del C.S.I.C.), el Dr. Honorio Velasco (antropólogo y profesor en la U.N.E.D.), el Dr. Miguel M^a López Coira (antropólogo y profesor en la Universidad Complutense de Madrid) y a Joaquín Rodríguez Mateos (Universidad de Sevilla). Y, muy especialmente, al supervisor de este trabajo que hoy se publica, el Dr. Salvador Rodríguez Becerra.

Referencias bibliográficas:

- Carvalho-Neto, P.: «Bases para una edición de los «Dispersos» de Machado y Alvarez». *El Folk-Lore Andaluz*. Fundación Machado. Sevilla, 1987. Núm. 1, págs. 87-107.
- Blas Vega, J. y Cobo, E.: «Estudio preliminar». En *El Folk-Lore Andaluz* (Edición conmemorativa del centenario). Ed. «Tres-catorce-dieciséis». Sevilla, 1981.
- Pineda Novo, D.: *Antonio Machado y Alvarez, «Demófilo». Vida y obra del primer flamencólogo español*. Ed. Cinterco. Madrid, 1991.

I. CATALOGO CRONOLOGICO

ABREVIATURAS

Alab.El Alabardero
Am.La América
L.A.S.La Andalucía de Sevilla
A.U.El Averiguador Universal
B.T.P.E.Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas
B.I.L.E.Boletín de la Institución Libre de Enseñanza
B.F.G.Boletín Folklórico Gaditano
B.F.E.Boletín Folklórico Español
Car.La Caricatura
Enc.La Enciclopedia
Ep.La Epoca
F.A.El Folklore Andaluz
F.F./B.E.El Folklore Frexnense/Folklore Bético Extremeño
Gl.El Globo
I.E.A.La Ilustración Española y Americana
I.G.A.La Ilustración Gallega y Asturiana
I.U.La Ilustración Universal
Imp.El Imparcial
Just.La Justicia
Lib.La Libertad
Por.El Porvenir
Pos.El Posibilista
Prog.M.El Progreso (Madrid)
Prog.S.El Progreso (Sevilla)
R.E.Revista de España
R.F.L.C.Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla
R.I.M.Revista Ilustrada de Madrid
(*)Obras citadas por J. Blas Vega y P. de Carvalho-Neto que no han sido halladas
1,2,3 (...)Numeración asignada ordenadamente a las obras según la cronología. Aparece en ambos catálogos y facilita la búsqueda en los volúmenes encuadernados
--Aparecen sin numerar aquellos escritos cuya reproducción no se incluye en los volúmenes

s/f «Costumbres de todos los aspectos de la muerte en las costumbres populares andaluzas» (sólo contamos con la cita de Hoyos Sainz en su artículo «Folklore español de culto a los muertos», publicado en la Revista de Tradiciones Populares, vol.1, pág.32)

1868

(*) El hombre del pueblo (Apuntes para un estudio). Serie de artículos en el periódico *Un obrero de la civilización*, fundado por él en Madrid

1869

(*) «Introducción al estudio de las canciones populares». Tres artículos. *R.F.L.C.*, septiembre de 1869

1.- «Apuntes para un artículo literario». *R.F.L.C.*, vol.1 (?), págs. 116-122, 173-179, 326-332, 294-295.

(*) «Carceleras y coplas de presos». *R.F.L.C.*, octubre de 1869

1870

(*) «Carceleras». *R.F.L.C.*, enero de 1870

(*) «Modismos populares». *R.F.L.C.*, febrero

(*) «Fonética andaluza». *R.F.L.C.*, abril

(*) «Coplas refranescas». *R.F.L.C.*, agosto

(*) «Coplas sentenciosas». *R.F.L.C.*, septiembre

(*) «Antinomia entre un refrán y una copla». *R.F.L.C.*, octubre

(*) «Coplas amorosas». *R.F.L.C.*, octubre

2.- «Apuntes para un artículo literario». *R.F.L.C.*, Tomo II, págs. 37-42, 234-240, 285-288, 329-336, 393-397

3.- «Apuntes para un estudio sobre literatura popular. Cantes flamencos». *R.F.L.C.*, Tomo II, págs. 474-478

4.- «Cuatro palabras sobre la Escuela de las Mujeres de Molière y la Discreta Enamorada y la Dama Boba de Lope de Vega». *R.F.L.C.*, Tomo II, págs. 501-506 y 563-572

1871

(*) «Cantes flamencos». *R.F.L.C.*, enero

5.- «El médico bonito» (cuento popular). *R.F.L.C.*, Tomo III, págs. 128-136. También en *La Libertad*, en entregas desde el 19 al 23 de septiembre de 1883

1872

6.- «A nuestro compañero Rafael Alvarez Surga. En su muerte» (firmado conjuntamente con Manuel Poley y Poley). *R.F.L.C.*, Tomo IV, págs. 337-338

7.- «El ahorcado a lo divino» (cuento popular). *R.F.L.C.*, Tomo IV, págs. 112-120, 171-179,

193-200. También en *Lib.*, en entregas desde el 26 de septiembre al 17 de octubre de 1883. También en *I.G.A.*, el 8 de enero (pág.9) y el 18 de enero (pág.21) de 1880

1873

- 8.- «Causas del engrandecimiento del reino asturiano bajo el reinado de Alfonso primero; y del origen de los maragatos». *R.F.L.C.*, Tomo V, págs. 372-379
- 9.- «Crónicas latinas del norte de España». *R.F.L.C.*, Tomo V, Págs. 428-432
- 10.- *Cuentos, leyendas y costumbres populares* (firmado conjuntamente con Federico de Castro). Imprenta Gaditana, Sevlla. 57 págs.

1878

- (*) «Cantes Flamencos, I». *Enc.* 1ª Epoca, año (?), núm. (?), págs. 340-344. Sevilla, 1878 (?)
- 11.- «Sencilla credulidad». *Enc.* 1ª Epoca, año II, núm. 52, págs. 415-416. Sevilla
- «El escudo de dos metales» (traducción del inglés de Beaumont). *Enc.* 1ª Epoca, año II, núm. 53, pág. 425. Sevilla (fotocopia desaparecida)
- 12.- Traducción, prólogo y notas a la obra de R. Dozy *Investigaciones acerca de la Historia y la Literatura de España durante la Edad Media*. Dos tomos. Librería de Don Victoriano Suárez, Madrid

1879

- (*) «Una docena de cuentos de D. Narciso Campillo». *Enc.* Sevilla, enero
- 13.- «Adivinanzas. Comentario a 'Un million d'enigmes, charades et logogriphes suivi d'un choix des plus jolies enigmes italiennes, spagnoles, anglaises et allemands'». *A.U.*, núm. 15, págs. 229-236. Madrid
- 14.- «Las adivinanzas (apuntes para un estudio), I». *Enc.* 1ª Epoca, año III, nº 58, págs. 465-466. También en *B.T.P.E.*, V.
- 15.- «Correspondencia literaria. Sr. D. Pascual Vincent y González de la Hoyuela». *Enc.*, 1ª Epoca, año III, nº 60, pág. 487
- 16.- «Dos cuentos populares (apuntes para un estudio), II. Cangrejos y Juan Cigarrón». *Enc.*, 1ª Epoca, año III, núm. 60, pág. 488
- 17.- «Las adivinanzas (apuntes para un estudio), II». *Enc.*, 1ª Epoca, año III, nº 61, págs. 493-495
- 18.- «Sección de literatura popular». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 1 y 2, págs. 19-23
- 19.- «Las adivinanzas (apuntes para un estudio), III». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 5, págs. 83-84. También *B.T.P.E.*, V.
- 20.- «Correspondencia literaria. Sr.D. Pascual Vincent y González de la Hoyuela». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 7, págs. 110-114
- 21.- «Sección de literatura popular. Analogía y semejanza entre algunas enigmas populares catalanas y andaluzas». *Enc.* 2ª Epoca, año III, nº 8, págs. 127-128. También en *B.T.P.E.*, V, págs. 243-249

- 22.- «Las adivinanzas. Apuntes para un estudio, IV». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 13, págs. 218-220. También *B.T.P.E.*, V
- 23.- «Canciones populares. Apuntes para un artículo literario». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 14, págs. 232-235
- 24.- «Sección de literatura popular. Canciones populares. Apuntes para un artículo literario». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 15, págs. 246-248
- 25.- «Las adivinanzas (apuntes para un estudio). Analogía y semejanza entre algunos enigmas populares vascongados y andaluces, V». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 15, págs. 251-252
- 26.- «Sección de literatura popular. Canciones populares. Apuntes para un artículo literario. *Enc.* 2ª Epoca, año III, nº 16, págs.265-268
- 27.- «Sección de literatura popular. Consideraciones sobre la literatura popular catalana por Cayetano Vidal de Valenciano...» (por la traducción, Demófilo). *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 17, págs. 282-289
- 28.- «Sección de literatura popular. Consideraciones sobre la literatura popular catalana por Cayetano Vidal de Valenciano...» (por la traducción, Demófilo). *Enc.* 2ª Epoca, año III, nº 19, págs. 313-319
- 29.- «Sección de literatura popular. Adivinanzas. A mi respetable amigo el Sr. José María Sbarbi...» *Enc.* , 2ª Epoca, año III, nº 20, págs. 331-335
- 30.- «Sección de literatura popular. Cantes flamencos II. Soledades». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 23, págs. 369-372
- 31.- «Sección de literatura popular. Cantes flamencos. Solearías». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 24, págs. 379-382
- 32.- «Sección de literatura popular. De la poesía popular gallega. Por D. Manuel Milá y Fontanals». *Enc.*, 2ª Epoca, año III, nº 26, págs. 403-405
- 33.- «Adivinanzas». *Enc.*, año III, nº 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62 (están en cubierta, sin paginar. Forman parte de una colección inédita)

1880

- .- *Colección de enigmas y adivinanzas en forma de diccionario*. Imprenta de R. Baldaraque, 496 págs. Sevilla
- 34.- «Las saetas populares». *A.U.*, nº 34, págs. 255-158. Madrid
- 35.- «Adivinanzas francesas y españolas». *A.U.*, nº 43 (págs. 295-300), 45 (329-334) y 48 (372-375)
- 36.- «Prefacio de los cuentos populares andaluces. Coleccionados por el Excmo. Sr.D. F. Adolfo Coelho». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 15 (págs. 469-477), 16 (499-510), 17 (528-535) y 18 (562-567). También en *Por.* de Sevilla, los días 6, 13, 20 y 27 de septiembre; 4, 11 y 18 de octubre; 8, 15, 22 y 29 de noviembre
- 37.- «Sección de literatura popular. De la poesía popular gallega». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 1, págs. 16-22
- 38.- «Sección de literatura popular. Un trabalengua popular». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 2, págs. 44-51
- 39.- «Sección de literatura popular. Poesía popular gallega. Amorosas». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 4, págs. 105-108

- 40.- «Sección de literatura popular. Poesía popular gallega. Melancólicas, por D. Manuel Milá y Fontanals». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 6, págs. 167-175
- 41.- «Sección de literatura popular. Poesía popular gallega. Reflexivas, por D. Manuel Milá y Fontanals». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 7, págs. 202-213
- 42.- «Sección de literatura popular. Las saetas populares. A mi respetable amigo el Sr. D. José María Sbarbi». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 8, págs. 236-242
- 43.- «Sección de literatura popular. Analogía y semejanza entre algunos enigmas populares mallorquines y andaluces». *Enc.*, 2ª Epoca, año 4, nº 9, págs. 275-278
- 44.- «El juego del Recotín-recotán. A mi querido amigo el Sr. D. Francisco Rodríguez Marín». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 10, págs. 309-317. También *I.E.A.*, nº 23, pág. 389
- 45.- «Sección de literatura popular. Una fábula popular». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 12, págs. 370-375 (firmado por «Muley»)
- 46.- «Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani raccolti ed illustrati da Giuseppe Pitré, I». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 13, págs. 402-410
- 47.- «Sección de literatura popular. Dos romances tradicionales». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 14, págs. 599-602
- 48.- «Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani raccolti ed illustrati da Giuseppe Pitré, IV». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 14, págs. 438-444
- 49.- «El Garbancito (cuento popular)». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 20, págs. 623-633. También en *I.G.A.*, 8 de noviembre (pág. 385) y 18 de noviembre (pág. 400) de 1880. Madrid
- 50.- «Sección de literatura popular. Celebridades sevillanas, 'Quijá el florero'». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 21, págs. 665-671
- 51.- «Spiralinga». *Enc.*, 2ª Epoca, año IV, nº 24, págs. 747-753
- .- «De la poesía popular gallega, por D. Manuel Milá y Fontanals». *I.G.A.*, Tomo II, 8 de febrero (pág. 57), 18 de febrero (69), 28 de abril (157-158). Madrid (contamos con la copia del nº 26 de la *Enc.*, del que es una reproducción)
- .- «Sección de literatura popular. El adúltero castigado. Un romance caballeresco, transformado en picaresco». *Por.*, 13 de diciembre. Sevilla
- .- «Sección de literatura popular. Variante de una seguiriya gitana». *Por.*, 6 de diciembre. Sevilla

1881

- .- *Colección de Cantes Flamencos*. Imprenta y litografía de «El Porvenir» (1ª edición), Sevilla. También Halle, a. S. Max Niemeyer-Palermo, Luigi Pedone, págs. XVIII-209. También *Cantes Flamencos*, Colección Escogida. Imprenta Popular, Madrid, 239 págs. También *Cantes Flamencos*, con una «Acotación preliminar» por Manuel Machado. Buenos Aires. Espasa Calpe S.A., 1947, 163 págs. (UCLA: PQ/6210/M18c). También *Colección de Cantes Flamencos*, Madrid: Ediciones Demófilo, 1974. También *Cantes Flamencos*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1975 (Tomado de Carvalho-Neto)
- 52.- «Variedades. La literatura popular y nuestro sistema penitenciario». *Alab.* 16 de agosto. Sevilla
- .- «Celebridad sevillana. Quijá el florero». *A.U.*, nº 58, año 3º, págs. 154-158. Madrid (es una reproducción del nº 21 de *Enc.*). También *Just.*, 5 de enero de 1889

- 53.- «Buenaventuras». *Enc.*, año V, nº 31, págs. 250-251. Sevilla (?)
- 54.- «Petit Romancero choix de vieux chants espagnols traduits et annotés par le Comte de Puymaigré...». *Enc.*, año V, nº 8, págs. 60-62. Sevilla (?)
- 55.- «Juegos infantiles. Llevar el gato al agua». *Enc.*, año V, nº 3, págs. 22-23. Sevilla (?)
- 56.- «Cantes Flamencos». *Ep.*, 9 de mayo. Madrid
- «Analogía y semejanza entre algunas adivinanzas gallegas y castellanas». *I.G.A.*, Tomo III, 18 de agosto, pág. 269. Madrid
- «¿Qué es el Folklore?» (Bases de la Sociedad). *Por.*, 6 de noviembre. Sevilla
- «El Folklore Español». *Por.*, 6 de octubre. Sevilla
- «Sección de literatura popular. Juegos infantiles (siglos XVI y XVII). *Por.*, 17 y 24 de enero, y 7 de febrero. Sevilla
- «Sección de literatura popular. Paul Sebillot. Contes populaires de la Haut Bretagne». *R.I.M.*, año I, nº 30, págs. 386-388. Madrid
- «Sección de literatura popular. Cuadro de costumbres murcianas (y otros)». *R.I.M.*, año I, nº 32, págs. 419-421. Madrid
- «Sección de literatura popular. Adivinanzas italianas y españolas». *R.I.M.*, año I, nº 33 (págs. 435-438) y 35 (462-466). Madrid

1882

- (*) «Miscelánea IV». *El Folk-Lore Andaluz*, págs. 81-499. Sevilla, 1882 (?)
- 59.- «Juegos infantiles sicilianos y españoles», «Juego de la rueda», «Juego de la cuerda», «Juego de San Miguel y el Diablo». *Archivio per le Tradizioni Popolari*, vol. III, págs. 121.135 (Fondo Guichot)
- 60.- «Algunas notas características de los cuentos populares». *B.I.L.E.*, año IV, nº 120 (págs. 35-36), nº (?) (58-60), nº (?) (94-96), nº 130 (151-153). Madrid
- «Mapa topográfico tradicional. Interrogatorio». *Enc.*, año IV, nº 23. Sevilla (?)
- 61.- «Introducción». *El Folk-Lore Andaluz*, págs. 3-8. Sevilla
- 62.- «Bases del Folk-Lore Español y Reglamento del Folk-Lore Frexnense». *F.F.*, Fregenal (Badajoz)

1882-83

- 63.- «Mapa topográfico tradicional». *F.A.*, Francisco Alvarez y Cía. Editores, págs. 9-13. Sevilla
- 64.- «Ensayo de cuestionario de Mr. Sebillot para recoger las tradiciones, costumbres y leyendas populares» (traducción y anotación de A.M.A.). *F.A.*, págs. 29-34. Sevilla
- 65.- «Los sombreritos» (firmado por Rodríguez Marín, pero el autor es Demófilo). *F.A.*, págs. 36-38. Sevilla
- 66.- «Miscelánea». *F.A.*, págs. 36-38. Sevilla
- 67.- «Libros y artículos de Folklore». *F.A.*, págs. 51-52. Sevilla
- 68.- «Miscelánea, II». *F.A.*, págs. 76-85. Sevilla

- 69.- «Bibliografía» (Il vespro siciliano nelle tradizioni popolari della Sicilia, per Giuseppe Pitré). *F.A.*, págs. 85-89. Sevilla
- 70.- «Carta al distinguido poeta sevillano Sr. D. Luís Montoto y Rautenstrauch». *F.A.*, págs. 93-94. Sevilla
- 71.- «Revista de revistas». *F.A.*, págs. 136-142. Sevilla
- 72.- «Juegos infantiles españoles». Dedicado a José Pitré. *F.A.*, págs. 158-171. Sevilla. También en Roma, *Giornale di Filología Romanza*, nº 8 (según Carvalho-Neto)
- 73.- «La niña de los ojos negros». *F.A.*, págs. 217-220. Sevilla
- 74.- «Bibliografía». *F.A.*, págs. 231-235. Sevilla
- 75.- «Los Pregones. Carta al Sr. D. José Pitré». *F.A.*, págs. 247-255 Incluye también la versión con música). Sevilla
- 76.- «Bibliografía». *F.A.*, págs. 282-286. Sevilla
- 77.- «Apéndices» (Bases, circular, memoria, mapa topográfico). *F.A.*, págs. 502-513. Sevilla
- 78.- «La mano negra. Cuento popular». *F.A.*, págs. 309-310. Sevilla (aparece firmado con las iniciales C.A.D., que responden, según la propia revista, a una colección inédita de Demófilo)
- 79.- «Miscelánea, III». *F.A.*, págs. 311-325. Sevilla
- 80.- «Bibliografía». *F.A.*, págs. 327-333. Sevilla
- 81.- «Cuentos populares. Una rueda de conejos». *F.A.*, págs. 355-361. Sevilla (también aparece firmado con las iniciales C.A.D.)
- 82.- «Bibliografía». *F.A.*, págs. 377-381. Sevilla
- 83.- «Cuentos populares. Las velas». *F.A.*, págs. 401-404. Sevilla (C.A.D.)
- 84 (a).-«Bibliografía». *F.A.*, págs. 425-429. Sevilla
- 84 (b).-«Las tres marías (cuento popular)». *F.A.*, págs. 457-459. Sevilla (C.A.D.)
- 85.- «Supersticiones populares francesas». *F.A.*, págs. 453-457. Sevilla
- 86.- «Bibliografía». *F.A.*, págs. 469-478. Sevilla

1883

- .- «Folk-Lore chileno». *Am.*, año XXIV, nº 9. Madrid
- 88.- «Folk-Lore chileno. La negra y la Tórtola». *Am.*, año XXIV, nº 10, pág. 16; nº 12, págs. 14-15; nº 13, pág.15. Madrid
- 89.- «Folk-Lore. Dictados tópicos, I». *Am.*, año XXIV, nº 17, págs. 14- 15. Madrid
- 90.- «Folk-Lore. Cuento popular». *Am.*, año XXIV, nº 20, pág. 15. Madrid
- 91.- «Folk-Lore. Las primeras oraciones (a Luís Montoto)». *Am.*, año XXIV, nº 22, págs. 12-13. Madrid
- 92.- «La Pavera. Cuento popular». *Am.*, año XXIV, nº 23, pág. 15. Madrid
- 93.- «Folk-Lore. Cuentos populares». *Am.*, año XXIV, nº 23, pág. 15. Madrid
- 94.- «Literatura popular. Dos cartas de Vidal de Valenciano (I)». *B.I.L.E.*, año VII, nº 155, págs. 213-215. Madrid

- 95.- «Algunas notas características de los cuentos populares. Los animales contenidos en 'Lo Rondallayre' del Sr. Maspons» (conclusión). *B.I.L.E.*, año VII, nº 158, págs. 269-270. Madrid (no hemos podido localizar la primera parte)
- 96.- «Folk-Lore extremeño. La Palomita». *B.I.L.E.*, año VII, nº 156, págs. 232-234. Madrid
- 97.- «Cuentos populares españoles». *B.T.P.E.*, Tomo I, págs. 103-199. Sevilla
- 98.- «Introducción». *B.T.P.E.*, Tomo I, págs. 5-13. Sevilla
- «Bases del Folk-Lore Español». *Ep.*, 26 de septiembre. Madrid
- 99.- «El Folk-Lore I. A las lectoras de 'La Epoca'». *Ep.*, 8, 15, 22 de octubre y 12 de noviembre. Madrid
- 100.- «Folk-Lore V. A las madres de familia». *Ep.*, 3 de diciembre. Madrid
- 101.- «Folk-Lore Español». *Gl.*, año IX, 2ª Epoca, 16 de octubre. Madrid
- 102.- «Folk-Lore de Madrid, I». *Gl.*, año IX, 2ª Epoca, 3 de noviembre. Madrid
- 103.- «El Folk-Lore Español. A los políticos españoles, II». *Gl.*, año IX, 2ª Epoca, 4 de noviembre. Madrid. También *F.F./B.E.*, págs. 319-322. También en *I.U.*, año I, nº 9, págs. 6-7 y 10
- 104.- «Una versión extremeña de la canción Le roi Renaud». *F.F./B.E.*, págs. 175-183. Fregenal, Badajoz
- 105.- «El Folklore de los colores». *F.F./B.E.*, págs. 299-309. Fregenal, Badajoz
- 106.- «Apéndices. El Folk-Lore Español... Bases» e «Interrogatorio para el Mapa Topográfico Tradicional». *F.F./B.E.*, págs. 351-355. Fregenal, Badajoz
- 107.- «Carta de Machado aceptando la creación del Folk-Lore Bético Extremeño». *Folklore Extremeño*, págs. 154-155. Fregenal, Badajoz
- «El juego del Recotín-Recotán». *I.E.A.*, junio. Madrid (tomado ya de *Enc.*)
- «Folklore Andaluz. Las adivinanzas. Analogía y semejanza entre algunos enigmas populares mallorquines y andaluces». *I.U.*, año I, nº 7, págs. 3 y 6. Madrid (tomado ya de *Enc.*)
- «Folk-Lore Andaluz. Un trabalengua popular». *I.U.*, año I, nº 4, págs. 6-7 y 10. Madrid (tomado ya de *Enc.*)
- «Al poeta sevillano Luís Montoto y Rautenstrauch. Cámbiame esas tres motas». *Por.*, 7 de octubre. Sevilla
- «Folk-Lore. Las pajaritas de papel». *Por.*, 25 de septiembre. Sevilla
- 108.- «Post-Scriptum» (titulado 'Poesía Popular') a los *Cantos Populares Españoles* de Rodríguez Marín. Sevilla, Francisco Alvarez y Cía. Ed., 125 págs.
- «Folklore de los colores, I». *Prog.M.*, año III, 19 de octubre; y «II», año III, 4 de noviembre (Tomado ya de *F.F./B.E.*)
- 109.- «Folk-Lore. Cuestionario para el acopio de materiales referentes a las costumbres del pueblo castellano en las distintas esferas de su vida». *Prog.M.*, año III, 11 de noviembre
- «Folklore de Madrid». *Prog.M.*, año III, 27 de noviembre (Tomado ya de *Gl.*)
- 110.- «Folklore Andaluz. Un adúltero castigado». *Prog.M.*, año III, 7 de diciembre (reseñado ya en *Por.*)

1884

- 111.- «Prólogo» a Hugo Magnus, en *Historia de la evolución del sentido de los colores*, Tomo II. Madrid, Biblioteca Biológica
- 112.- «Folk-Lore». *Am.*, año XXV, nº 2 (págs. 12-13) y nº 4 (11-12). Madrid
- 113.- «Folk-Lore. Cuentos populares». *Am.*, año XXV, nº 7, págs. 14-15. Madrid
- 114.- «Cuentos populares (VI. El ángel de la guarda)». *Am.*, año XXV, nº 8, pág. 15. Madrid
- 115.- «Folk-Lore Extremeño. Chascarrillos». *Am.*, año XXV, nº 10, págs. 14-15. Madrid
- 116.- «Biblioteca de Educação Nacional (publicada por F. Adolpho Coelho)». *B.I.L.E.*, año VIII, nº 168, págs. 39-41. Madrid
- 117.- «Folk-Lore. Juegos infantiles españoles». *B.I.L.E.*, año VIII, nº 175, págs. 149-154. Madrid
- 118.- «Folk-Lore. La sexualidad en las coplas populares». *B.I.L.E.*, año VIII, nº 184, págs. 302-304, nº 186, págs. 332-334. Madrid
- 119.- «Terminología del Folk-Lore. Por Mr. Alfredo Nutt, traducido del inglés por Antonio Machado y Alvarez». *B.I.L.E.*, año VIII, nº 187, págs. 350-352. Madrid
- 120.- «Terminología del Folk-Lore. Por Mr. E. Sidney Hartland, traducido del inglés por D. Antonio Machado y Alvarez». *B.I.L.E.*, año VIII, nº 189, págs. 381-383. Madrid
- 121(a).-«Apéndice IV y V». *B.T.P.E.*, Tomo VI. Sevilla
- 121(b).-«Calendario popular gallego» (Miscelánea del Folklore gallego). *B.T.P.E.*, Tomo IV, págs. 17-23. Sevilla
- 122.- «Romance» (Miscelánea del Folklore gallego). *B.T.P.E.*, Tomo IV, págs. 131-133. Sevilla
- 123.- «Equivocación Mayúscula». *B.T.P.E.*, Tomo IV. Sevilla
- 124.- «Estudios sobre literatura popular» (prólogo e introducción). *B.T.P.E.*, Tomo V. Sevilla
- 125.- «Estudios sobre literatura popular». *B.T.P.E.*, Tomo V, págs. 21-89. Sevilla (Incluye: «Carceleras», «Modismos populares», «Fonética andaluza», «Coplas refranescas», «Coplas sentenciosas», «Antinomia entre un refrán y una copla, «Coplas amorosas», etc.)
- 126.- «Sección de literatura popular». *B.T.P.E.*, Tomo V, págs. 207-224. Sevilla
- «Las adivinanzas (apuntes para un estudio)». *B.T.P.E.*, Tomo V, págs. 227-234. Sevilla (Tomado ya de *Enc.*)
- «Analogías y semejanzas entre algunos enigmas populares catalanes y andaluces». *B.T.P.E.*, Tomo V, págs. 243-249. Sevilla (Tomado ya de *Enc.*)
- «Las adivinanzas (Apuntes para un estudio), IV y V». *B.T.P.E.*, Tomo V, págs. 253-268. Sevilla (Tomado ya de *Enc.*)
- 127.- «Prólogo» al Tomo VI. *B.T.P.E.*, Tomo VI, págs. 5-15. Sevilla
- «Apéndice nº 1». Mapa topográfico tradicional e Interrogatorio. *B.T.P.E.*, Tomo VI, págs. 253-264. Sevilla
- 128.- «Folk-Lore. A las lectoras de 'La Epoca', VI». *Ep.*, 14 de enero. Madrid
- 129.- «Folk-Lore. No te digo que te mudes sino que ahí tienes la ropa». *Gl.*, año X, 2ª Epoca, 16 de agosto. Madrid. También *Prog.M.*, año IV, 16 de agosto
- 130.- «El juego del aro». *I.E.A.*, págs. 151-154. Madrid

- «El Folklore de Avila. A mi amigo Eugenio de Olavarría y Huarte. Supersticiones». *I.U.*, año II, nº 26, págs. 3-6 y 7
- «La fotografía y el folklore». *I.U.*, año II, nº 25, págs. 7 y 10. Madrid
- 133.- «El Folk-Lore español. Al País». *Imp. (Los Lunes de)*, 14 de abril. Madrid
- 134.- «Don Manuel Milá y Fontanals». *Imp.*, 21 de julio. Madrid
- 135.- «Cómo odia el pueblo andaluz». *Imp.(Los Lunes de)*, 11 de agosto. Madrid
- 136.- «El cólera en la tradición popular». *Imp. (Los Lunes de)*, 29 de septiembre. Madrid
- «El Folk-Lore» (*Pos.*, 6 de febrero y *Prog.S.*, 6 de febrero); «I» (*Pos.*, 7 de febrero y *Prog.S.*, 7 de febrero); «II» (*Pos.* y *Prog.S.*, 9 de febrero); «III» (*Pos.* y *Prog.S.*, 15 de febrero); «IV» (*Pos.* y *Prog.S.*, 16 de febrero); «V» (*Pos.* y *Prog.S.*, 20 de febrero); «VI» (*Pos.* y *Prog.S.*, 26 de febrero). Tomadas todas las copias de *Ep.*
- 137.- «El Folk-Lore de Avila». *Prog.M.*, año IV; «I» (2 de abril); «II» (9 de abril); «III» (15 de abril); «IV» (17 de abril); ¿«IV»? (20 de abril); «VI» (23 de abril); «VIII» (19 de mayo); «IX» (20 de mayo); «X» (23 de mayo)
- 138(a).-«El Folk-Lore de Grecia». *Prog.M.*, año IV, 9 de mayo
- 138(b).-«Excursiones folklóricas, I». *Prog.M.*, año IV, 14 de septiembre

1885

- 139(a).-«Exposición», dirigida al Ministro de Fomento, 14 de abril. Madrid (Fondo Guichot)
- 139(b).-«Instrucciones para la recolección y catálogo de los cuentos populares como base indispensable para la clasificación de estas producciones». *Am.*, año XXVI, nº 5, pág. 14. Madrid. También *B.F.E.*, nº 5, págs. 33-34
- 140.- «Terminología del Folk-Lore, I. C. Stanisland Wake, Weatley y Gomme». *B.I.L.E.*, año IX, nº 193, págs. 61-62. Madrid
- 141.- «Bibliografía. Ensayo de juegos y canciones infantiles de Antonio Gianandrea». *B.I.L.E.*, año IX, nº 194, págs. 73-79. Madrid
- 142.- «Datos para el Folk-Lore del mar, por el Rev. Walter Gregor» (Traducción de Demófilo). *B.I.L.E.*, año IX, nº 197, págs. 127-128. Madrid. También *Prog.M.*, 30 de marzo
- 143.- «La ciencia del Folk-Lore, por G.L. Gomme». *B.I.L.E.*, año IX, nº 203, págs. 221-224. También en el nº 204, págs. 232-237. Madrid
- 144.- «Los museos cantonales y los museos folklóricos». *B.I.L.E.*, año IX, nº 210, págs. 328-330. Madrid
- 145.- «La ciencia del Folk-Lore, por Mr. E. Sidney Hartland» (Traducción de Demófilo). *B.I.L.E.*, año IX, nº 213, págs. 379-381. Madrid
- 146.- «Sección doctrinal. Terminología folklórica». *B.F.E.*, nº 1, págs. 2-3. Sevilla
- «El Folk-Lore Español. Bases». *B.F.E.*, nº 1, págs. 2-3. Sevilla
- «Sección doctrinal. Terminología Folklórica. Por Mr. Alfredo Nutt». *B.F.E.*, nº 2, págs. 9-11. Sevilla (Tomado ya de *B.I.L.E.*)
- «Sección doctrinal. Terminología del Folk-Lore. Por Mr. E. Sidney Hartland». *B.F.E.*, nº 3, págs. 17-19. Sevilla (Tomado ya de *B.I.L.E.*)

- «Sección doctrinal. Terminología del Folk-Lore por Stanisland Wake, Henry B. Wheatley y Mr. Gomme». *B.F.E.*, nº 4, págs. 25-27. Sevilla (Tomado ya de *B.I.L.E.*)
- 147.- «Sección doctrinal. Breves indicaciones acerca del significado y alcance del término 'Folk-Lore'». *B.F.E.*, nº 6 (págs. 41-43); nº 7 (págs. 49-51); nº 8 (págs. 57-58). Sevilla
- 148.- «Una carta y un documento. Carta a Burgos y a Larrahondo». *B.F.G.*, nº 1, págs. 2-3
- 149.- Traducción de «La Ciencia del Folklore» de Gomme. *B.F.G.*, nº 3, págs. 9-11, 13-15, 18-20
- 150.- «Apéndice. Analogía entre algunas cánticas gallegas y otras coplas andaluzas, castellanas y catalanas» (A José Pérez Ballesteros). *B.T.P.E.*, Tomo VII, págs. 213-234. Madrid
- 151.- «Los terremotos y la tradición popular». *Imp.(Los Lunes de)*, 16 de febrero. Madrid
- «Armonización de iniciativas». *Por.*, 26 de septiembre. Sevilla
- 152.- «El Crucero Iberia. A los pueblos de todos los países». *Por.*, 24 de septiembre. Sevilla
- 153.- «A los folkloristas de todas las naciones». *Por.*, 12 de septiembre. Sevilla
- 154.- «La Asociación Nacional para el Fomento de la Marina». *Por.*, 10 de septiembre. Sevilla
- 155(a).- «Un periódico de Bismarck y un contraste». L.A.S. (firmado conjuntamente con Guichot y Sendras y Burín), 12 de noviembre
- «Vida Municipal, I y II». *Por.*, 22 y 26 de agosto. Sevilla
- «Vida Municipal». *Prog.M.*, 18 y 28 de agosto
- «Breves indicaciones acerca del significado y alcance del término 'Folk-Lore'». *R.E.*, nº 406, Tomo CII, págs. 195-207. Madrid (Tomado ya de *B.F.E.*)
- 155(b).- «El Folk-Lore del niño. Juegos infantiles». *R.E.*, Tomo CV, nº 417, págs. 82-104. Madrid

1886

- 156.- «El Folk-Lore del niño. Juegos de niños de ambos sexos». *R.E.*, Tomo CXI, nº 442, págs. 260-281. Madrid
- «Los museos cantonales y los museos folklóricos». *Por.*, 5 de agosto. Sevilla (Tomado ya de *B.I.L.E.*)
- 157.- «A las damas bilbaínas». *Am.*, año XXVII, nº 7, págs. 11-12. Madrid
- 158.- «La ciencia del Folk-Lore, por Miss Carlota Burne» (Traducción de Demófilo). *B.I.L.E.*, año X, nº 214, pág. 16. Madrid
- 159.- «Las adivinanzas». *B.I.L.E.*, año X, nº 226, págs. 203-206 y 221-224. Madrid
- 160.- «Folk-Lore. Novelle popolari toscane illustrate da Giuseppe Pitré». *B.I.L.E.*, año X, nº 228, págs. 237-238. Madrid
- 161.- «Folk-Lore de Aravaca». *B.I.L.E.*, año X, nº 229 (págs. 250-252); nº 231 (págs. 286-288); nº 234 (págs. 330-332). Madrid
- 162.- «Folk-Lore. Blason populaire de la France». *B.I.L.E.*, año X, nº 230, págs. 271-272. Madrid

1887

- 163.- «Sobre algunas aberraciones de la moda». *B.I.L.E.*, año XI, nº 254, págs. 269-270. Madrid. También en *Just.*, 16 de enero de 1889

- 164.- «Terminología del Folk-Lore» IV y ¿V?. *B.I.L.E.*, año XI, nº 255 (págs. 278-282); nº 256 (págs. 302-304). Madrid
- 165.- «Titín (estudio sobre el lenguaje de los niños)». *B.I.L.E.*, año XI, nº 257 (págs. 319-320); nº 258 (págs. 326-329). Madrid

1888

- 166(a).- «Carta al Sr. D. Federico Rubio y Galí». Incluida en su traducción al libro de G.J. Black *Medicina Popular*. Madrid
- «Vida Municipal». *Just.*, 10 de julio («Muley»)
- 166(b).- «La justicia y los cantares». *Just.*, 30 de septiembre. Madrid (sin firmar)
- Traducción del libro *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*, de Edward. B. Tylor. Biblioteca Científico-literaria, 526 págs. Madrid, 1888 y 1912

1889

- «Vida Municipal», *Just.*, 20, 21 y 23 de agosto. Madrid (firma «Muley»)
- «Hasta dónde pueden llevar los abogados los intereses de la defensa». *Just.*, 12 de enero. Madrid
- 167.- «Lecturas españolas. La iglesia y la fuente». *Just.*, 21 de julio. Madrid («Muley»)
- 168.- «Folk-Lore. Nuestro sistema penitenciario según las coplas populares». *I.U.*, Madrid

1890

- 169.- «Sociedad para la propaganda de la vida en el campo». *Just.*, 1 de mayo. Madrid
- 170.- «Visitas a un loco, I y II». *Just.*, 10 y 11 de julio. Madrid
- 171.- «La responsabilidad judicial». *R.E.*, Tomo CXXVII, págs. 332-353 (abril). También en Tomo CXXVIII, págs. 537-549 (junio). Madrid

1893

- 172.- «El poeta Juan del Campo». *Car.*, año II, nº 67, 29 de octubre (tres págs. sin numeración). Madrid
- 173.- «El diamante y el carbón». *Car.*, año II, 5 de noviembre. Madrid
- 174.- «Las narices». *Car.*, año II, nº 66, 22 de octubre. Madrid
- 175.- «La aguja». *Car.*, año II, nº 69, 12 de noviembre. Madrid
- Traducción de *El Maldito* (*)

1904

- 176.- *Artículos varios*. Victoriano Suárez, 112 págs. Madrid

(*) **Nota sobre la obra titulada *El Maldito*, traducida por Antonio Machado y Alvarez según Joaquín Sama (1893):**

En la *Colección de Índices de Publicaciones Periódicas. Veinticuatro Diarios* (Madrid, 1830-1900), tomo III, L-P, consultado en la Biblioteca del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, hemos hallado una reseña sobre el comentario que el periódico *La Discusión* dedica a la obra *El Maldito* el día 11 de mayo de 1869. Hemos consultado el mencionado diario en la Hemeroteca Municipal de Madrid, y reproducimos a continuación los comentarios que contiene:

«*El Maldito*. Este es el nombre del libro que, impreso por primera vez en Bélgica, se ha leído con tal avidez por el mundo ilustrado, que lleva ya once ediciones sucesivas, porque comprendiendo el gran problema social de la época, la cuestión religiosa, se trata con tal profundidad de pensamiento y brillantez de estilo, que hacen de él, al par que una amenísima novela, un tratado eminentemente instructivo. Resuelve con notable lucidez los interesantes problemas del celibato eclesiástico, el poder temporal de los papas, las tendencias del neo-catolicismo y los planes astutos de los jesuitas para influir en la conducta política y religiosa de Roma con los demás pueblos.

«Comprendiendo su ilustrado traductor, don Antonio Machado y Alvarez, la importancia del asunto y las bellezas literarias de esta novela, se ha apresurado a darla al público con las condiciones siguientes:

«Constará de tres tomos de 25 a 30 entregas cada uno, repartidas semanalmente. A medio real la entrega de 16 páginas.- Suscríbese en Sevilla, Calle Martínez Montañés, núm.25, a cargo de D. Ricardo Gómez; y en las librerías principales de provincias»

II. PUBLICACIONES CONSULTADAS

EL ALABARDERO (Sevilla)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Sevilla

Años consultados: 1879-1885

Notas: Entre los años 1883 y 1885 hemos encontrado alrededor de 30 artículos firmados por otro Demófilo

Artículos: 52

LA AMERICA (Madrid)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Madrid

Años consultados: 1883 (1 de enero)- 1886 (30 de junio)

Notas: Las referencias que tenemos nos remiten a esos años. Por otra parte, era todo lo que había en el centro.

Artículos: 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 112, 113, 114, 115, 139(b) y 157

LA ANDALUCIA DE SEVILLA

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla (Fondo Guichot) y Hemeroteca Municipal de Madrid

Años consultados: 1885 (3 de noviembre) y hojas sueltas de 1868

Notas: El único artículo hallado pertenece a un recorte de periódico localizado en el Fondo Guichot. Del periódico sólo hemos visto las hojas sueltas encontradas en la Hemeroteca Municipal de Madrid

Artículos: 155(a)

EL ATENEO. Revista científica, literaria y artística (órgano del Ateneo de Madrid)

Centro/s: Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de Sevilla, Hemeroteca Municipal de Madrid, Biblioteca del Ateneo de Madrid

Años consultados: 1888-1889

EL ATENEO (Sevilla)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Sevilla

Años consultados: 1874 (1 de diciembre)- 1875 (15 de noviembre)

EL AVERIGUADOR UNIVERSAL (Madrid)

Centro/s: Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de Sevilla, Biblioteca General de la Universidad de Sevilla, Hemerotecas Municipales de Sevilla y Madrid

Años consultados: 1868, 1871, 1872, 1873, 1876, 1879, 1880, 1881, 1882

Notas: De 1868 a 1871 se suspendió la publicación de esta revista quincenal

Artículos: 13, 34 y 35

BIBLIOTECA ANDALUZA

Centro/s: Biblioteca Nacional de Madrid

Años consultados: 1884-1889

Notas: Hemos hallado cinco tomos salteados entre esos años. Es extraño que Joaquín Sama nos hable de 18 artículos publicados por Machado en la Biblioteca Andaluza cuando los tomos consultados por nosotros suelen contener casi con exclusividad novelas u obras largas completas de un sólo autor

BIBLIOTECA DE LAS TRADICIONES POPULARES ESPAÑOLAS

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla

Años consultados: 1883-1886

Notas: Han sido consultados 11 volúmenes entre esos años (que son todos los que cubrió la publicación)

Artículos: 97, 98, 121(a), 121(b), 122, 123, 124, 125, 126, 127 y 150

BOLETIN DE LA INSTITUCION LIBRE DE ENSEÑANZA

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla (Fondo Guichot), Hemeroteca Municipal de Madrid y Biblioteca Nacional

Años consultados: 1882-1889

Artículos: 60, 94, 95, 96, 116, 117, 118, 119, 120, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164 y 165

BOLETIN FOLKLORICO GADITANO

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla

Años consultados: 1885 (incompleto)

Notas: Han sido hallados solamente los números del 1 al 5 del año I (1885)

Artículos: 148 y 149

BOLETIN FOLKLORICO ESPAÑOL

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla, Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de Sevilla

Años consultados: 1885 (incompleto)

Notas: Hallados solamente los números del 1 al 8 del Año I (1885), 8 números quincenales, del 15 de enero al 30 de abril

Artículos: 146 y 147

LA CARICATURA (Madrid)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Madrid

Años consultados: 1893-1894

Notas: Esos son los únicos años hallados

Artículos: 172, 173, 174 y 175

EL DIA (Madrid)

Centro/s: Ateneo de Madrid, Biblioteca Nacional, Hemerotecas de Sevilla y Madrid

Años consultados: 1880 (28 de junio, 30 de junio y 1 de julio); 1883, 1884, 1885 (segundo semestre) y 1886

Notas: En *El Folk-Lore Bético Extremeño* hallamos la referencia a un artículo de Machado sobre

bibliografía folklórica en torno a noviembre de 1883. Nos hemos encontrado con comentarios bibliográficos en los días 9, 16, 23 y 30 de diciembre de 1883, pero no los hemos recogido, ya que están sin firmar y no son de tema exactamente folklórico

LA ENCICLOPEDIA

Centro/s: Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de Sevilla, Hemerotecas Municipales de Sevilla y Madrid

Años consultados: 1877 (a partir del 5 de septiembre), 1878, 1879, 1880, 1881 y 1882

Artículos: 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55 y 56

LA EPOCA (Madrid)

Centro/s: Biblioteca Nacional, Hemerotecas de Sevilla y Madrid

Años consultados: 1872 y 1873 (días sueltos), 1883, 1884, 1885, 1886 y 1887

Artículos: 56, 99, 100 y 128

EL FOLK-LORE ANDALUZ (Sevilla)

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla

Años consultados: 1882 (1 de marzo)- 1883 (28 de febrero)

Artículos: 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84(a), 84(b), 85 y 86

EL FOLK-LORE FREXNENSE/BETICO-EXTREMEÑO (Fregenal, Badajoz)

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla y Hemeroteca Municipal de Madrid

Años consultados: 1883-1884

Notas: No se han hallado más años

Artículos: 62, 104, 105, 106 y 107

EL GLOBO (Madrid)

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla y Hemerotecas de Sevilla y Madrid

Años consultados: 1883, 1884, 1885, 1886, y 1888 (29 de octubre)- 1890 (30 de junio) (salvo enero de 1890)

Notas: Las referencias de que disponemos apuntan exclusivamente al año 883. Hemos preferido cubrir algunos más por ambos márgenes

Artículos: 101, 102 y 103

LA ILUSTRACION ESPAÑOLA Y AMERICANA (Madrid)

Centro/s: Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de Sevilla

Años consultados: 1880-1890

Notas: En este centro se encuentran los números desde 1870 en adelante

Artículos: 130

LA ILUSTRACION GALLEGA Y ASTURIANA (La Coruña)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Madrid

Años consultados: 1880, 1881 y 1882

Notas: Es todo lo que hemos encontrado
Artículos: 57

LA ILUSTRACION DE MADRID (Madrid)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Madrid
Años consultados: 1871 (1 de enero)- 1872 (30 de mayo)
Notas: Es todo lo que hemos encontrado

LA ILUSTRACION UNIVERSAL (Madrid)

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla y Hemeroteca Municipal de Madrid
Años consultados: 1874 (enero y febrero), 1883 (4 de noviembre)-1884 (4 de mayo), 1879, 1889
(Fondo Guichot)
Notas: No han podido ser localizados más años en esta publicación
Artículos: 168 (131 y 132)

EL IMPARCIAL (Madrid)

Centro/s: Biblioteca General de la Universidad de Sevilla y Hemeroteca Municipal de Madrid
Años consultados: 1883-1886
Notas: Hemos seleccionado esos cuatro años porque todas las referencias con las que contamos los citan. Los artículos suelen aparecer en la hoja suplementaria quincenal llamada «Los Lunes del Imparcial»
Artículos: 133, 134, 135, 136 y 151

LA JUSTICIA (Madrid)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Madrid
Años consultados: 1888 (2º semestre)- 1891
Notas: Según información de Sendras y Burín, Machado publicó más de 600 artículos jurídicos en este periódico entre primeros de enero de 1888 y mayo de 1891. Todos esos años han sido exhaustivamente revisados. Ignoramos por qué sólo hemos hallado 18 artículos de tema diverso, aunque en cualquier caso el número de artículos apuntado por Sendras y Burín parece excesivo. Según Pineda (1991:316), Joaquín Sama sostuvo que los artículos de Demófilo en esta publicación fueron sólo 40. Ignoramos quién estaba equivocado
Artículos: 166(b), 167, 169, 170

EL LIBERAL (Madrid)

Centro/s: Hemerotecas de Sevilla y Madrid
Años consultados: 1883-1886
Notas: No hemos hallado nada, pese a que según las referencias Machado publicó entre esos años

LA LIBERTAD (Sevilla)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Sevilla
Años consultados: 1883-1885
Notas: A pesar de no contar con referencia previa alguna, la línea del periódico nos hizo intuir la posible presencia de artículos de Demófilo. Hemos hallado, efectivamente, «El médico bonito» y «El ahorcado a lo divino» por entregas

EL PORVENIR (Sevilla)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Sevilla

Años consultados: 1877-1887

Notas: Han sido localizados una gran cantidad de artículos, sobre todo entre los años 1879-1881 y 1883-1886. No han podido ser fotocopiados, por lo que sólo contamos con la reseña

EL POSIBILISTA (Sevilla)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Sevilla

Años consultados: 1883-1884 y 1889

Notas: Tan sólo en 1884 hallamos 7 artículos reproducidos a partir de los publicados en *La Epoca*, y que coinciden con los publicados por *El Progreso* de Sevilla en las mismas fechas

EL PROGRESO (Sevilla)

Centro/s: Hemeroteca de Sevilla

Años consultados: 1883-1887

Notas: Sirvan los comentarios apuntados para *El Posibilista*

EL PROGRESO (Madrid)

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Madrid

Años consultados: 1883-1886

Notas: Hemos seleccionado los años en virtud de las referencias de que disponíamos

Artículos: 109, 110, 137, 138(a) y 138(b)

REVISTA DE ESPAÑA (Madrid)

Centro/s: Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de Sevilla y Hemeroteca Municipal de Madrid

Años consultados: 1883- abril de 1894

Artículos: 155(b), 156 y 171

REVISTA MENSUAL DE FILOSOFIA, LITERATURA Y CIENCIAS DE SEVILLA

Centro/s: Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de Sevilla y Biblioteca Nacional

Años consultados: 1869-1874

Notas: Ha sido revisada completamente

Artículos: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 9

REVISTA ILUSTRADA DE MADRID

Centro/s: Hemeroteca Municipal de Madrid

Años consultados: 1881 (incompleto)

Artículos: 58, 59 y 60

MITOS DE ORIGEN, JUSTIFICACIONES ACADEMICAS Y DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGIA ANDALUZA

Eliás ZAMORA ACOSTA
Departamento de Antropología Social
Universidad de Sevilla

Busca a tu complementario,
que marcha siempre contigo,
y suele ser tu contrario.

Antonio Machado

I

Los años que vivimos tienen, qué duda cabe, muchas ventajas pero también algunos inconvenientes. Para los que dedicamos nuestros esfuerzos al conocimiento de lo humano, uno de esos inconvenientes es que tratamos con cuestiones que ya han sido pensadas y ensayadas por muchos otros antes que por nosotros mismos: no otro sentido tiene que mortifiquemos a nuestros estudiantes con el estudio de la historia de la ciencia y el pensamiento en aquel campo o disciplina en el que pasan su noviciado. El conocimiento de lo que pensaron, dijeron e hicieron los que nos antecedieron, puede evitar más de un esfuerzo inútil y sin duda ayuda a superar la tentación, tan común, de empeñarse en descubrir la ruta de poniente hacia Cipango, cuando es de todos sabido, especialmente después de los fastos del pasado 1992, que entre Europa y el Japón se extiende el continente americano «descubierto» hace ya más de quinientos años.

De modo que conviene construir historias de las disciplinas; es un buen ejercicio. Tanto por el motivo antes citado como por otros muchos en los que no es oportuno detenerse ahora, y que han sido suficientemente tratados por algunos notables científicos sociales (Alexander, 1991). El insigne Miguel de Cervantes, hombre de sobrado fundamento, consideraba que la historia es la fuente de la verdad, y así nos lo dejó escrito en su *Quijote*: «...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir» (Primera Parte, Cap. IX).

Pero también conviene ser extremadamente cuidadosos, tanto a la hora de escribir las historias como, y sobre todo, en el momento de leerlas. Fue otro insigne escritor, Jorge Luis Borges, profundo admirador del anterior, quien nos ha advertido sobre los peligros que encierra lo que considera un cervantino «elogio retórico de la historia». Cuando Borges relata las venturas y desventuras de Pierre Menard, ficticio escritor francés que emprendió la sin par tarea de escribir un *Don Quijote* que coincidiera exactamente con el de Cervantes, aunque sin copiar una sola palabra de aquél, es extremadamente explícito sobre esta cuestión: «La verdad histórica [...] no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió» (Borges, 1985: 57). Y realmente así parece ser. La historia es un relato ideológicamente orientado, una interpretación de lo ocurrido tanto desde las categorías culturales y teóricas, como desde los intereses de su autor (Zamora, s.f.).

Quiere este prolegómeno algo extenso, aunque quizás no totalmente inútil, servir de introducción a la cuestión central de las páginas que siguen. A saber, el carácter de las últimamente abundantes *historias* de la reciente antropología española y, de modo más específico, de la aproximación a la historia de la antropología andaluza publicada en estas mismas páginas por Encarnación Aguilar Criado (Aguilar, 1993). Dada la naturaleza cultural —¿emic?— del relato histórico, parece un ejercicio conveniente desvelar, o quizás *deconstruir* como querrían los posmodernos, el contenido y las motivaciones no siempre explícitas de las referidas historias. Fundamentalmente porque el potencial lector tiene todo el derecho a conocer las categorías desde las que se han interpretado los hechos relatados; pero también porque a veces los autores, consciente o inconscientemente, olvidan o desconocen algunas cuestiones que convendría también poner de manifiesto en orden a una mejor comprensión del proceso de que tratan sus relatos.

II

En efecto, durante los últimos años hemos podido ver cómo en las revistas del género o en publicaciones especializadas, ha ido apareciendo un considerable número de trabajos dedicados a la historia del desarrollo de la antropología en España y en cada una de las comunidades autónomas, históricas o no, que integran lo que algunos de los autores denominan perifrásticamente *estado español* (cf. Prat, 1991a y 1991b). Tal auge ha tenido este campo entre nuestros colegas, que podría hablarse con propiedad de que ha surgido un nuevo *género* o especialidad entre los jóvenes antropólogos españoles.

Cabría preguntarse en este punto acerca de las causas de un tal fenómeno; de su repentina expansión en nuestro entorno académico, y de los motivos o

condiciones que lo han generado. Obviamente, cada uno de los antropólogos empeñados en esta tarea (porque se trata de una historia hecha desde dentro) tendrá sus razones para emprenderla, sus objetivos; aunque no todos los hagan explícitos. En lo que refiere al momento de la aparición del nuevo *género*, acertó Alberto Cardín cuando destacaba como significativo el hecho de que la repentina pasión de los antropólogos españoles por conocer —¿darse?— su historia, coincidiera con la circunstancia de que la antropología cultural hubiera logrado asentarse sólidamente en la universidad (Cardín, 1991: 224).

De algún modo parece como si los antropólogos españoles presentaran en los últimos tiempos el síndrome tan hispánico que conduce a quien ha alcanzado una posición social preeminente, a mostrar la calidad de sus ancestros. Como hicieron hace siglos los conquistadores españoles, a los que la antropóloga Pilar Sanchiz Ochoa dedicó una deliciosa monografía (Sanchiz, 1976), cuando en sus «probanzas de méritos y servicios» insistían en la naturaleza hidalga de sus antepasados. Los antropólogos españoles quieren mostrar que ni han surgido por generación espontánea, ni son fruto de una imitación de modas extranjeras, sino que son continuadores de una tradición rota y en parte restaurada, en parte instaurada hace no demasiados años: sus ancestros eran españoles, o todavía mejor andaluces, catalanes, gallegos, vascos, etc., según sea la identificación y los intereses del historiador de la disciplina. Quizás a esto responda el hecho de que la mayor parte de las historias de las antropologías españolas tratan de personas, como mucho de «escuelas», y no de sucesión o confrontación de teorías o paradigmas.

En este sentido las historias de la antropología española tornan en algo similar a los *mitos de origen*, con los que los antropólogos están sobradamente familiarizados. La presencia en aquéllos de lejanos dioses creadores y de héroes civilizadores próximos y humanizados —¿es preciso recordar lo que significaron Quetzalcoatl y Gilgamesh para mesoamericanos y mesopotámicos?—, resulta extrañamente coincidente con los no tan lejanos «folkloristas» y los más próximos «antropólogos», tan cercanos que aún comparten con nosotros aulas, simposios y páginas de las revistas especializadas, que son honrados por los historiadores de la disciplina con el título de padres fundadores de la moderna antropología cultural española. Los especialistas en el análisis formal de los relatos podrían hacer interesantes descubrimientos si pusieran sus perspicaces ojos sobre estas historias de la reciente antropología española.

Y las coincidencias pueden no quedar sólo en los aspectos formales. Del mismo modo que los citados mitos de origen distinguen a los *verdaderos hombres* de todas las demás criaturas, a *nosotros* frente a *ellos*, a los elegidos por los dioses de los que no lo son, y de esa manera refuerzan la identidad y la cohesión del grupo, las historias de la antropología española se esfuerzan en señalar cuáles

son las auténticas antropologías y distinguirlas de las apócrifas: se trata de separar aquellas antropologías que provienen directamente del o los «héroes civilizadores», de las que, llamándose con tal nombre, proceden de ramas espúreas o no profesan según las normas dictadas en el acto fundacional o creativo. En muchas ocasiones se trata de apologías un tanto maniqueas, aunque bastante agradecidas y a veces algo miopes.

Que según nuestros historiadores, la antropología española tenga su origen lejano en los folkloristas del XIX y el próximo en profesores que en algunos casos rondan los setenta años y en otros no superan la cincuentena, resulta demasiado significativo. ¿Es que fray Bernardino de Sahagún o el Padre Acosta no tienen nada que ver con el pensamiento español sobre el *otro*? ¿Quizás no hay entre 1900 y 1960 ningún intelectual español que haya aportado algo al desarrollo de la antropología actual en España? Desde luego antropólogos españoles de reconocido prestigio, como Angel Palerm (1982: 9-23), no están de acuerdo con una afirmación como ésta. Parece como si algunos de nuestros antropólogos historiadores, siempre pertenecientes a la segunda o tercera generación de su genealogía académica, quisieran mostrar su admiración por sus maestros elevándolos a la categoría semidivina de héroes civilizadores, productores de cultura y sembradores de la sabiduría.

Parecería que es esta última una actitud propia de los antropólogos; como una señal de identidad de la disciplina. Robert H. Lowie publicó su pionera *Historia de la Etnología* en 1937, cuando el longevo Boas contaba setenta y nueve años de edad. Sin duda se trataba de un libro homenaje al fundador de la antropología académica norteamericana, pero era sobre todo un furibundo ataque a evolucionistas y deterministas económicos, y una apasionada defensa del historicismo culturalista desarrollado por su maestro. En las historias de las antropologías españolas este segundo aspecto difícilmente aparece. Se hace más bien apología de esta o aquella temática de estudio, la que el autor reputa realmente propia de la antropología, y que ha sido iniciada por uno de los considerados fundadores; se periodiza la historia de la disciplina en función de la posición preeminente de una u otra cohorte o «escuela», cuando no de personas, en las instituciones académicas. De lo contrario, ¿qué significa afirmar, como hace Joan Prat (1991b), que el corto espacio de los cuatro años que corren entre la celebración de dos reuniones de los pocos profesionales que entonces podían vivir en España de la actividad antropológica (1973-1977), es un período significativo en el desarrollo teórico y metodológico de la antropología española?

Poco análisis de confrontación paradigmática hay en estas historias. Aunque quizás habría que preguntarse si es que en nuestra antropología se produjo alguna vez una confrontación teórica de este tipo. Sí se encuentra en ellas un

gran interés por separar la *auténtica* antropología actual de otros estudios pasados o no tanto, que algunos autores sí juzgan antecedentes de la antropología actual, pero que los más citados historiadores estiman impropios. Por supuesto, los *verdaderos* ancestros decimonónicos de la antropología son «progresistas» y «científicos». Los espúreos son intelectuales «románticos» y «conservadores»; a veces se les considera incluso «humanistas» (!!). Aunque ciertamente estos últimos manifiestan un cierto nacionalismo —¿o quizás habría que decir regionalismo?—, éste tiene un carácter romántico, particularizador.

De ese modo, sus estudios del folklore son estimados como obras de tono menor, no auténticamente antropológicas (Prat, 1991 a). Claro que sería conveniente analizar con algo más de cuidado un tema como éste: podría descubrirse, por ejemplo, que entre esos representantes de la llamada «tradicón folklórica» aparecen claros indicios de una defensa a ultranza del positivismo extremo y del historicismo culturalista. En el fondo podemos estar ante estudiosos muy próximos a los planteamientos particularizadores y antiilustrados, tan propios del pensamiento social que en antropología se reflejó en los difusionistas de los *kulturkreis* de raíces alemanas, y en los historicistas norteamericanos de inspiración neokantiana. Todos ellos aparecen citados en los manuales de historia general de la antropología al uso, y sus ideas han influido considerablemente en el pensamiento antropológico posterior. En última instancia, Claude Lévi-Strauss había sido tajante al referirse al asunto: «lo cierto es que los estudios folklóricos pertenecen, o bien por su objeto o bien por su método (y sin duda por ambas cosas a la vez), a la antropología» (1968: 323).

Más aún. ¿Hay muchas diferencias entre ciertos enfoques del análisis de las identidades y la etnicidad —la búsqueda de la *weltanschauung* según Isidoro Moreno (1971: 116)—, tan en boga entre los antropólogos españoles, y la investigación de ese *volkgeist* rastreado por los llamados folkloristas? Entre los últimos puede haber afares antievolucionistas y entre los primeros otras motivaciones, pero a veces parece que ambas corrientes coincidan en esos planteamientos antiuniversalistas —¿conservadores?— tan brillantemente desentrañados por Alain Finkielkraut (1987). Pilar Sanchiz Ochoa ha mostrado recientemente (1993) la estrecha relación que existe entre el pensamiento de algunos antropólogos españoles, la defensa de los nacionalismos desde perspectivas más bien idealistas (¿románticas?), y el rechazo de los principios evolucionistas.

III

Pasemos ahora a la segunda parte del discurso. Hace unos meses, y en las páginas de esta misma publicación, ha visto la luz una de las *historias*

de la antropología local a la que me refería arriba: una aproximación de Encarnación Aguilar Criado a la historia de la antropología andaluza, o un siglo de «continuidades y discontinuidades» (Aguilar, 1993). El ensayo puede servir de muestra para entender algunas de las afirmaciones anteriores sobre el carácter y los objetivos de las abundantes historias de la antropología en España: se trata del *mito de origen* de la antropología andaluza que la autora quiere construir, con héroes civilizadores y expulsiones del edén incluidos. Pero creo que también permite ir un poco más allá: el texto de Encarnación Aguilar nos deja ver además algunas de las concepciones que de la antropología cultural, o social, tiene ella misma y parece que los demás miembros del *grupo* al que dice pertenecer, y quizás vislumbrar la causa de alguno de los problemas que la antropología tiene en nuestro entorno más próximo.

El texto tiene dos aspectos que pueden ser analizados. Uno trata de los hechos, los investigadores, sus obras, los proyectos y las tendencias. En este sentido Encarnación Aguilar hace afirmaciones no del todo exactas, en parte debido a evidentes desconocimientos o falta de información suficiente, en parte como consecuencia de la necesidad de informar e ilustrar «científicamente» su historia, de modo que los acontecimientos relatados sean congruentes con el mensaje que quiere transmitir al lector. Finalmente, porque los hechos y los personajes que se historian son tan próximos, que se carece de la perspectiva suficiente para medir su verdadera trascendencia.

Los particulares *héroes civilizadores* aparecen como constructores de grandes obras y proyectos, origen y causa de todo lo que sucedió después. Otros personajes asoman en esta historia de soslayo —como para que nadie diga que no son citados—, y nunca salen muy bien parados. Aunque ésta también parece ser una característica de las historias recientes de nuestra antropología: cuando en su revisión de la más actual antropología española Joan Prat comenta los orígenes de los estudios antropológicos en Andalucía, afirma que a través del sevillano Seminario de Antropología Americana «se encauzaron, por una parte, algunas investigaciones etnohistóricas sobre el continente americano y, por otra, se elaboró un proyecto *ambicioso* de investigación que tenía por objeto el estudio de la cultura del propio ámbito geográfico andaluz» (Prat, 1991b: 117). El lenguaje no es inocente: al menos por el número de publicaciones, es evidente que el citado Seminario produjo más resultados en la línea etnohistórica que en el desarrollo del *ambicioso* proyecto de antropología *at home*.

Como también está claro que en la actualidad se hacen en Andalucía más estudios que aquellos que nuestra autora cita, o que algunas de sus interpretaciones de ciertos hechos o estudios son, al menos, sesgadas. Está bien que Encarnación Aguilar vea en la obra de su maestro valores importantes, que sin duda los tiene, pero eso no significa que la monografía de Isidoro Moreno

sobre Carrión (Moreno Navarro, 1972) sea el origen de toda la antropología posterior. Por ejemplo, la antropología de la religión en Andalucía quizás tenga sus inicios en los trabajos de algunos investigadores granadinos y en las investigaciones de Salvador Rodríguez Becerra, y no en la citada monografía.

Asimismo parece fruto de cierto desconocimiento decir que los trabajos que dirige Pilar Sanchiz Ochoa en tierras de Guatemala, tratan sobre aculturación y contactos culturales (pág. 103). Afirmar sobre estos mismos estudios que se hacen desde planteamientos *culturalistas* parece al menos osado cuando no se conoce su contenido, a más de algo tendencioso si se tiene en cuenta que posteriormente se califica este enfoque teórico de «reduccionismo conceptual» (pág. 110). Está bien que Encarnación Aguilar describa minuciosamente los trabajos de uno de los *grupos* —¡esta obsesión por los grupos, los patronazgos y las clientelas...!— llegando a citar como líneas de investigación tesis doctorales aún en curso; pero no se puede silenciar, por ejemplo, que Pilar Sanchiz Ochoa y un grupo de investigadoras cercanas al Departamento sevillano, han publicado recientemente el primer libro de estudios antropológicos sobre la mujer andaluza (Sanchiz, 1992), un tema que al parecer interesa particularmente a nuestra historiadora. O las aportaciones y líneas de trabajo desarrolladas por otros investigadores andaluces que no es este el momento de pormenorizar.

En definitiva, que la historia es un relato ideológicamente orientado, una interpretación de lo que ha sucedido según los intereses de quien escribe ese relato. Como los mitos de origen, tan conocidos por los antropólogos, se crean y difunden a mayor gloria de dioses creadores y héroes civilizadores, distinguen a unos pueblos de otros y sirven como una memoria interna del sistema en orden a garantizar su propia continuidad.

IV

Pero de cualquier modo, no me parece éste el asunto más importante, sino otros que tratan de la propia concepción que de la antropología tiene la autora —y posiblemente no sólo ella—, y de las consecuencias que de esta posición se derivan. Decía Josep R. Llobera que el castellano es una lengua antropológicamente marginal: «el castellano, seamos realistas, es una lengua que sólo ha producido, con contadas gloriosas excepciones, una antropología efímera y de consumo local» (Llobera, 1990: 11-12). El texto de Encarnación Aguilar Criado, que por su optimismo refleja el evidente desacuerdo de la autora con el juicio de Llobera, puede darnos algunas pistas para encontrar las causas de esa pobre situación de nuestra antropología. En mi opinión, las ideas expresadas en el texto citado merecen algún comentario y cierta discusión, sobre todo para que los lectores puedan crearse una opinión sobre lo que en esas páginas se informa y afirma.

Quiere Encarnación Aguilar que la antropología andaluza no tenga más de treinta años de historia: los modernos antropólogos andaluces no tienen en común con los folkloristas del XIX, y especialmente con Machado y Álvarez, más que el interés por «los mismos materiales culturales de la realidad social andaluza», lo que en mi opinión y en la de otros colegas (véase, p.e., Rodríguez Becerra, 1986), por no volver sobre las ya citadas y bien autorizadas de Lévi-Strauss y Angel Palerm, no es poco. De cualquier modo, como decía páginas atrás, cada uno designa a sus propios héroes civilizadores y los de nuestra historiadora parecen estar mucho más próximos. Por otro lado, la cuestión central no es la de si *Demófilo* y sus colegas eran o no antropólogos, sino el argumento que se utiliza para excluirles, junto con otros investigadores no tan antiguos, del paraíso antropológico.

Afirma Encarnación Aguilar que es el grado de «institucionalización, profesionalidad y cientificidad» lo que permite concluir que la antropología andaluza es una creación reciente. No quiero polemizar sobre los dos primeros requisitos, aunque decir que una disciplina existe cuando hay departamentos universitarios o licenciaturas que llevan su nombre (institucionalización), y funcionarios docentes, o de cualquier otro tipo, que cobran por hablar o escribir sobre determinados temas (profesionalización) es cuando menos discutible. El debate debe centrarse, a mi entender, en una palabra casi mágica, «cientificidad», que la autora utiliza reiteradamente en su exposición y que sirve, junto con algunas otras que veremos, para incluir a unos en el señalado edén antropológico y excluir a otros.

En este tema el razonamiento es sorprendente. Resulta que según Encarnación Aguilar un campo científico se define «sobre todo, en la especificidad de sus métodos y técnicas de investigación» (pág. 92). Con unas pocas palabras se acaba de dar un cambio copernicano al conocimiento científico; se construye una epistemología completamente nueva: según esto, la biología es la ciencia que se hace *sobre todo* en los laboratorios mirando a través de microscopios; la química el conocimiento que se alcanza *sobre todo* con matraces y probetas, y la física la ciencia que se construye *sobre todo* con telescopios astronómicos o con aceleradores de partículas. Por supuesto, y en buena lógica, para la autora —no se si según sus criterios podré llamarle *colega*— la antropología es la ciencia que se hace con el trabajo de campo, y antropólogos aquellos estudiosos del hombre que obtienen así sus datos.

Entramos con esta afirmación en una de las polémicas más permanentes, y quizás más inútiles y estériles, de toda la historia de la antropología. También probablemente en uno de los planteamientos que más responsabilidad tiene sobre la pobreza que Llobera asigna a la antropología hispánica. Claro que quizás fueron barros ya antiguos los que trajeron estos lodos. En su deseo de

singularización, los jóvenes españoles que en los primeros setenta ejercían de aprendices de antropólogos, emprendieron la hercúlea tarea de definir su profesión y su disciplina. Era un *duro* trabajo en el que se trataba de separar el grano de la paja: esto es antropología; aquello es historia o geografía...; estos son antropólogos; aquellos son eruditos, humanistas, historiadores sociales...

Es esta fe del converso la que llevó a Isidoro Moreno a afirmar, frente a la opinión de G. Foster, que la obra de Julio Caro Baroja, excepto la que es resultado de su estancia en Bujalance y poco más, «no entra dentro de la esfera de las ciencias sociales» (Moreno Navarro, 1971: 130). Todo porque el mismo Caro hizo una inteligente confesión de humildad científica («soy —simplemente— un aficionado a la Historia y a las Humanidades»), y porque mucha parte de su obra no se basaba en la panacea científica del trabajo de campo. Del mismo modo que Antonio Machado y Alvarez sí era «científico» porque pedía que se hicieran recopilaciones de datos antes de construir teorías: «primero son los datos... después las leyes, las generalizaciones y las teorías» (Sandras y Burín, citado en Moreno Navarro, 1971: 113). Un manifiesto de empirismo positivista que veremos poco después reflejado en los textos de Franz Boas, y que constituyó uno de los principios del culturalismo historicista, tachado finalmente de acientífico por algunos de los antropólogos españoles, y calificado por Encarnación Aguilar, como vimos, de reduccionismo conceptual.

De modo que sólo son antropólogos aquellos investigadores que tienen en el trabajo de campo su fuente de información. Esa era al parecer la polémica fundamental en la *Primera Reunión de Antropólogos Españoles* (Sevilla, 1973), en la que según Aguilar Criado la antropología española no estaba bien definida por las «evidentes intromisiones de arqueólogos, antropólogos físicos e historiadores» (pág. 100). Esta *insostenible* situación fue, al decir de la historiadora de la antropología andaluza, definitiva y felizmente superada tras la celebración, en Barcelona en 1978, del *I Congreso de Antropología*. Allí la «antropología» triunfa; se deslinda de otras «disciplinas», «apostando definitivamente por el trabajo de campo» (pág. 100).

Se trata del mismo tipo de argumentación que había utilizado antes Joan Prat (1991b), aunque éste lo plantea de un modo más académico: para este último el problema se centraba en un enfrentamiento entre la concepción culturalista y la concepción funcionalista de la antropología; los seguidores de las corrientes norteamericanas contra los britanófilos; conservadores contra progresistas; *antropología cultural* contra *antropología social*. Una discusión ésta última a la que, como a tantas otras cuestiones, los antropólogos españoles llegaban tarde: en 1954, Claude Lévi-Strauss, uno de los maestros de la disciplina, había demostrado que se trataba de una polémica baladí, una mera cuestión de enfoque cuando no de gusto, «no se debe ir más lejos» (Lévi-Strauss, 1968:

323). Y es que parece que debajo de aquellos planteamientos no había otra cosa que ciertas luchas por el control de la disciplina y sus clientelas académicas (Prat, 1991b: 122-125).

Los antropólogos españoles quedaron desde luego deslumbrados, y hasta ciegos, por los planteamientos más radicales de los funcionalistas británicos. De aquéllos tomaron la idea de que la antropología y el trabajo de campo eran la misma cosa. Y mientras que en otras academias se ha abandonado ya hace tiempo semejante presupuesto, para muchos de nuestros antropólogos el trabajo de campo parece seguir teniendo el mismo carácter mágico que lo convirtió en el único centro de la disciplina —como un *deus ex machina*—, al mismo tiempo que en causa de muchos de sus males y un verdadero obstáculo para el progreso científico (Llobera, 1991: 32 y ss.).

Ciencia, científico, científicidad, son tres palabras que se repiten incesantemente en el texto de Encarnación Aguilar Criado para argumentar sus afirmaciones sobre qué es antropología y quiénes antropólogos. Pero todo parece indicar que tiene una concepción de la naturaleza de la ciencia y del conocimiento científico bastante diferente de la que tienen los epistemólogos y los mismos antropólogos, sea cual fuere su posición teórica o paradigmática. El problema fundamental en la definición de un campo científico no es el de las técnicas que debe utilizar, sino el de delimitar con exactitud con qué tipo de fenómenos se relaciona, cuál es el universo que pretende conocer, y cuáles sus objetivos (Bunge, 1985: 24-25). El problema fundamental de las ciencias es el de definir qué es lo que pretenden conocer, el *locus problem* (Kaplan, 1964: 78-80). Incluso Malinowski, el gran defensor del trabajo de campo, tenía claro que «el problema central de toda Ciencia es el de establecer la identidad de sus fenómenos» (1970: 77).

Así que para que la antropología española pudiera existir y alcanzara la categoría de ciencia social, se precisaban de otros requisitos totalmente diferentes al hecho meramente formal de que los aspirantes a llamarse antropólogos pasaran o no el *rito iniciático* del trabajo de campo. Era necesario definir con claridad su campo de estudio o, como parecía más lógico, adoptar el que ya estaba definido por los que habían construido la antropología como disciplina diferenciada desde el siglo XIX. Aunque ésta fuera una condición necesaria pero no suficiente. Como afirmó Daryll Forde (1959: 61), las ciencias son «un tipo de investigación orientado hacia el descubrimiento de procesos de aplicación universal respecto a un campo pertinente de fenómenos»; unos fenómenos que en las ciencias fácticas o de la realidad deben ser «entes reales (o presuntamente tales), actuales o posibles, pasados, presentes o futuros» (Bunge, 1985: 28).

Definir el universo de estudio, la *cultura* en nuestro caso, y orientar la

investigación a la búsqueda de procesos de aplicación universal —las famosas y muy controvertidas leyes o regularidades— de los fenómenos estudiados. De eso se trata. Ni los epistemólogos, ni los autores *clásicos* o modernos hablan de otros requisitos en la definición de la antropología. Lo que sí resulta necesario es que los antropólogos cuenten con hipótesis y teorías con las que acercarse al estudio de los fenómenos —antes y no después de estudiarlos—, así como con métodos rigurosos (Forde, 1959: 63). Pero ni las teorías y los métodos —¿el método?— son únicos, ni un requisito básico en la definición de los campos científicos, sino que unos y otras deben ajustarse a la resolución de los problemas que se planteen en cada momento (Kaplan, 1984: 26). Hace ya casi un siglo que Émile Durkheim había escrito esto mismo en *Las reglas del método sociológico*, un libro que ha sido como un catecismo para los científicos sociales: «jamás puede estructurarse un método que no sea provisional, ya que los métodos cambian con los avances de las ciencias» (Durkheim, 1971: 11).

Nadie habla de las técnicas de investigación, de las formas de obtener los datos, y el trabajo de campo no es más que un modo de recoger información que los antropólogos han desarrollado de un modo muy particular, pero nada más. La antropología no es, en consecuencia, la ciencia que se construye con el trabajo de campo, sino un campo científico que estudia la *cultura* en su doble dimensión diacrónica y sincrónica o evolutiva, que tiene como campo real de investigación todas las culturas presentes y pasadas, simples o complejas; observándolas y analizándolas tanto en momentos específicos de su existencia como en su desarrollo temporal; y de este modo intenta conocer y explicar el funcionamiento de la cultura y su evolución a lo largo del tiempo, así como explicar las causas de las semejanzas y diferencias entre las culturas, y las cuestiones relativas a su continuidad y cambio a lo largo del tiempo. La recurrencia a los *clásicos* para justificar una definición de la antropología cultural o social como ésta, llevaría más espacio del disponible aquí; pero los argumentos son bien conocidos entre los que nos dedicamos a la investigación en la *ciencia de la cultura*.

¿Dónde estaban, pues, las intromisiones? ¿Cómo puede ser una técnica de investigación el argumento para incluir o expulsar a nadie del paraíso antropológico? Por el contrario, ¿no será esta nefasta idea la causante de muchos de los males de la ciencia antropológica en España? De nuevo debo remitir al lector al ya citado texto de Josep R. Llobera (1990: 14 y 30-32). Parece como si Encarnación Aguilar no conociera ni los planteamientos de quien ella misma considera como uno de los *héroes fundadores* de la antropología andaluza. En 1978 Isidoro Moreno había cambiado sus ideas iniciales, y ya reconocía la importancia que el conocimiento de las sociedades históricas, aquellas que no se pueden observar mediante el trabajo de campo, tiene para la construcción

del pensamiento antropológico: «No existe principio teórico, axioma de cierre alguno de la ciencia antropológica, la cual, para llegar a ser una verdadera ciencia del hombre, no puede dejar fuera de su ámbito a ningún tipo de cultura, actual o desaparecida» (Moreno Navarro, 1978: 160).

Como ya había afirmado Alfred Kroeber en 1935, desde una posición teórica muy distinta: «Si el objetivo de la antropología es averiguar los procesos de cambio o la dinámica de las sociedades o culturas humanas, ¿por qué este temeroso aferrarse a los primitivos a los que podemos observar sólo un instante, mientras que los ricos datos sobre cambios ocurridos a lo largo de centurias se encuentran a nuestra disposición tanto en nuestra cultura como en otras civilizaciones con escritura?» (Kroeber, 1952: 65). Más recientemente, Eric Wolf (1982: 13-19) expresaba la necesidad de conocer el pasado de las culturas para entender mejor el presente y poder confirmar las teorías manejadas, a veces con poco rigor, por los antropólogos. Porque, en última instancia, la antropología desde sus inicios en el siglo XIX, y como ya se vislumbraba en la Ilustración, no es otra cosa que *la* ciencia de la historia: «la ciencia social, y la antropología en especial, debe comenzar por ser historia, historia interpretativa, sofisticada» (Diamond, 1964: 42). Ésta es la vocación de la antropología y ése el objetivo de los antropólogos. Dejemos hablar de nuevo a Llobera (1990: 14): «ser antropólogo es plantearse y tratar de resolver científicamente una serie de preguntas acuciantes sobre el hombre como ser humano; en su totalidad como pasado y presente, como aquí y allá, como ente biológico y ente sociocultural. La antropología es *de iure* la disciplina que tiene encomendada la urgente tarea de explicar al hombre en su integridad fenoménica».

V

Las modernas antropologías españolas, la andaluza entre ellas, parecen estar pasando por un período crítico, una crisis de crecimiento, como consecuencia de su fuerte y repentina institucionalización materializada en la creación de una licenciatura específica, la multiplicación de las plazas docentes universitarias y la proliferación de asociaciones de carácter *profesional*. Una de las respuestas a esta crisis parece ser la elaboración de historias que, de forma algo maniquea, den legitimidad a las distintas tendencias —más personalistas que paradigmáticas— existentes en los ámbitos académicos, a la vez que agradecen a los que son considerados *fundadores*, los esfuerzos realizados en pro de esa institucionalización.

Puede estar bien un tal ejercicio, aunque pienso que esta fase reciente de la antropología española es tan corta y tan próxima, que poco importante hay que historiar. Por el contrario, los antropólogos españoles deberíamos llevar a cabo un esfuerzo de reflexión sobre nuestra propia concepción de la disciplina,

sobre sus contenidos y objetivos, y sobre el tipo de ciencia que vamos a transmitir a los alumnos que se irán sentando en nuestras aulas. Pero debe ser una reflexión seria que permita corregir los errores conceptuales cometidos hasta ahora — también los académicos y otros—, y haga posible que en los próximos años, al menos la próxima generación de investigadores, la antropología española genere un tipo de conocimiento y unos resultados acordes con los esfuerzos humanos y económicos que se vienen realizando. Quizás una continuación de la reflexión a que ha dado lugar la iniciativa de la Asociación Madrileña de Antropología, que se ha visto reflejada en el interesante número tres de la revista *Antropología* (octubre, 1992). La antropología española debe también superar la fase de los *casos*, y tratar de aportar algo al campo de las teorías y las generalizaciones.

Para ello, como bien cree Encarnación Aguilar (pág. 111), debemos comenzar por asumir que nuestra disciplina es «un discurso sobre los *otros*», y si efectivamente no sólo debe tratar sobre los *otros cercanos*, también es cierto que los antropólogos deben esforzarse por conocer a esos *otros* tan cercanos que sólo les separa de ellos una delgada pared o unos metros de pasillo. Algunos errores podrían evitarse con este contraste de pareceres. Quizás más que nunca vienen a pelo los versos que presiden este texto, escritos por aquel otro Antonio Machado que llevaba la sangre de *Demófilo*.

Bibliografía

- Aguilar Criado, E.: «Del folklore a la antropología en Andalucía: 1881-1993. Balance de un siglo de continuidades y discontinuidades». *El Folklore Andaluz*. Fundación Machado. Sevilla, 1993. Núm. 10. págs. 91-118.
- Alexander, J.C.: «La centralidad de los clásicos». En *La teoría social hoy* (A. Giddens y J. Turner, eds.). Alianza Editorial. Madrid, 1990. págs. 22-80.
- Borges, J.L.: «Pierre Menard, autor del Quijote». En *Ficciones*. Planeta-Agostini. Barcelona, 1985 [primera edición de 1956]. págs. 47-59.
- Bunge, M.: *Seudociencia e ideología*. Alianza Editorial. Madrid, 1985.
- Cardin, A.: «Increíbles cegueras y descuidos». En *Los españoles vistos por los antropólogos* (M. Cátedra, edit.). Júcar. Madrid, 1991. págs. 223-230.
- Diamond, S.: «What history is?». En *Process and Pattern in Culture* (R.A. Manners, edit.). Aldine Publishing Company. Chicago, 1964. págs. 29-45.
- Durkheim, E.: *Las reglas del método sociológico*. Schapire Editor. Buenos Aires, 1971 [edición original, 1895].
- Finkelkraut, A.: *La derrota del pensamiento*. Anagrama. Barcelona, 1987.

- Forde, D.: «The anthropological approach in social science». En *Readings in Anthropology* (M. Fried, edit.). Thomas Y. Crowell Company. New York, 1959. págs. 59-78.
- Kaplan, A.: *The Conduct of Inquiry*. Chandler. San Francisco, 1964
- Kroeber, A.: *The Nature of Culture*. University of Chicago Press. Chicago, 1952.
- Lévi-Strauss, C.: «Lugar de la antropología entre las ciencias sociales y problemas planteados por su enseñanza». En *Antropología estructural*. EUDEBA. Barcelona, 1968. págs. 310-344.
- Llobera, J.R.: *La identidad de la antropología*. Anagrama. Barcelona, 1991.
- Malinowski, B.: *Una teoría científica de la cultura*. EDHASA. Barcelona, 1970.
- Moreno Navarro, I.: «La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». *Ethnica*. C.S.I.C. Barcelona, 1971. Vol. I, págs. 108-144.
- Moreno Navarro, I.: *Propiedad clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Siglo XXI. Madrid, 1972.
- Moreno Navarro, I.: *Cultura y modos de producción, Una visión de la antropología desde el materialismo histórico*. Editorial Nuestra Cultura. Madrid, 1978..
- Palerm, A.: *Historia de la etnología, 1: los precursores*. Editorial Alhambra Mexicana. México, 1982.
- Prat, J.: «Historia. Estudio introductorio». En *Antropología de los pueblos de España* (J. Prat, U. Martínez, J. Contreras, I. Moreno, edits.). Taurus. Madrid, 1991.a págs. 13-32.
- Prat, J.: «Teoría-Methodología. Estudio introductorio». En *Antropología de los pueblos de España* (J. Prat, U. Martínez, J. Contreras, I. Moreno, edits.). Taurus. Madrid, 1991.b. págs. 113-140.
- Rodríguez Becerra, S.: «Etnografía y folklore en Andalucía». En *La antropología cultural en España* (Angel Aguirre, edit.). Ed. PPU. Barcelona, 1986. pág. 267-320.
- Sanchiz Ochoa, P.: *Los hidalgos de Guatemala. Realidad y apariencia en un sistema de valores*. Universidad de Sevilla, Seminario de Antropología Americana. Sevilla, 1976.
- Sanchiz Ochoa, P. (edit.): *Mujer andaluza, ¿la caída de un mito?*. Muñoz y Montraveta Editores. Sevilla, 1992.
- Sanchiz Ochoa, P.: «Antonio Machado y Alvarez y la antropología en Andalucía». En *Aportacions a la història de l'antropologia catalana i hispànica* (L. Calvo i Calvo, edit.). Generalitat de Catalunya. Barcelona 1993.pág. 250-259.

Wolf, E.: *Europe and the People without History*. University of California Press. Berkeley, 1982.

Zamora, E.: «El discurso histórico sobre las sociedades coloniales centroamericanas: ensayo en torno a la historia, la colonización cultural y el desarrollo». *Mesoamérica*. CIRMA y Plumssock Mesoamerican Studies. South Woodstock, Vt., y Guatemala, s.f. [en prensa].

LA ANTROPOLOGIA SOCIAL EN ANDALUCIA ORIENTAL CONTEXTO Y PASEO INCIDENTAL (1)

José Antonio GONZALEZ ALCANTUD
Centro de Investigaciones Etnológicas
«Angel Ganivet». Universidad de Granada

El primer antropólogo andaluz (2) que tuvo la oportunidad de interrogarse sobre los orígenes de la disciplina en Andalucía contempló un horizonte, en el último tercio del siglo XIX, teñido de krausismo y regeneracionismo. Sus integrantes finiseculares -Machado y Álvarez, Guichot, Montoto, Rodríguez Marín...- preveían regeneraciones colectivas engendradas por las reformas sociales; su manera de pensar respondía por lo general al librepensamiento ateneísta. Mas las reformas sólo podían nutrirse del «pueblo» en el sentido más cercano al romanticismo y más atemporal del término. De ahí ese empeño por recolectar tradiciones populares, para en palabras de Rodríguez Marín conocer y transmitir el «alma de Andalucía». Ante la tradición mostraban reconocimiento, frente a la intermediación literaria casticista rechazo, o en todo caso ambigüedad. Aquel antropólogo de los inicios profesaba una canónica fe asimismo en la redención social, y empleando los símiles al uso debió considerar a los primeros folkloristas andaluces a la manera como Lenin consideraba a Pleyanov y otros marxistas primitivos, es decir como unos ancestros que el nuevo materialismo antropológico venía a superar con la fuerza de la teoría (3).

La distorsión historiográfica ocasionada por aquel artículo del año 71 ha circulado como moneda corriente en el mundo de la antropología española sin encontrar contradictores. Para muchos antropólogos andaluces de hoy la afirmación casi tajante de que en «El Folk-lore Andaluz» de Machado y Álvarez y sus compañeros krausistas convergen las corrientes más avanzadas de la época, como el evolucionismo, y que por ello constituye el directo precedente de la antropología actual, supone eludir la verdadera naturaleza del problema: o sea interrogarse por el hilo conductor que intermedia entre aquella venerable generación y la de un siglo después. Entre ambas, en nuestra opinión, no existe más vínculo que la relación emocional y arqueológica por encontrar ancestros, por ennoblecer a posteriori los orígenes de la disciplina. Si como dice Hobsbawm, «inventar tradiciones es esencialmente un proceso de formalización y ritualización» (4) en

este sector del conocimiento que es la antropología social se impuso igualmente la invención de la tradición.

Desde el punto de vista de los hechos escuetos incluso es discutible que el movimiento folklorista se extendiese con la fuerza que lo hizo en Sevilla, Cádiz o Fregenal de la Sierra, al resto de Andalucía. Más aún: en algunos lugares, como Granada, hubo una real resistencia por parte de sus élites cultivadas para aceptar al movimiento folklorista. Paradójicamente, las élites granadinas se volcaron hacia la tradición en su versión casticista, a través del cultivo literario de las «tradiciones y leyendas», rechazando explícitamente a los folkloristas sevillanos (5). Por consiguiente, la memoria de éstos no deja de ser una vindicación emocional y simbólica de los fallidos intentos de modernización en la España fin de siglo. Legítima pero insuficiente para explicar los orígenes contemporáneos de *toda* la antropología en Andalucía.

1. Se ha señalado que pensar en Andalucía es divagar fragmentariamente, tanto se sea autóctono como foráneo. Quizás esa deficiencia o favor estructural, depende cómo se mire, haya obligado a algunos a pensar unitariamente y con sabor de escuela disciplinada a la región, creando el espejismo de la «identidad regional». Pocas voces como la de Castilla del Pino en 1974 han afirmado que «Andalucía no existe», que es una construcción heurística (6). Fácilmente podemos colegir, que si esto es así con relación al constructo regional, menos aún podemos hablar de la existencia de una antropología andaluza medianamente homogénea. Para afirmar su presencia deberíamos tener al menos un «corpus» teórico y etnográfico sobre la región meridional que no poseemos sino a retazos, y unos puntos de debate que tampoco poseemos, ya que las producciones de unos y otros encuentran por eco el silencio por regla general.

Es más que probable que la antropología andaluza oriental, pues pertinente será recordar que en Andalucía existen históricamente dos áreas culturales con marcados caracteres diferenciales, se parezca al «azar objetivo» de los surrealistas. El encuentro de los clásicos de la antropología, las monografías académicas y el amaterismo indígena sobre un Sur amable y paradisíco, sin los peligros del Sur africano, ha dado la situación actual.

Los textos de Brenan, Pitt-Rivers y Brandes referentes a Andalucía Oriental y aledaños han servido para comprobar que tras ellos existían sistemas de pensamiento metropolitanos, sea la literatura de viajes, sea la antropología funcional derivada posteriormente en estructural, sea el neoetnografismo impresionista. Y ello llevó en los estantes de las librerías a buscar a los clásicos disciplinares; la labor de los editores traduciendo a Malinowski, Evans-Pritchard o Lévi-Strauss, parece para nuestra área más importante que la de los maestros orales, que no los hubo.

Las obras de antropólogos autóctonos o españoles como Luque Baena y Navarro Alcalá-Zamora, hicieron patente la posibilidad indígena de mirarse bajo el prisma antropológico, sin desdoro de los marcos teóricos metropolitanos. Pero cuando se terminaron y se dieron a la luz, sus lectores encontraron que allí se agotaba ya el género monografía. Y prueba evidente es que después no se haya realizado casi ninguna monografía «stricto sensu», y la que se escribió resultó pobre y reiterativa en relación con las primeras.

Hubo también mucho de amaterismo universitario, diferenciado de la erudición local por razones de formación profesional, que funcionó de forma «silvestre» o sobre basamentos autodidactas en lo referente a la antropología social. Lo curioso del caso es que tampoco existió una tradición de folkloristas que a lo mejor hubiesen facilitado el tránsito a la antropología social, de los universitarios amateurs preocupados por leer en el bosque de los símbolos. Los hay que opinan que esta ausencia facilita ahora el quehacer de la antropología, al evitarnos engorrosas polémicas de las que mucho se sabe en los lugares donde sí hubo folkloristas desde el siglo pasado. Los únicos que podrían habernos disputado una parcela de la antropología, la «festología» por ejemplo, fueron los literatos y poetas costumbristas, y ello lógicamente resulta a todas luces impensable.

2. No es un secreto para nadie que Granada, y su Universidad, ha sido hasta ha poco, y posiblemente aún lo sea, el centro irradiador académico-intelectual de Andalucía Oriental. De modo que el pasado de la etnología, pues como tal habrá que conceptualizar a la disciplina en tiempos pretéritos, deberá ser contrastado con su mayor o menor aceptación académica.

Rastreando en los historiadores de la Universidad granadina, difícilmente podemos hallar referencias ni siquiera a Frazer ni Ratzel, ni Bachofen, ni Durkheim, ni ningún pilar siquiera remoto de las ciencias antropológicas. Sólo el doctor Olóriz, a partir de su docencia en la Facultad de Medicina, conectó a final del siglo XIX con la antropología criminal de los lombrosianos, cuando la antropología social aún no se había desembarazado de las especulaciones biologicistas (7). Hasta tal punto se es deudor de la Historia en una vieja ciudad como Granada, nos lo puede indicar el estatuto administrativo que hasta hace poco ocupaban los antropólogos sociales granadinos, dependientes del Departamento de Anatomía de la Facultad de Medicina, de resultados de la presencia hace un siglo de Federico Olóriz en su cátedra.

Y como nuestra historia es un cúmulo de azares objetivos que decíamos al principio, viraremos hacia la Facultad de Letras, que hubiera debido ser el natural beneficiario de la etnografía en el pasado. Solían contarme los colegas prehistoriadores que el futuro de la antropología granadina y andaluza oriental

se disputó en una oposición de aquellas en las que se optaba a una cátedra de «Prehistoria y Etnología». Don Antonio Arribas Palau, gran arqueólogo como es bien sabido, ocupó la de Granada, y don Claudio Esteva Fabregat, iniciador de la antropología cultural en Cataluña, la de Barcelona. De haber ocurrido al revés en Granada hoy tendríamos una importante escuela de antropología, en lugar de la magnífica que poseemos de arqueología seguidora del magisterio del profesor Arribas. La etnología, por tanto, siempre siguió apareciendo como el adorno primitivista de la prehistoria.

Los historiadores, incluso aquellos que se ocuparon de las fiestas como los finiseculares Miguel Garrido Atienza y Francisco de P.Valladar, procuraron por todos los medios basarse en fuentes documentales escritas huyendo de la información oral, que en la misma época ya utilizaban los sevillanos seguidores de «El Folk-lore Andaluz». La creencia, en una Universidad donde la Historia y la Filología eran disciplinas básicas, de que el Folklore Científico, la Etnología y finalmente la Antropología Social son saberes etéreos y especulativos ha sido muy fuerte. Hasta cuando se impuso la evidencia de que la información oral era sustancial para el científico social, los primeros en utilizarla, los filólogos, optaron por conducirla hacia la Dialectología. Producto célebre de esto último fue el «Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía», que dirigió don Manuel Alvar durante su estadía granadina.

3. ¿Cómo surgió, pues, no tanto el contacto como la vocación por la antropología en Andalucía Oriental, en una situación de partida hostil? Seguramente habría que interrogar uno por uno a sus protagonistas, que nos darían respuestas disímiles. Ora bien, creemos percibir una suerte de «malestar de la cultura» en el sentido freudiano del término, en casi todos sus protagonistas; con otras palabras: una inadecuación a las disciplinas tradicionales de partida -derecho, historia, filosofía y teología fundamentalmente- consideradas insatisfactorias para entender la realidad social. También una sustitución en algunos casos de las preocupaciones sociales por las explicaciones teleológicas del hecho social total.

Consecuencia de esa falta de escuela académicamente constituida ha sido la diversidad de orientaciones, la desigualdad de las producciones, la dificultad para encontrar un lugar en la antropología española, y en última instancia el «minifundismo», o sea la cortedad para abordar tareas comunes.

Adeptos declarados de tal o cual corriente de la antropología no los ha habido ni los hay; más bien posiciones de acomodación, laxas, adecuando la teoría a cada circunstancia. Desde un Enrique Luque realizando una monografía al modo funcionalista con un añadido historicista, hasta un Pedro Gómez más estructuralista y ajeno a los trabajos monográficos.

En medio existe la amplia gama del gris. Angel Pérez Casas, fue la única

«rara avis» de la escuela de Arribas que consagró su tesis a finales de los años sesenta a la antropología social, consiguiendo unos resultados excelentes que aún permanecen inéditos en su mayor parte; estaba centrada aquella tesis en los gitanos del Sacromonte granadino, y de ser publicada algún día convertiría a su autor, aun a veinte años vista, en una de las primeras figuras del estudio del mundo gitano en España.

La obra de Enrique Luque Baena, mucho más difundida gracias a su temprana publicación en una importante editorial, es igualmente notabilísima, y hoy constituye un clásico en la antropología española de obligada lectura. Trata de un pueblo de Granada, Güejar Sierra, eminentemente montañés, siguiendo el modelo establecido por Gerard Brenan en «Al Sur de Granada» para las pequeñas comunidades de la montaña mediterránea, como lo fue su descrita Yegen, y Julian Pitt-Rivers para la también montañesa Grazalema. A diferencia del primero, Luque utilizó ya los modernos útiles de la observación etnográfica en lugar de la descripción literaria que seguía el modelo de la literatura de viaje, y a diferencia del segundo, como aborígen andaluz oriental, no pudo caer en la atemporalidad funcionalista y hubo de recurrir de primera mano a la historia, depositada en los archivos locales y provinciales.

La obra de Pío Navarro Alcalá-Zamora abundaba en el modelo de monografía, uniéndolo a la tradición directa de Brenan, ya que la realizó justo en el pueblecito contiguo a Yegen: Mecina Bombaron. Su resultado, sin embargo, con ser importante teóricamente sobre todo en lo referente al análisis de los grupos y clases sociales, no llega a causarnos el impacto de la obra de Brenan o de Pitt-Rivers, posiblemente por haber llegado en un momento en el que la lectura de monografías nos hacía pensar que «todos los pueblos eran iguales», y estarse agotando el género en consecuencia, y por una menor agilidad literaria.

En 1981, Pedro Gómez García, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, publica la que había sido su tesis doctoral: «La antropología estructural de Lévi-Strauss». Originariamente teólogo jesuita formado en la teología de la liberación, Pedro Gómez ha mostrado una gran inclinación hacia el estructuralismo, aún sin reclamarse explícitamente de esa modalidad de pensamiento; en el contrapeso ha estado su interés por la «cultura popular», y en especial por la religiosidad popular, con un sentido muy etnográfico. Su última obra, «Religiosidad popular y mesianismo» nos permite contemplar el acercamiento entre filoestructuralismo y etnografía sobre el terreno. En este mismo terreno del estudio de la religiosidad tradicional andaluza oriental, aunque con perspectivas más funcionalistas, han trabajado otros autores como Briones Gómez, de la Universidad de Granada, inicialmente formado en el Institut Catholique de la Sorbonne y que hizo su tesis -todavía inédita- sobre la Semana Santa de Priego de Córdoba, y Francisco Checa, doctorado por la Universidad de Granada

con una tesis que aborda los procesos de transformación social y el ciclo festivo de Lanteira (Granada).

En el orden de la antropología estructural más estricta operan los análisis de Pedro Córdoba, profesor de la Universidad de Toulouse, que lleva varios años trabajando en el área Almería-Granada. Ha hecho la exégesis de documentación literaria relacionada con la antropología, además de investigar en otros temas diversos como el objeto ritual o la religión popular. Cuanto menos sus tesis, de momento bajo la forma de artículos, son novedosas y polémicas a los ojos de los antropólogos autóctonos, que en ocasiones ven en ellas los excesos de la especulación. Asociado a él ha trabajado Matilde Bautista, en el impacto del turismo en la cultura tradicional.

Procedente del campo de la filosofía, además del marxismo, Pedro Molina, profesor de la Universidad de Almería, ha dirigido una voluminosa obra sobre el almeriense Campo de Níjar, en colaboración estrecha con D.Provanzal, de la Universidad de Barcelona. Su obra que inicialmente fue editada en Almería con el título «Cortijeros y Areneros» ha sido reeditada bajo la nueva denominación un tanto equívoca de «Etnología de Andalucía Oriental». Ofrece una visión del mundo rural almeriense en constante evolución gracias a las nuevas técnicas de cultivo, lo que se complementa con una economía tradicional basada esencialmente en el esparto y la pesca. Los autores nunca pierden la perspectiva de su inicial toma de partido por el materialismo histórico, que unen a la antropología social muy al modo godeleriano.

Los movimientos sociales no han sido muy atrayentes para los antropólogos españoles, y tampoco para los andaluces orientales. El único trabajo de esa guisa en nuestra área es mi pequeña monografía «Canteros y caciques en la lucha por el mármol». Allí se planteó de forma historicista aunque sin perder de vista el análisis antropológico, la interrelación entre patronazgo y movimiento social. También mía es la obra compilatoria «Agresión y rito», donde expongo los mecanismos de agresión territorial, corporal y verbal y su relación con el rito bajo las perspectivas histórica y estructural. Mi método, creo, se acerca a un estructuralismo salvaguardado de la especulación por el soporte histórico. Fuera del marco estrictamente andaluz-oriental he consagrado una obra a la antropología del juego, y un par de monografías al estudio de las mentalidades exotistas europeas.

El estudio de las relaciones parentales tampoco ha encontrado muchos adeptos en Andalucía. Acaso la investigación más sólida proceda de la escuela catalana de antropología, la cual sí ha prestado gran atención a esa variante de la disciplina. J.Frigolé en su estudio sobre los matrimonios consuetudarios del Sureste incluye parte de la provincia de Almería, y extrae interesantes

implicaciones entre clase social y estrategia matrimonial, concluyendo que el matrimonio consuetudinario -el rapto- constituye la estrategia de los desposeídos.

Los estudios de antropología urbana y minorías liminales han tenido como investigadores a A.Pérez Casas y E.Ardévol. A.Pérez Casas con su tesis ya citada, algunas de cuyas partes han aparecido fragmentariamente iluminando aspectos muy importantes del mundo gitano como la violencia y las relaciones de parentesco, el habitat en cueva, etc. En los últimos años, junto a un grupo de colaboradores del Museo de Almería, donde ejerce su dirección, ha estudiado con gran rigor la cultura material andaluza oriental; en este terreno hay que subrayar los estudios sobre la producción cerámica del área de la investigadora del CSIC Matilde Fernández Montes. E.Ardévol, realizó la monografía «Antropología Urbana de los gitanos de Granada», con un sentido estrictamente funcional, fundado en un importante trabajo de campo sobre el que avalar sus tesis, centradas en la marginalidad del colectivo gitano; actualmente reorientó sus trabajos hacia la antropología visual.

La línea carobarrojiana, fundada en un denso aparato crítico pero alérgica a las corrientes de la antropología moderna, la representa Demetrio Brisset, profesor de la Universidad de Málaga con sus numerosos escritos sobre la fiesta en Granada, que últimamente está haciendo extensivos a Centroamérica. Recordemos que el propio Julio Caro realizó una de sus más importantes obras de Historia Social en Andalucía Oriental: «Los moriscos del Reino de Granada». Sin embargo esa tradición no tuvo continuidad en su momento; los universitarios granadinos se mostraron impermeables a ese modo de hacer historia o etnohistoria, si exceptuamos a la figura extrauniversitaria de Antonio Domínguez Ortíz. Tampoco la «Revista de Dialectología y Tradiciones Populares», muy cercana a don Julio, publicó nunca trabajos relevantes de antropología sobre Andalucía Oriental, más bien informes de aficionados, o bien trabajos de dialectólogos o historiadores; no obstante, algunos de estos últimos resultan de gran interés para los antropólogos sensibles a otras disciplinas. También ha trabajado sobre fiestas Alejandro Casado, que las ha plasmado en vídeo. A la línea del folklore científico podemos asociar asimismo la persona del investigador Manuel Amezcua, el cual cultivó en primera instancia la historia local, para derivar más recientemente hacia la antropología con documentados trabajos sobre la tradición y la medicina popular jiennese.

El área malagueña presenta como estudios reseñables los realizados por A.Mandly sobre el lenguaje y los cantos populares -en particular los verdiales-contemplados de forma hermenéutica, el de los Corbin sobre Ronda en un sentido estrictamente de análisis sociofuncionalista, y el de F.Sánchez Pérez que toma como pretexto la espacialidad para hacer un análisis clásico de comunidad de un pequeño pueblo de montaña.

Los trabajos de John y Mary Corbin merecen mención aparte. Estos antropólogos británicos realizan trabajo de campo desde 1965 en Ronda y su comarca. Han publicado los resultados en dos volúmenes, que abordan esencialmente problemas de patronazgo y estructuración social en las agrocidades andaluzas. Sus trabajos nos dan una visión sintética y renovada de las aportaciones de la antropología anglosajona al estudio de la vida social andaluza, sin perder de vista el marco general mediterráneo.

Tras los literatos, como Brennan, y los viajeros extranjeros, vinieron los antropólogos. Entre los que trabajaron en Andalucía Oriental, sobresale Stanley Brandes, de la Universidad de Berkeley. Su producto más célebre, «Metáforas de la masculinidad», basado en el estudio de la masculinidad a través de los chistes, aforismos, etc. recogidos en un pueblo de Jaén, es un buen ejemplo de como el antropólogo extranjero continúa atado a los estereotipos, y como realiza pura y simplemente una descripción con pretensiones teóricas, pero sin profundidad alguna. Ciertamente, el texto carece de valor alguno, y así ha sido señalado «sotto voce» por la comunidad antropológica española. En esa misma línea escolar, y epidérmica frente a los hechos sociales contemplados desde el lado autóctono, se halla la obra de la filóloga Candance Slater «City Steeple, city streets», referida a las leyendas generadas en torno al santón granadino Fray Leopoldo de Alpandere. De momento los trabajos conocidos de los antropólogos extranjeros en Andalucía Oriental son precarios, si exceptuamos las obras de los Corbin.

De fuera del ámbito profesional de la antropología pero reseñable por el gran valor de la obra, fundada en el trabajo de encuesta y en el análisis filológico, hay que indicar el trabajo de J. Eslava Galan, sobre «La leyenda del lagarto de Malena y los mitos del Dragón». Igualmente, procedente del ámbito de la historia oral pero con implicaciones para los estudios de la Andalucía de las luchas sociales utilizando fuentes orales hemos de mencionar la obra de Ronald Fraser, «Mijas», cuya principal aportación es la fidelidad de los testimonios orales, y el impacto de los mismos en el lector.

* * *

A raíz de lo expuesto cabe observar que la apreciación primera, referente a nuestro saber fragmentario, está seriamente avalada por la diversidad de enfoques teóricos y técnicas investigadoras de la antropología social en Andalucía Oriental. La no existencia de un sustrato de folkloristas ni un magisterio universitario emanador de método, puede ser un defecto o una virtud, tal que dijimos. Como defecto nos hace dar rodeos inverosímiles, además de impedirnos centrarnos

en uno o varios debates de importancia como no sea la «festología»; como virtud, impide de momento y cara al futuro la preeminencia de una de las clásicas corrientes de la antropología sobre otra.

No obstante existen foros comunes de convergencia, al menos institucional. De un lado, la desigual en su contenido -con artículos notables frente a otros absolutamente amateur -«Gazeta de Antropología»-. De otro, el Centro de Investigaciones Etnológicas «Angel Ganivet» de la Diputación de Granada, que en su corta vida, tres años escasos, se ha convertido en uno de los centros más activos de la antropología española, realizando continuos coloquios profesionales, ciclos de conferencias, convocando becas de investigación, constituyendo un archivo oral, otro fílmico y una biblioteca especializada, y poniendo en marcha una colección de libros de antropología y la revista «Fundamentos de Antropología». Paralelamente la Universidad de Granada ha aumentado su dotación de profesores de antropología, si bien la casi natural tendencia a la «segmentariedad» de las conductas de los antropólogos, y los subsiguientes conflictos, impide el definitivo asentamiento de esos estudios, contemplados de nuevo con lógico recelo en la vida universitaria.

Aparentemente el futuro de la Antropología Social en Andalucía Oriental es optimista. Pero los obstáculos son igualmente muchos: la tensión permanente en el mundo profesional de la antropología andaluza dificulta el normal crecimiento de la disciplina, ayudando a la solidificación del minifundismo universitario en parcelitas de poder; el ascenso y consolidación administrativa, como consecuencia de la nefasta Ley de Reforma Universitaria, de jóvenes investigadores sin la suficiente madurez científica; la desigual distribución de fondos económicos regionales para las investigaciones etnológicas (8), etc. El problema más real es convertirnos en «moda», porque las modas bien sabemos que son efímeras, e impedirán un justo asentamiento disciplinar.

En lo teórico, los puntos de convergencia visibles hoy por hoy, siguen siendo la religiosidad popular, los análisis sociales y la cultura material. La religiosidad popular y la fiesta parecen estancados como objeto de estudio, y en su contra quizás opere el exceso de descripciones y compilaciones realizadas por los eruditos locales y asimilables. En concomitancia con el primero aparece el curanderismo, sobre el cual ya poseemos algún especialista y un grupo de investigación universitario; esto último nos sitúa en el campo más abierto del rito y las mentalidades. En cultura material las necesidades teóricas y prácticas se hacen sentir, a la hora de responder a las demandas de salas etnográficas locales y museos etnológicos. La buena formación de los arqueólogos en su trato con el objeto los hace los más idóneos para reconvertirlos a la antropología, o bien que los antropólogos reciban en el futuro inmediato una buena formación en esa materia, siguiendo la tradición etnoarqueológica de A.Leroi-Gourhan. Los

análisis sociológicos posiblemente tendrán que marchar al unísono durante algún tiempo con los de Historia Contemporánea que utilicen fuentes orales. Como sostuvimos más arriba, estamos en un momento en el que se recorta entre luces y sombras la figura de la Antropología Social, en un laberinto plagado de adarves y falsas salidas.

Pero quizás la palabra que sintetice todas nuestras carencias disciplinares en la región andaluza sea taxativa: mediocridad. Otro de los mayores problemas de la antropología andaluza, común a las zonas occidental y oriental de la región, es el aislamiento. A esto contribuyen tanto el ensimismamiento intelectual de los antropólogos andaluces, como el desdén de aquellos antropólogos extranjeros, que ciertamente con un sentido neocolonial, han convertido a Andalucía desde los años cincuenta en banco de pruebas de sus teorías a espaldas de su población. Hay, pues, dos antropologías andaluzas: una la autóctona, incapaz de salir del estadio segmentario, sin más preocupaciones intelectuales que las que le proporcione su atractivo -nadie lo duda- entorno; y otra, la foránea, incardinada en los grandes debates de la antropología mundial.

La primera ha sido incapaz de generar un debate científico interno, lo que ha llevado a sus practicantes a buscar únicamente el reconocimiento «nacional» a sus tesis por muy diferentes vías e influencias, generalmente político-administrativas. Triste confusión la de la vida intelectual con la administrativa. La segunda, ha tenido la ventaja de poder inscribir sus aportaciones, mejores y peores, en debates ya estatuidos: por ejemplo, el patronazgo, el honor, los sistemas políticos mediterráneos, etc. Es evidente que la centralización del conocimiento en las universidades metropolitanas, y el debate abierto en determinadas revistas, como «Anthropological Quaterly» -dirigida por el hispanista M.Kenny-, han contribuido notablemente a construir diálogo científico, capaz de proporcionar nuevas perspectivas.

Nos parece, por consiguiente, extremadamente simple el rechazo sistemático que en algunos momentos se quiso hacer de la antropología foránea por parte de los autóctonos. En esta materia Moreno fue pionero. Si bien aquella no siempre fue todo lo rigurosa que se nos quiso hacer creer, contiene elementos de sabiduría, y sobre todo su mayor virtud son los debates articulados, a los cuales los autóctonos no hemos asomado siquiera nuestros argumentos.

El futuro se debiera presentar, en este orden, al modo como Josep Maria Llobera lo ideó en su conocido opúsculo sobre la «identidad de la antropología» (9): pacto de beneficio mutuo, en el que los mediterráneos tomaríamos contacto con los antiguos centros de irradiación intelectual integrándonos de esta forma en la «sociedad del conocimiento» anterior; y los foráneos se beneficiarían de las inopinadas perspectivas y nuevos campos de investigación que los autóctonos

abren con su conocimiento del terreno, sacando del anquilosamiento y repetición insustancial a los debates metropolitanos -algo a lo que ciertamente están abocados ya-. En lo que no coincidimos con Llobera es justamente, en algo que debiera ser secundario: el pacto no hay por qué hacerlo en inglés, como él propone al sostener que los antropólogos hispanos deben escribir en ese idioma para integrar sus discursos, y poder obtener un lugar bajo el sol de la comunidad científica internacional. Si el nuevo pacto antropológico debe existir es en condiciones de igualdad, y no únicamente a la busca de una sombra metropolitana. Porque aquí no todo es «atraso»; la mirada indígena es lo suficientemente densa para replegarse o entregarse al debate, tanto le da, dependiendo de la «empatía» que le genere el extraño. Que nadie piense en lo irremediable de una «edad sin historia» y sin lenguas minoritarias; y el español, precisamente no está en situación agónica.

Notas

- (1) Este artículo constituye una versión ampliada de uno de similar título aparecido en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, número 9, 1992, pags 101-108.
- (2) Moreno, I. :»La antropológia en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones.» En *Ethnica*, número 1, pags 109-144.
- (3) No deberíamos olvidar a este tenor que Moreno Navarro fue secretario general del estalinista Partido del Trabajo, partido que, algo disminuido tras la transición política española viró hacia posiciones nacionalistas radicales a principios de los años ochenta. Obsérvese el vínculo entre «ciencia» e «ideología».
- (4) Hobsbawm E. and Ranger T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge Univ. Press. 1992, pag. 4
- (5) González Alcantud, J.A. «Estudio preliminar». En Garrido Atienza, M. *Las fiestas del Corpus.1889*. Edición facsimilar, 1990, pags XXII-XXIII.
- (6) González Alcantud, J.A. «Andalucía: invención del país y realidad etnográfica». En *Historia y Fuente Oral*, número 8. Barcelona, 1992. pags 7-24.
- (7) Para una visión de la obra folklorizante del Doctor Federico Olóriz, véase: Pino Artacho, J: *Sociología de la Alpujarra. Análisis de un cuestionario aplicado en 1984*. Universidad de Málaga. 1984
- (8) La política en materia etnológica de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía es generosa en medios, pero sus resultados científicos e

intelectuales dejan mucho que desear, si hemos de guiarnos por lo publicado en el *Anuario Etnológico de Andalucía*. Mas grave resulta, a nuestro juicio, la desigual y arbitraria distribución de ayudas económicas, que, bajo subterfugios de diverso tipo, han ido a parar en un 85% a la zona Sevilla-Cádiz.

- (9) Llobera, J.M. *La identidad de la antropología*. Anagrama, Barcelona, 1989.

Bibliografía*

- Ardevol, E. y otros.: *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Ayuntamiento, Granada, 1980.
- Brandes, S.: *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz*. Taurus, Madrid, 1991.
- Brenan, G.: *Al Sur de Granada*. Siglo XXI, Madrid, varias eds.
- Brisset, D.: *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Diputación, Granada, 1988.
- Corbin, J.R. y M.P.: *Compromising Relations. Kith, King and Class in Andalusia*. London, Gower, 1984.
- Corbin, J.R. y M.P.: *Urbane thought. Culture and Class in an Andalusian City*. London, Gower, 1985.
- Eslava Galán, J.: *La leyenda del Lagarto de Malena y los Mitos del Dragón*. Universidad, Granada, 1992.
- Frigole Reixach, J.: «Llevarse la novia». *Matrimonios consuetudinarios en Murcia y en Andalucía*. 1984
- Gómez García, P.: *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Universidad, Granada, 1991
- González Alcantud, J.A.: *Canteros y caciques en la lucha por el mármol. Macael: etnología e historia oral*. Diputación, Almería. 1990
- González Alcantud, J.: *Agresión y rito y otros ensayos de antropología andaluza*. Diputación, Granada, 1993.
- Luque Baena, E.: *Antropología de un pueblo del sur*. Tecnos, Madrid, 1974.
- Navarro Alcalá-Zamora, P.: *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra*. CIS, Madrid, 1978.

* La bibliografía es básica y se refiere a Andalucía Oriental (Granada, Almería, Jaén y Málaga) y contiene sólo libros referidos en su totalidad o en su mayor parte a ese área.

Pérez Casas, A.: *Estudio etnológico de los gitanos de Granada*. Tesis sin publicar, Universidad de Granada. 1974.

Provanzal, D. y Molina, P : *Etnología de Andalucía Oriental. I*. Anthropos, Barcelona, 1991.

Sánchez Pérez, F : *La liturgia del espacio. Casarabonela: pueblo aljamiado*. Nerea, Madrid. 1990.

Slater, Candance. *City Steeple, City Streets. Saint's Tales from Granada and Changing Spain*. Univ. California Press, 1990.1.

W.AA : *La fête, la cerémonie, le rite*. Casa de Velázquez/Univ. Granada.

Gazeta de Antropología. AGA, Granada. Diez números publicados. Miscelánea de antropología general y filosófica, ciencias humanas y folklore.

Fundamentos de Antropología. CIE «Angel Ganivet». Diputación Provincial de Granada. Dos números publicados. Anuario de conferencias e investigaciones de antropología social y etnografía.

EL LABOREO DE LAS AGUAS EN TIERRA: LA SAL Y LAS SALINAS EN LA BAHIA DE CADIZ

Victoria BORRELL VELASCO

Pilar GIL TEBAR

Universidad de Sevilla

SALINAS DE SAN FERNANDO

¡Salinas de San Fernando!
¡Agua quieta en los esteros!
¡Cómo huele a yodo cuando
se van las charcas secando
con los calores primeros!

¡Y qué clara sinfonía,
esplendorosa y triunfal,
la del blancor de la sal
y el azul del mediodía!

El aire lleva mezclado
un calor abochornado
y una clara transparencia.
Y un no sé qué de pecado
y un no sé qué de inocencia.

El agua quieta se encharca
en el estero dormido.
El viento sueña escondido
en la vela de una barca...

Con los calores primeros
todo se va amodorrando.
Tiene el aire tibio y blanco,
inmóviles los veleros...

¡Salinas de San Fernando!
¡Agua quieta en los esteros!.

José María Pemán

Un cántico a la sal y al laboreo artesanal de las aguas en tierra; uno más, dentro del amplio panorama de elogios literarios y del cosmos de simbolismos que envuelve a la «hija del mar» por excelencia.

El trabajo que a continuación vamos a presentar, consta de dos partes. En la primera de ellas, nos hemos centrado en la investigación bibliográfica de aspectos tales como la descripción geográfica del entorno salinero, la historia de la sal y de sus aplicaciones, el proceso de producción, el hábitat y, por último, las transformaciones actuales a las que se hallan sometidas las salinas. Para la obtención de la información pertinente, hemos acudido a las siguientes instituciones:

- Concejalía de Medio-Ambiente (Ayuntamiento de San Fernando).
- Biblioteca Lobo (Ayuntamiento de San Fernando).
- Aula del Mar (Cádiz).
- Departamento de Medio-Ambiente (Diputación Provincial de Cádiz).
- Biblioteca Pública de la Junta de Andalucía (Cádiz).
- Facultad de Filosofía y Letras (Cádiz).
- Agencia del Medio-Ambiente (Cádiz).

La segunda parte de nuestro estudio, está basada en el análisis de la cosmovisión del trabajador salinero. Para ello, hemos atendido al proceso de trabajo y a las relaciones laborales establecidas dentro del mismo. En este sentido, nuestra labor etnográfica se ha fundamentado en la observación participante desde una perspectiva cualitativa, a nuestro juicio, la más idónea para abordar la temática mencionada. Hemos aplicado dos técnicas especialmente útiles: las entrevistas dirigidas y el estudio de casos. También hemos grabado una serie de historias de vida en el ámbito laboral y entrevistas en profundidad, para conocer el planteamiento axiológico desde la salina.

En cuanto a nuestra unidad de observación, abarca todo el área de la Bahía: Cádiz, San Fernando, Chiclana, Puerto de Santa María y Puerto Real. Las salinas estudiadas, es decir, aquéllas que están en activo, son: «El Aguila», «San Vicente», «El Estanquillo», «El Molino de Ossio», «San Juan y Santa de Bartivás», «San José y San Enrique», «San José», «Hacienda Chica» y «La Tapa».

La sal: una breve reseña histórica

Desde muy antiguo, la sal fue empleada por los pueblos indoeuropeos habitantes de la costa, y donde esta sustancia abundó surgieron grandes civilizaciones. Pronto, estos pueblos aprendieron a cultivarla (sal facticius) mediante un proceso de evaporación sobre maderas incandescentes, aumentando su

producción respecto a la obtenida, naturalmente, en marismas, lagos, fuentes termales y minas (sal nativa).

Las primeras aplicaciones de la sal están relacionadas con la alimentación, la religión y la medicina. Respecto a la primera, su consumo está estrechamente vinculado a las culturas cuya dieta se basó en cereales y vegetales (debido a que el cloruro de sodio equilibra el exceso de potasa). La sal se empleó para sazonar y conservar los alimentos, así como para estimular el apetito.

Conocida por fenicios, romanos, griegos, egipcios, persas y árabes, su aplicación en el terreno religioso fue muy extensa: empleada dentro de la magia curativa y protectora, en el juego de los conjuros (Thailandia, Laos, Marruecos...); en los embalsamamientos (Egipto); como materia básica en los sacrificios (Grecia y Roma); como tabú para aquéllos cuyo propósito era la pureza y la castidad; como símbolo de la permanencia e inviolabilidad de los pactos (pueblos nómadas y religión cristiana); como símbolo de amistad (Grecia); como generadora de vida (Roma); y, como signo de gracia litúrgica en el evangelio cristiano.

Respecto a la medicina, el uso de esta materia fue amplio: desde la profilaxis en veterinaria hasta el tratamiento de la infertilidad en los seres humanos.

El empleo de la sal se extendió a otros ámbitos adquiriendo valor en política financiera, relaciones internacionales, cuestiones administrativas y vínculos sociales. En la actualidad, se aplica en sectores como la industria, agricultura, medicina, transporte y área doméstica.

El Mediterráneo, como protagonista de la actividad salinera es la cuna del área geográfica de las salinas que se extienden, actualmente, por toda su costa. En nuestro país destacan las salinas de Alicante, Murcia y Tarragona, recientemente creadas, y, muy especialmente, las de la Bahía de Cádiz por su tradición histórica. La actividad salinera llevada a cabo en estas últimas, ha desempeñado un importante papel dentro de la historia económica de España, hallándose, hoy día, en un grave proceso de crisis. Así, podemos constatar la coexistencia de salinas con diversos ritmos de cambio: a) salinas abandonadas y aterradas por su nula rentabilidad y dificultad productiva, y que están siendo usadas como vertederos y como terrenos para la construcción de viviendas y de proyectos turísticos; b) salinas y esteros en proceso de relleno tras su abandono como explotación; c) salinas y esteros en perfecto estado y en funcionamiento.

El entorno geográfico

La Bahía de Cádiz

La comarca de la Bahía de Cádiz (592'27 Kms.cuadrados) comprendida por los municipios de Cádiz, Chiclana, San Fernando, Puerto Real y Puerto de Santa María, conforma el mayor asentamiento humano de la provincia: 344.944 Hab., según el censo de 1981, es decir, el 35% de la población gaditana. Estas cinco poblaciones se definen por su gran capacidad de recepción de efectivos procedentes del resto de la provincia, y por poseer una pirámide poblacional joven, si bien comienzan a observarse tendencias recesivas en este carácter.

A nivel económico, los polos dinamizadores de la zona se asientan en las industrias química, naval y vitivinícola, así como en la construcción. En este sentido, más de la mitad de la población está ocupada en el sector secundario, siendo Puerto Real y San Fernando los principales focos de empleo.

En cuanto al paisaje de la Bahía, se halla configurado por tres ámbitos claramente diferenciados: a) las planicies fangosas, b) los caños o brazos de mar que penetran en tierra, entre los que destacan el caño de San Pedro, Sancti-Petri, el río Arillo, el caño de Trocadero y el de Cortadura; y c) las marismas, de las que sólo se encuentran en estado natural las que se extienden en Trocadero y Sancti-Petri, ya que el resto han sido desecadas o convertidas en salinas. Estas últimas se dilatan en una superficie aproximada de 6.000 Has., si bien en la actualidad el 80% están abandonadas.

El origen geológico de la Bahía se sitúa después del plegamiento alpino. Durante el Pleistoceno, el Guadalete excavó su estuario desmantelando la plataforma pliocénica cuyos testigos son las islas de Cádiz y San Fernando. Tras el proceso sedimentario, el remanso de las aguas fluviales favoreció la formación de depósitos aluviales, de los cuales emergieron las barreras arenosas y los espacios marismesños.

Finalmente, las condiciones climáticas de la zona están definidas por tres características: a) un elevado grado de insolación (3.200 horas de sol al año); b) escasez de precipitaciones en verano; y c) predominio de la dirección ONO-ESE en el régimen de vientos.

Las Marismas

En la Bahía se distinguen tres zonas marismesñas: a) las marismas del Puerto de Santa María; b) las de Trocadero; y c) las de San Fernando, Puerto Real y Chiclana, que constituyen el principal ámbito marismesño.

Las marismas del Puerto de Santa María están distribuidas en el delta conformado por las desembocaduras de los ríos Guadalete y San Pedro. En

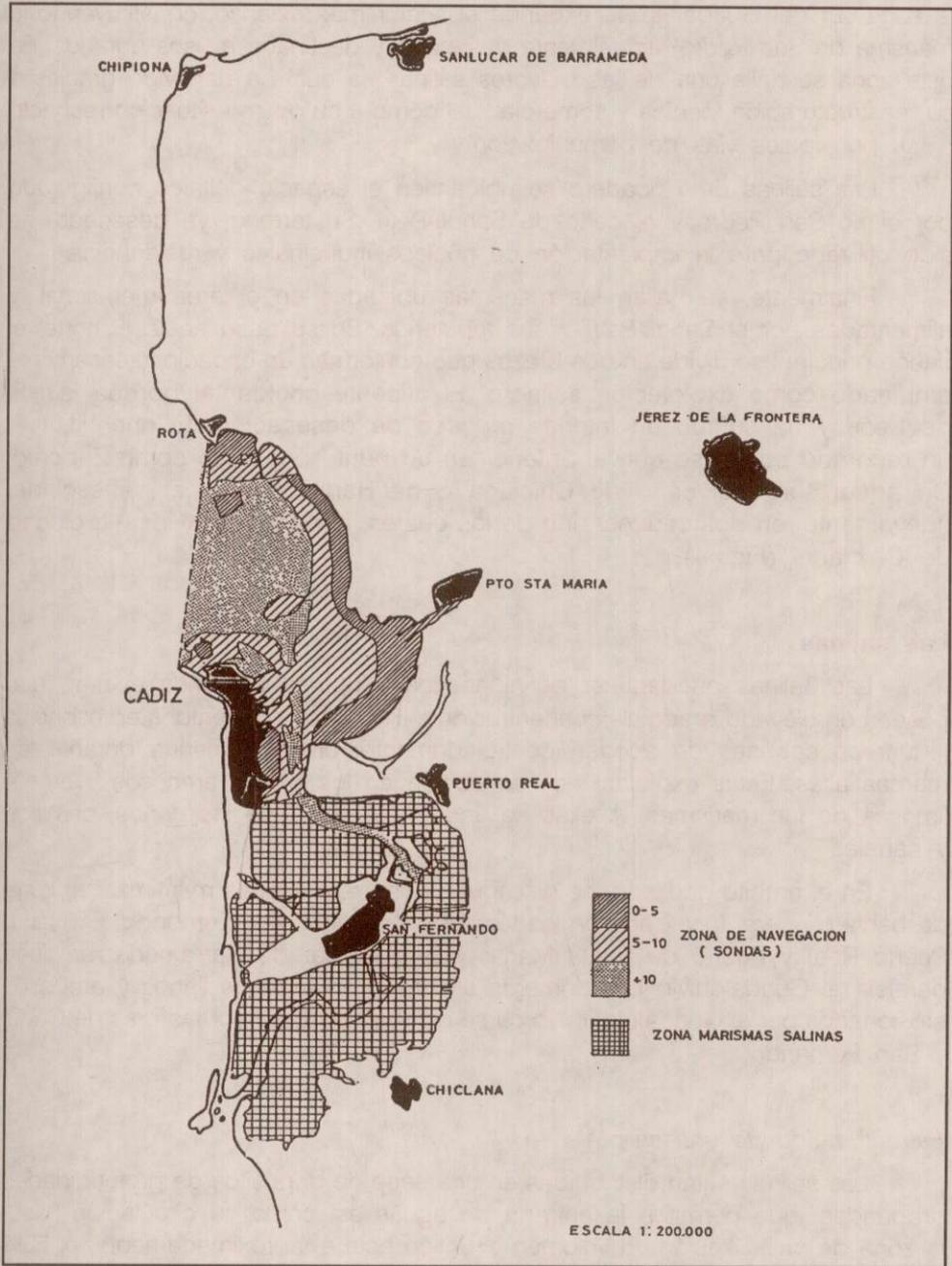


Fig. 1. Zonificación esquemática de la Bahía de Cádiz (Zoido Naranjo, 1982: 35)

la zona sur del Guadalete se expande el sector más extenso, constituyendo la marisma de San Pedro, actualmente desecada y destinada a usos agrarios. En esta zona se halla una de las mayores salinas, la cual ha pervivido gracias a su reestructuración técnica y comercial, así como a su óptima situación respecto a las principales vías de comunicación.

Las salinas de Trocadero se ubican en el espacio deltáico configurado por el río San Pedro y el caño de Sancti-Petri. Su terreno, ya desecado, ha sido utilizado para la implantación de núcleos industriales y residenciales.

Finalmente, se hallan las marismas ubicadas en el área meridional, y alimentadas por el Sancti-Petri y sus tributarios. En su paso hacia el norte, el cauce principal se divide en dos brazos que conforman un espacio intensamente empleado como explotación salinera. El afluente occidental bordea la Isla de León y ha sufrido un intenso proceso de desecación. El oriental, tras un recorrido curvo, se une al anterior en un punto conocido como Zaporito. De aquel surge el caño de Chiclana o de Bartibás, el cual se escinde, nuevamente, en dos cauces, uno de los cuales, el río Iro, atraviesa la ciudad de Chiclana. (Fig. 1).

Las salinas

Las salinas pueden ser definidas como lugares próximos al mar, que poseen un elevado grado de concentración salina y son convertidos en espacios lagunares capaces de acoger, controladamente, el agua marina durante las mareas altas. Estas explotaciones se ubican en los suelos arenosos y arenolimosos de las marismas. A ellas se accede a través de los caños, caminos y canales.

En el ámbito gaditano, se distinguen dos áreas salinas marítimas: a) zona de bahía o ribera, localizada en los términos de Cádiz, San Fernando, Chiclana, Puerto Real y Puerto de Santa María; y b) Sanlúcar de Barrameda, en línea paralela al Guadalquivir. Las primeras se hallan en terrenos llanos y arcillosos erosionados por el Guadalete, cuyo curso es obstaculizado por las islas de Cádiz y San Fernando.

Estructura-tipo de una salina

Las salinas están distribuidas en una serie de depósitos de profundidades graduadas, que permiten la entrada de aguas así como su circulación hasta la zona de cristalización. El volumen acuático ocupa, aproximadamente, el 50% de la salina.

Entre los componentes de la construcción salinera, podemos distinguir los siguientes (Fig.. 2):

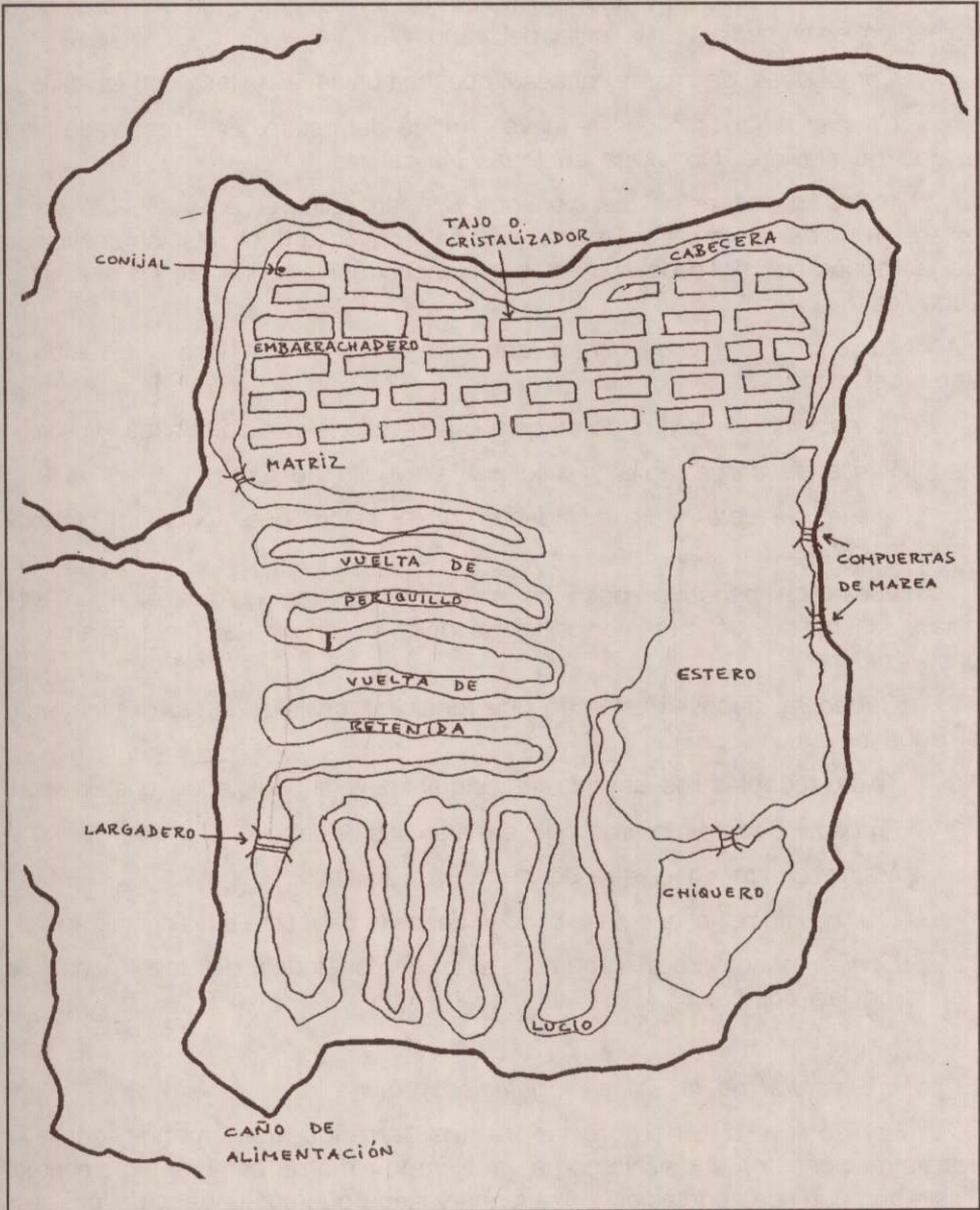


Fig. 2. Estructura tipo de una salina (elaboración propia)

Caño de alimentación: brazo de agua que va al mar y del que se nutre la salina.

Estero: depósito de grandes dimensiones relleno con agua de marea cuya ubicación es inmediata a la orilla del caño.

Compuertas de marea: acceso que comunica el estero con el caño.

Chiquero: depósito que renueva el agua del estero. Está reservado para la cría de alevines. No existe en todas las salinas.

Todos los espacios mencionados ocupan entre el 20 y el 40% de la extensión global de la salina. A continuación, comienza la circulación controlada de las aguas con el fin de aumentar su concentración salina, en los siguientes espacios:

Lucio de fuera y de dentro: depósito estrecho y sinuoso que recibe el agua del estero.

Largadero: compuerta de madera que relaciona el lucio con las «vueltas».

Vuelta de carga: apila y solidifica la «vuelta de fuera».

Vuelta de fuera: muro colindante con el estero que acoge un nuevo y angosto canal.

Vuelta de periquillo: paso ondulante y largo en el que el agua está estancada hasta que, por medio del periquillo o compuerta, pasa al área de cristalización.

Cabecera: depósito estrecho que rodea los cristalizadores, distribuyendo el agua en su interior.

Tajos: receptáculos en que se estructura la superficie de cristalización.

Embarrachaderos: muros que separan los tajos.

Matriz: centro en el que se distribuyen los tajos.

Ojal: orificio por el que pasa el agua desde la cabecera a los cristalizadores.

Conijal: concavidad situada en uno de los lados del tajo, donde se depositan las borriñas.

El paisaje natural de la salina: vegetación y fauna

La acción del hombre sobre los terrenos marismeños conlleva transformaciones en el paisaje con un acelerado ritmo de cambio. Sin embargo, existe aún una rica vegetación y una fauna variada que son la base del posterior aprovechamiento económico.

Respecto a la vegetación, es típica halófila, es decir, capaz de soportar elevadas concentraciones salinas. Crece en los muros que separan los depósitos salinos y destaca, entre otras, la especie de sabinas y salados.

La fauna está configurada por dos grupos principales: a) organismos acuáticos que constituyen parte de la dieta de los habitantes de la zona. Destacan los moluscos (almejas, ostiones y caracoles), los crustáceos (artemia salina, camarones y cangrejos) y peces (anguilas, doradas, lenguados, róbalo y lisas); b) gran variedad de aves (limícolas, gaviotas, garzas reales, cigüeñas, ánade silbón, pato cuchara y cormón moñudo).

El laboreo de la sal

La sal en la Bahía de Cádiz: un breve recorrido histórico

La antigüedad de la actividad económica sobre las salinas en el Mediterráneo se remonta al Neolítico, pero fueron las culturas fenicia y romana las que la perfeccionaron como explotación productiva, contemplando esta sustancia en sus leyendas y mitos (Salambone).

Durante el Imperio Romano, adquiere valor fiscal dados los beneficios proporcionados por la industria de la salazón y el garum. En la esfera financiera, sirvió para amortizar deudas debido a los impuestos que sobre ella se recaudaron. En política internacional, fue aval para préstamos entre gobiernos. Se usó también para pagar el sueldo a los funcionarios (salarium). Asimismo, la presión fiscal ejercida sobre ella fue un instrumento de dominio de la ciudad sobre el campo.

Tras la caída del Imperio, en la Bahía se inició un proceso de crisis prolongado hasta el siglo XIII, recobrando en ese momento la vitalidad que antaño la caracterizó.

Las primeras referencias escritas relativas a las salinas gaditanas, datan del siglo XVI, con la toma de posesión de la Isla de León por parte de dos linajes: los Zuazo y los Ponce de León. En 1562, Felipe II ordenó incorporar los terrenos salinos a la Corona. En este momento, aparecen múltiples testimonios de vecinos de la Isla como trabajadores de las salinas que pasan a ser propiedad del Estado.

Los siglos XVII y XVIII, constituyeron un período crítico debido al aumento de impuestos y a la invasión de los ingleses que usurparon el trono de España en 1702. Posteriormente, durante la Guerra de la Independencia, sirvieron como contención del avance de las tropas francesas.

En el siglo XIX, la industria salinera disfrutó de un esplendor desarrollista

provocado por la roturación de gran número de salinas en las marismas de la ribera, pasando de 66 en 1823 a 130 en 1881.

Con la Desamortización, las salinas fueron transferidas a manos privadas, siendo cedidas a oficiales que volvían de combatir en tierras de ultramar. En 1880, dado el alto nivel de producción, se establece el Primer Concierto para regular los precios de la sal de exportación, que duró hasta 1806. Durante la primera mitad del siglo XX, la actividad salinera continuó siendo rentable. Sin embargo, en la actualidad está sumida en un profundo proceso de crisis afectando, en consecuencia, a un característico modo de vida desarrollado en torno a ella.

La extracción de la sal: una actividad artesanal en las salinas gaditanas

En el proceso de producción de la sal pueden distinguirse cuatro fases: limpieza, labra, cosecha y, por último, transporte.

La limpieza tiene lugar en los meses de abril y mayo. En ella se procede a la limpieza y preparación de cada componente de la salina. Primero se limpia la cabecera, extrayendo las sales alcalinas cáusticas que impregnan el fango que se ha ido depositando durante el período inactivo. Seguidamente, se realiza la «limpia de rodo» o «desborriñamiento» con la que se saca la «borriña», es decir, el lodo nacido de la mezcla de la tierra de los embarrachaderos con el agua de lluvia. Esta tarea, llevada a cabo en los tajos, se realiza con un instrumento llamado «rol» o «rodillo».

Después de haber estado varios días secos, se deja pasar agua a los tajos para que forme una superficie de sal denominada «tela». Una vez que el capataz lo estime conveniente, se procede a la «rasca» o extracción de la sal con el «rodo» o «soleta». El fango apartado se acumula en pequeños amontonamientos introducidos en los conijales de los tajos. Si la labor de limpieza fuese interrumpida, en caso de lluvias tardías, se obraría una segunda tarea de «relimpia».

La segunda fase o labra, se lleva a cabo a fines de mayo cuando se realiza el «aguaje», mediante el cual se conducen las aguas desde el estero hasta los tajos, procediéndose simultáneamente, a la «toma de grados». Las aguas en el estero poseen una densidad salina de 6ºBé; en su paso por los lucios y las vueltas adquieren los 16ºBé. En la cabecera alcanzan los 18ºBé y, por último, en los tajos obtienen la concentración deseada, es decir, 27ºBé.

Tras veinte días de recorrido, las primeras aguas que acceden a los cristalizadores, forman una película de color rosa llamada «sal de espuma». La

medición de la densidad salina la realiza el capataz o el sotacapataz con un instrumento conocido como «pesa-sales». Simultáneamente, se riegan los embarrachaderos para limpiar los tajos de borriñas que perjudiquen la pureza de la sal.

La labor de cosecha comienza cuando, transcurridos veinte días de reposo de la sal en los tajos, ésta se encuentra plenamente consolidada. La capa salina es cuidadosamente cavada para no romper la tela. A continuación, y bajo la supervisión del capataz, la sal es lavada en los tajos y removida con los «roces» o «majaguas». Seguidamente, se coloca en los embarrachaderos conformando montones o «barachas», para que escurra el agua y así ser transportada hasta los «saleros» o zona de almacenamiento.

Tradicionalmente, el acarreo de sal hasta los saleros se ha hecho a mano, con angarillas, o con ayuda de animales de carga que eran conducidos por trabajadores muy jóvenes llamados «hormiguillas». Desde los años cincuenta, con la llegada de la mecanización, las fuerzas humanas y animal son sustituidas por vagonetas, cintas transportadoras y de apilamiento, motocultores, etc.

Finalizada la tarea de traslado, los «montoneros» o «apiladores» comienzan la construcción de grandes y perfectos montones troncopiramidales, cuyo «cierre» tiene lugar a fines de septiembre o principios de octubre. Los montones son valorados y cubicados para su venta inmediata.

Junto a la extracción de la sal, en las salinas de la Bahía se desarrolla la acuicultura, iniciada con el tradicional «despesque». Hasta hace treinta años, la recogida de peces sólo ha sido un aprovechamiento natural del medio. Sin embargo, con la crisis de la actividad salinera, la explotación piscícola ha pasado a ser una considerable fuente de ingresos. Llegando, en algunos casos, a sustituir el cultivo de la sal.

Cuando se abren las compuertas del estero para que penetre el agua del caño, un gran número de alevines y peces adultos son arrastrados hacia su interior. Para la explotación de este recurso, puede ayudarse a su engorde y controlar las fases de desarrollo con el fin de incrementar la producción por encima de los límites naturales.

Las especies más valoradas son la dorada, el lenguado y el róbalo. Estas constituyen un preciado artículo de exportación, no sólo al resto de España, sino también al norte de África y a numerosos mercados europeos.

Aplicaciones de la sal

Según datos de 1976, la producción de sal de la Bahía gaditana, se estima entre el 10 y el 15% de la totalidad nacional, siendo España uno de los 18

grandes exportadores de sal. Esta sustancia, actualmente, encuentra mercado en las siguientes áreas:

En la industria: refrigeración, química, tratamiento de aguas, fotografía, conservación, tratamiento de pieles, purificación de grasas, estampado de algodón, esmaltados de piedras, metalurgia, regeneración de resinas de intercambio iónico, etc.

En la agricultura: alimentación del ganado, preparación de piensos, etc.

En el ámbito doméstico: consumo alimentario.

En usos medicinales: medicamentos, limpieza de heridas, campos operatorios, cremas dentales, etc.

En el transporte: limpieza de nieve en carreteras, etc.

La sal gaditana no dispone de aplicación en todos los ámbitos al no poseer la calidad requerida, por lo que es difícil dar salida a la producción. Los mercados tradicionales fueron Sevilla, Galicia, Salamanca y el área cantábrica. La venta no estaba organizada y no existían compañías exportadoras, siendo siempre particulares los compradores, en especial portugueses.

En la actualidad, los mercados internos se han restringido debido a la competencia de las salinas mecanizadas de Alicante y, sobre todo, a Potasas de Navarra, empresa apoyada económicamente por el Estado. Los mercados externos han desaparecido evidenciando, una vez más, la crisis de esta actividad.

El hábitat humano: La vivienda en la salina

En la habitación salinera, las funciones de cobijo y taller quedan reflejadas con nitidez en la distribución y utilización de los diversos espacios que la integran. Por un lado, el área doméstica en la que se desarrolla la vida de los propietarios o el encargado y, por otro, la zona destinada a los obreros y a los animales de carga utilizados en el acarreo de la sal.

Esta segunda sección constituye, sin duda, uno de los elementos peculiares de este tipo de vivienda. En cuanto a los trabajadores, son alojados en un salón cuya puerta de acceso se ubica en el paramento posterior de la casa, en contraposición a la zona doméstica que tiene su entrada en la fachada principal. Las proporciones de dicho salón están en relación con el número de obreros contratados y con la extensión de la propiedad. Su equipamiento se compone de un banco corrido adosado a la pared y, en ocasiones, un servicio de cocina propio. El segundo espacio es la cuadra-pajar; se trata de una estancia dispuesta en dos niveles, uno inferior para los animales y otro superior para la paja y el grano.

Las reducidas dimensiones constituyen un segundo elemento caracterizador de la casa salinera. Son tres las razones que explican este fenómeno: a) el sentido de la moderación y la aplicación de la escala humana en estas construcciones; b) el uso económico de los materiales y recursos ofrecidos por el medio y c) la escasa utilización de estos espacios en una actividad que se desenvuelve, fundamentalmente en el exterior.

Un tercer principio común a la estancia salinera es la presencia del aljibe. En un medio en el que el nivel freático es prácticamente inexistente, el hombre ha tomado como solución la construcción de estos depósitos para el almacenamiento del agua. Se localizan a ras del suelo y adosados a la pared, sea en una pared o en la zona posterior.

Otros rasgos característicos son: la existencia de contrafuertes para reforzar la vivienda frente a los vientos; el tipo de cubierta, oscilante entre la azotea y la techumbre de tejas planas y curvas; el uso, como material de construcción, de mampostería rústica hecha con caliza ostionera, adobe, ripios y ladrillos.

Por último, en relación a los esquemas constructivos, predominan dos tipos: las casas-bloques y las casas-patio. En las primeras, más numerosas y significativas, todos los espacios poseen una cubierta común a excepción de los contrafuertes, el aljibe y algún corral marginal. Por el contrario, en las segundas, el patio separa la zona doméstica y de cobijo de los trabajadores del ámbito de los animales, constituyendo la primera estancia una casa-bloque en sí.

El régimen de propiedad como eje vertebrador de la organización del trabajo

En la redacción de este párrafo, intentaremos ofrecer una visión global de la organización del trabajo salinero atendiendo, fundamentalmente, al régimen de propiedad de la salina. En este sentido, tendremos en cuenta las categorías laborales, el modo de reclutamiento de los agentes de trabajo y, por último, la forma en que se organizan y distribuyen las tareas.

La gran empresa

A esta categoría corresponde la salina de «La Tapa», procedente de la conjunción de dos explotaciones -La Tapa y Marivélez- ambas propiedad de Unión Salinera S.A.. En 1986, estos terrenos fueron adquiridos por SOLVAY, una multinacional belga propietaria, asimismo, de las salinas de Torrevieja (Alicante). Desde esa fecha, La Tapa ha experimentado un sensible proceso de mecanización y reestructuración, con el fin de ser competitiva a nivel internacional.

En cuanto a la organización del trabajo, en ella, por lo que respecta a los agentes de trabajo, se integra en un sistema de categorías muy diversificado: técnicos superiores, técnicos medios, encargado o capataz, técnico salinero, obreros profesionales, subalternos y peones. En relación a la forma de reclutamiento, en la gran empresa existe una plantilla fija amplia conformada por once empleados de distintas condiciones, por lo que sólo se contratan trabajadores eventualmente, para la cosecha, secado y envasado.

En la organización del trabajo, esta empresa, en tanto salina moderna, presenta una singularidad respecto a las tradicionales. Su personal fijo está constituido por técnicos titulados, empleados de servicios y un trabajador conocido como «aguatajo», encargado del movimiento del agua en los depósitos. Mientras que para el mantenimiento no se necesitan más operarios, en la limpieza se contratan seis obreros y doce en la cosecha. Estos trabajadores no necesitan ser «salineros especialistas» puesto que la sal se extrae con máquinas, y las labores de transporte y envasado no requieren una formación específica. La labor de supervisión es propia del encargado o capataz.

La mediana empresa

Para la delimitación de la mediana empresa, no nos hemos centrado únicamente en el criterio superficie, sino que también hemos tenido en cuenta otros rasgos diferenciadores de la misma, como son: su característica organización del trabajo y la dispersión de las explotaciones en producción. En este sentido, sabemos de la existencia de una salina en Chiclana como la única que encaja en este modelo.

En este tipo de empresa se distinguen las siguientes categorías profesionales: capataz, sotacapataz, técnico salinero o mecánico, oficiales de primera, oficiales de segunda y peones. En ella el dueño no trabaja directamente en el laboreo de la sal, y mantiene un contacto distante con sus empleados.

En cuanto al modo de reclutamiento, se basa, fundamentalmente, en la realización de contratos eventuales en los períodos de mayor actividad. La plantilla fija es muy escasa dada la precariedad del trabajo. Los trabajadores noveles tienen más posibilidades de ingreso que en la empresa familiar. Son adiestrados por los operarios más antiguos debiendo, posteriormente, demostrar su eficiencia y disposición para el trabajo, ya que éstas son su mejor aval para la renovación del contrato.

Por lo que se refiere a la organización de las tareas, el capataz distribuye y supervisa el trabajo al iniciarse cada jornada, controla la concentración salina,

decide cuando comienza la cosecha y contrata al personal eventual, es decir, cinco o seis para la limpia y dos o tres más para la cosecha.

En el caso de la salina estudiada, existe la peculiaridad de que la empresa está integrada por varias explotaciones dispersas en el terreno. En ellas, el capataz delega su función en la figura del sotacapataz, existiendo uno en cada explotación.

La empresa familiar

Este es el tipo de propiedad dominante en el ámbito de la Bahía, si bien existe una marcada tendencia a la desaparición, cuyas causas se concretizan en las siguientes razones: a) la venta directa a las grandes empresas más competitivas; b) múltiples segregaciones, vía herencia, lo cual reduce sensiblemente su capacidad productiva, y c) la próxima aplicación de la Ley de Costas, mediante la cual, las salinas pasarán a ser propiedad estatal sin ningún tipo de contraprestación, quedando en el Estado la decisión de ofrecerlas, en usufructo, a sus actuales dueños.

Los trabajadores de estas salinas se ordenan en dos categorías: a) el propietario y algún miembro de la familia y b) los trabajadores por cuenta ajena. El dueño o un hijo hacen la función del capataz durante la cosecha, mientras los trabajadores se clasifican en oficial de primera, oficial de segunda y peón o pinche.

En cuanto a la forma de reclutamiento, se realiza, básicamente, durante la limpia y la cosecha, es decir, los períodos de máxima actividad. Estos contratos serán por obra y servicio. En ocasiones, es el obrero el que se dirige a la salina para buscar empleo, sin embargo, lo más habitual es que sea el dueño el que localice al trabajador basándose en la eficacia demostrada en años anteriores. Durante el resto del año, es decir, en el mantenimiento de la salina, sólo son necesarios uno o dos hombres, tarea ésta desempeñada por el propietario o algún miembro de la familia.

En este tipo de empresa, el dueño desarrolla la función del capataz: supervisa el trabajo, distribuye las tareas, mide el grado de salinidad, decide el momento de la rasca y de la cosecha, etc.. Durante el período de mantenimiento, él y un empleado fijo vigilan las mareas, abren y cierran las compuertas, reparan la maquinaria. En la limpia contrata tres o cuatro operarios que preparan los tajos y limpian las cabececeras. En la cosecha contrata otros dos trabajadores. Del total de empleados, al menos la mitad serán oficiales de primera, es decir, sabrán sacar y lavar la sal con habilidad.

El espacio, el tiempo y las relaciones humanas: condiciones del trabajo salinero

La actividad salinera está mediatizada por tres tipos de condiciones:

Condiciones físico-ambientales

El laboreo de la sal obliga al trabajador a estar en continuo contacto con un medio natural cuyas características (elevado grado de salinidad perjudicial para la piel, un alto nivel de riesgo provocado por las agudas aristas de los bloques cristalinos), inciden en un índice considerable de jubilaciones anticipadas como consecuencia de la aparición de enfermedades tales como artrosis, reuma, afecciones de la columna y de naturaleza dérmica.

La condición temporal

La actividad salinera se caracteriza por hallarse ligada a un ciclo natural. De este modo, se trata de un trabajo estacional desarrollado en un máximo de seis meses al año, y determinado por largos períodos de paro laboral.

Las relaciones humanas en el proceso de producción

En la empresa familiar, las relaciones entre los trabajadores se caracterizan por un cierto grado de laxitud y distensión, así como por el cooperativismo que define, en cierto modo, el desarrollo de las faenas. La escasez de la maquinaria empleada contribuye a que las tareas se realicen en parejas o en pequeños grupos, a excepción de las labores más específicas de lavar y sacar la sal.

En la empresa mediana, las relaciones son más rigurosas ya que el estricto control ejercido por el capataz, hace que disminuya sensiblemente el nivel de diálogo entre los trabajadores.

En la gran empresa, los operarios trabajan individualmente debido al alto grado de mecanización. El único momento que favorece la relación, común a los tres tipos de empresas, es el almuerzo, aunque en cada una se observan peculiaridades. En las empresas familiar y mediana, los obreros llevan su comida y la consumen en grupo en el mismo medio en el que trabajan. En la gran empresa, existe un espacio habilitado para tal fin en el que comen todos los integrantes de la plantilla. De cualquier modo, ambas modalidades difieren de lo que fue el paradigma tradicional. En él, todos los operarios comían en la casa del capataz un almuerzo preparado por su esposa; la comida entraba en el monto del salario.

Lo legal y lo real en el trabajo salinero

Para la comparación de la situación legal y la realidad de las salinas, nos hemos centrado en el análisis de los convenios, así como de su adecuación práctica en cada tipo de empresa salinera.

Por lo que se refiere a las jornadas laborales, se componen de 40 horas distribuidas de lunes a viernes. Durante el período de cosecha (1 de junio a 31 de octubre) existe una ampliación de jornada de hasta cuatro horas. En el caso de la gran empresa, se cumplen las ocho horas, invariablemente, a lo largo de todo el ciclo anual. En la empresa familiar, en tiempo de cosecha la jornada se dilata a nueve horas o a la inclusión de algún sábado. En otras ocasiones, pueden intercambiarse fragmentos de jornadas en otros intervalos de tiempo.

En cuanto a las retribuciones, en la gran empresa se perciben mensualmente, en tanto que en la familiar se hace de modo quincenal o semanal. Asimismo, existe una gratificación de treinta días de salario y antigüedad, en los meses de marzo, julio y diciembre. Este hecho sólo se contempla en la gran empresa, donde existe una plantilla fija que trabaja todo el año. Por otra parte, hay una prima de cosecha, por la que se bonifica al obrero una cantidad de dinero por tonelada de sal extraída y lavada. También forma parte del sueldo un plus de distancia y de dieta en caso de que la salina se ubique a más de dos kilómetros de la vivienda del trabajador.

Por lo que se refiere al absentismo y a los retrasos, desde el convenio se aceptan, exclusivamente, dos retrasos mensuales inferiores a treinta minutos. Si ese tiempo es excedido, puede impedirse el ingreso del obrero a su lugar de trabajo, con los efectos correspondientes. En la gran empresa no se toleran los retrasos de media hora, sino que transcurridos los cinco minutos de la hora prevista, se prohíbe la entrada del operario. La empresa familiar, más flexible, permite recuperar el tiempo en otro momento fuera de jornada.

En cuanto a las indemnizaciones, existen dos tipos: a) por finalización de contrato, compensando la antigüedad que no poseen los eventuales, y b) por incapacidad laboral transitoria provocada por accidente o enfermedad.

En el capítulo de contratos, el convenio no explicita ninguna variante concreta. En todos los casos son contratos eventuales por obra y servicio, es decir, por temporada de cosecha.

En cuanto a la jubilación, en el caso de un trabajador de plantilla fija y dada la dureza del trabajo, es difícil que se otorgue a los sesenta y cinco años, siendo siempre anticipada. En el caso del trabajador eventual, es el capataz quien decide la posibilidad de renovación del contrato, dependiendo de la «rentabilidad» de su trabajo de acuerdo a lo limitado de su rendimiento.

Las vacaciones sólo existen, en virtud de lo estipulado en el convenio, en la gran empresa. En la mediana y en la familiar, debido a su carácter eventual, los obreros no disfrutaban de aquéllas. Sin embargo, se paga un complemento proporcional al tiempo invertido en el trabajo.

Finalmente, por lo que se refiere a la representación sindical de los trabajadores de las salinas, la única central que se encarga de tal función es CC.OO.

Caracterización de las relaciones laborales en el ámbito de las salinas

Pueden constatarse diversas peculiaridades en el desenvolvimiento de este tipo de relaciones, de acuerdo a la clase de empresa en la que se desarrollen.

Así, en la propiedad familiar, se caracterizan por su flexibilidad. En el caso de la puntualidad en la asistencia al trabajo, existe cierto acuerdo tácito entre el dueño y el operario respecto a las costumbres personales de éste, permitiéndoselo, en algunos casos, su ausencia siempre que sea recuperada posteriormente, sin ningún tipo de sanción que ponga en peligro su continuidad laboral. Por otra parte, se exige al trabajador pleno rendimiento en su tarea. En este tipo de explotación, los agentes de trabajo constituyen un grupo sensiblemente homogéneo, ya que el propietario es considerado como un «compañero» al compartir la misma experiencia de trabajo, y al depender la productividad de su propiedad de la permanencia de los obreros.

En la mediana empresa, el propietario es conocido como «amo» o «señorito», en tanto que no trabaja, directamente, en la salina y, sin embargo, reclama un alto nivel de rendimiento por parte de sus operarios. Por otro lado, aparece la figura del capataz como intermediario entre los trabajadores y el propietario, reuniendo en su seno una fuerte concentración de poder, dada su alta capacidad de decisión. En este sentido, de su opinión depende el futuro y la permanencia del obrero para la siguiente temporada.

Finalmente, por lo que se refiere a la gran empresa, en ella se distinguen tres grupos de agentes de trabajo claramente diferenciados. En primer lugar, la categoría técnico-administrativa encargada de la gestión de la empresa. En segundo término, está el encargado con funciones análogas a las del capataz y, por último, los operarios de la salina, sujetos a una normativa semejante a la del cualquier empresa. Se exige un elevado rendimiento y una puntualidad rigurosa, no pudiendo ingresar aquellos que acuden después de la hora fijada. La jornada de ocho horas ha de ser cumplida estrictamente, sin posibilidad de intercambio con otros intervalos de tiempo.

Por último haremos una breve referencia a las relaciones establecidas entre

los salineros fuera de su ámbito de trabajo, es decir, de la salina. El oficio de salinero ha sido ejercido por unos pocos, constituyendo un saber transmitido, secularmente, de padres a hijos, lo cual explica la reducida apertura del grupo especialista. Teniendo en cuenta que, tanto ayer como hoy, las relaciones familiares han representado una de las principales vías de reclutamiento de trabajadores, aquéllas continúan desempeñando una importancia de primer orden. Asimismo, junto a la transmisión intrafamiliar existía el fenómeno de la endogamia de grupo. En este sentido, queda constancia de lazos matrimoniales entre hijas de capataces y salineros jóvenes. Otro aspecto a considerar es la residencia: los salineros habitaban, antiguamente, un territorio definido, hecho que reforzaba su identidad. Hoy, tanto el fenómeno endogámico como la concentración espacial se han diluido en favor del predominio de las relaciones amistosas y la dispersión territorial.

El valor de los salineros y los valores de la salina

Una vez inmersos en el ámbito salinero caracterizado, como hemos visto, por el abandono de una considerable proporción de salinas, así como por las consecuencias que el proceso de mecanización conlleva, hemos querido analizar y adentrarnos en la cosmovisión que, desde su posición en la actividad salinera, envuelve a estos artesanos de la sal que aún continúan trabajando, especialmente, en las explotaciones familiares. En este sentido, hemos comprobado la existencia de un sistema axiológico cuyo eje vertebrador lo constituye el *ser salinero*, más aún, el *sentirse salinero*.

La *posesión de conocimientos técnicos* relativos al tratamiento de la sal y a la experiencia laboral configura, sin duda, uno de los aspectos más valorados dentro del horizonte del «*buen salinero*». En este sentido, es ilustrativa la consideración hecha por un informante: «...*el que no sabe lavar y sacar la sal, ese no es salinero...*». Otro elemento valorativo de gran importancia es el de saber *cumplir bien* la faena correspondiente a su categoría. Aún reconociendo la no correlación que existe entre el esfuerzo realizado y el sueldo percibido, el salinero confiere gran valor a la pericia y a la destreza demostradas en el desarrollo del trabajo respectivo.

Un tercer rasgo que perfila la cultura salinera es el de la condición *masculina* de esta actividad. Si bien a lo largo del tiempo, en especial antiguamente, la mujer ha participado en la cadena de producción, ya como hormiguilla, ya como peón, estas tareas al ser realizadas por ella, no eran consideradas como trabajo frente a las faenas desempeñadas por los hombres.

Otro elemento a tener en cuenta, es el del nivel de *identificación* con el trabajo realizado. Así, se observan diferencias atendiendo al tipo de empresa.

Mientras que en la gran empresa, el trabajador salinero pierde identidad al ser considerado un operario más frente al grupo técnico-administrativo, verdaderamente identificado con aquélla, en las empresas familiar y mediana el salinero se siente reconocido como tal. En este caso, el trabajador llega a integrarse en la salina, considerándose parte imprescindible de la misma para su buen funcionamiento.

Al hilo de lo anteriormente expuesto, hemos de resaltar un fenómeno peculiar de este ambiente salinero. Esta singularidad reside en el hecho de que a pesar de esta fuerte identificación con el trabajo y con la tierra, en el caso de los salineros que laboran en las propiedades medianas y familiares, no existe correlación alguna con la expectativa de éstos por apropiarse de las salinas. En otras palabras, hemos constatado la *inexistencia de actitudes reivindicativas*. Dada la necesidad de acatar su condición sumisa para garantizar la estabilidad del empleo, así como la estacionalidad que caracteriza este trabajo, hemos observado la preeminencia de patrones de dependencia y de subordinación, es decir, la asunción de la jerarquía de valores dominantes.

Finalmente, por lo que se refiere a la *identidad local*, de todo el ámbito de la Bahía, es el municipio de San Fernando el que ha detentado la tradición salinera por excelencia. Los salineros de la Isla de León, se consideran a sí mismos como los genuinos artesanos de la sal. Presentan una autoconciencia diferenciada y nítida; conciencia modelada por el corpus global de una cultura técnica y material que define su cualificación y experiencia, en contraposición a los «*otros*» trabajadores, ya sean de las salinas modernas, ya de otros términos municipales.

Para *ser* salinero no es suficiente *trabajar* en las salinas; hay que *sentirse* salinero, más allá de la dureza de la faena o de la agonía del ocio impuesto; más allá del espacio; más allá del tiempo.

A modo de conclusión: el cambio, protagonista en la salina

Desde la mitad del siglo XIX hasta nuestros días, la actividad salinera ha experimentado un intenso proceso de cambio, provocado por la conjunción de factores consecuencia de una difícil situación productiva, así como de una rentabilidad prácticamente nula.

Entre los factores que participan en el desenvolvimiento de la transformación aludida, cabe resaltar los siguientes:

1) La escasa adaptación de las salinas tradicionales a las nuevas técnicas de extracción de la sal, así como al proceso de mecanización. La salina tradicional es un sistema productivo basado, por una parte, en circunstancias naturales (p.ej.: la climatología) y, por otra, en el bajo coste de la mano de obra. En esta situación,

mecanizar supone reformar y mejorar las explotaciones (ampliar el tamaño de los tajos, transformar el equipo de producción, etc.) mediante importantes inversiones que, las explotaciones medianas y familiares, no pueden afrontar.

2) La pérdida de los mercados habituales -nacionales y extranjeros-, de canales y de vías comerciales para dar salida a la producción. Después de la Segunda Guerra Mundial, en el Levante español comenzaron a construirse salinas de moderno trazado, como las de Torrevieja (Alicante), en terrenos de dominio público y explotadas por la iniciativa privada.. Estas salinas reciben ayuda de la Administración que controla la gestión interna. Esta competencia se sumó a la desaparición del gran mercado hispanoamericano, que había sido comprador secular de la sal española, desde que comenzaron a explotar sus propias salinas.

3) La desaparición de las aplicaciones tradicionales de la sal y la sustitución de la salazón por las técnicas de congelación y refrigeración.

4) La carencia de ayuda financiera, oficial y privada, a las salinas tradicionales, en contraste con la canalización de los recursos hacia las modernizadas.

5) La falta de unidad entre los salineros, que dificulta la acción conjunta y eficaz para la comercialización, así como la falta de formación empresarial de los propietarios que afecta a los futuros estudios de reconversión.

6) Un último conjunto de factores lo integran, entre otros: a) la acumulación de stock (sal no vendida que queda inservible); b) la fuerte presión fiscal a la que están sometidos los salineros; c) la subida de los costes salariales sin correlación con la evolución del precio de la sal; d) la baja calidad de la sal que no la hace aplicable a la demanda industrial.

En definitiva, el resultado ha sido que muchas salinas han sido abandonadas en cuanto explotaciones extractivas, en contraste con las pertenecientes a las grandes empresas, que han experimentado un proceso de reconversión para hacerlas susceptibles de ser productivas según las nuevas necesidades.

Por último, en cuanto a las aplicaciones dadas a las salinas abandonadas, se ha procedido a la desecación y relleno de los terrenos inundables, confiriéndoles nuevos usos: a) agrícolas, siempre inútiles dado el elevado grado de salinidad de la tierra; b) industrial; c) residencial; y d) como vertederos de residuos sólidos (concretamente, en el municipio de San Fernando, la salina de «La Magdalena», fue utilizada como basurero hasta el año 1986). Como es de suponer, este uso del suelo marismeño es muy perjudicial, a largo plazo, para la globalidad del ecosistema. Como alternativa a estos usos, se ha propuesto la creación de piscifactorías, solución parcial ya que sólo afecta, en términos económicos, al aprovechamiento del suelo y no a los recursos humanos: los salineros.

Bibliografía

- Barragán Muñoz, J.M.: *Aprovechamientos marinos en los terrenos inundables de la Bahía de Cádiz*. Diputación Provincial de Cádiz, 1983.
- «Introducción al estudio de los cultivos marinos en los terrenos inundables de la Bahía de Cádiz». En *Gades* n.11, Cádiz, 1983.
- «La Bahía de Cádiz: un puerto natural hasta el siglo XX». En *Cuadernos de Cátedra* n.6. Fundación Municipal de Cultura, 1988.
- Benot y Rodríguez, E.: *Memoria sobre la limpia de la Bahía de Cádiz y del caño del arsenal de Cádiz*. Imp. de la Revista Médica. 1885.
- Castro, A. de: *Historia de Cádiz y de su provincia desde los tiempos remotos hasta 1814*. Imp. de la Revista Médica, 1858. Ed. Facsímil. Diputación Provincial de Cádiz. 1982.
- Historia de Trocadero y Matagorda. Hoy dique de la Compañía Trasatlántica*. Tipografía Gaditana. 1896.
- Diccionario Enciclopédico Ilustrado de la provincia de Cádiz. Vol.V Caja de Ahorros de Jerez*. 1985.
- Directrices de ordenación y protección del litoral*. Consultora de Estudios Regionales. Madrid, 1981.
- Equipo Pluridisciplinar de la Casa de Velázquez: *Evolución de los paisajes y ordenación del territorio en Andalucía Occidental*. Diputación Provincial de Cádiz y Casa de Velázquez. Cádiz, 1987.
- García Merlot, A.: *Tecnología de la producción de la sal*. Ed. Científico-técnica. Ciudad de La Habana. Cuba, 1984.
- Herrero Lorenzo, M.P.: *Estudio de las salinas de la Bahía de Cádiz*. Tesis doctoral. Univ. Complutense. Madrid, 1981.
- Inventario territorial. Porvenir de las marismas saladas*. Ayuntamiento de San Fernando. 1980.
- «Jardineros de la sal». En *Waipiti* n.18 Ed. Milán. Barcelona, 1990.
- Lamy, I.: «Identité locale, culture familiale et système de production». En *Cultures du travail*. (Morel). Ed. de la Maison des Sciences de L'Homme. Paris, 1989.
- Las marismas*. Aula del Mar. Diputación Provincial de Cádiz. 1987.
- Latour, A. de: *La Bahía de Cádiz*. Diputación Provincial de Cádiz. 1986.
- Martín Ferrero, M.P.: «Marismas y esteros». En *Enciclopedia gráfica gaditana*. Fasc.2 Vol.III Caja de Ahorros de Cádiz.

- «El litoral gaditano». En *Enciclopedia gráfica gaditana*. Fasc.1 Vol.III Caja de Ahorros de Cádiz.
- Palenzuela Chamorro, P.: «La economía informal». En *Buscarse la vida. Estrategias de subsistencia de los jornaleros de Lebrija*. Tesis doctoral. Univ. de Sevilla. 1990.
- Payán Sotomayor, P.M.: «El léxico de las salinas». *Serie Fuentes Documentales*. n.10. Caja de Ahorros de Cádiz. 1988.
- Ruza Tarrío, F.: «Las zonas húmedas: recursos naturales insustituibles». En *Boletín informativo del Medio Ambiente*. n.4. MOPU. Madrid, 1974.
- Suárez Japón, J.M.: *La casa salinera de la Bahía de Cádiz*. Fundación Machado. Consejería de Obras Públicas y Transportes. Diputación Provincial de Cádiz. Sevilla, 1989.
- W.AA.: «El litoral». En *Guías naturalistas de la provincia de Cádiz*. 1988.
- W.AA.: *Estudio económico de la provincia. Análisis descriptivo y diagnóstico de la situación actual*. Diputación Provincial de Cádiz. 1983.
- Zoido Naranjo, F.: *Bahía de Cádiz. Bases para la coordinación del planteamiento urbanístico*. Diputación Provincial de Cádiz. 1982.
- Zurla, P.: «Calidad y cultura del trabajo en los años ochenta». En *R.E.I.S.*. Ed. CIS. Enero-marzo, 1989.

LA CABALGATA DE REYES DE HIGUERA DE LA SIERRA. FIESTA Y ESPECTACULO, TEXTO Y CONTEXTO*

Esteban RUIZ BALLESTEROS
Antropólogo

Mariola DELGADO LOPEZ
Lcda. Historia del Arte

Las Cabalgatas de Reyes Magos son una expresión festiva extendida por Andalucía, aunque tan sólo en algunos de nuestros pueblos esta fiesta alcanza una dimensión tal que la convierte en elemento distintivo primordial de los colectivos que la crean. En estos casos son las formas de representación estética, los modelos de participación social, y las particularidades en general que rodean la celebración del desfile, los factores que definen el valor cultural específico de la fiesta. La Cabalgata de Reyes de Higuera de la Sierra es uno de estos casos en los que la peculiaridad y dimensión alcanzada por la celebración de la Epifanía excede a la recurrente «fiesta de carácter infantil» que encontramos en la mayoría de pueblos y ciudades andaluzas. La cabalgata en Higuera es una *fiesta* en el estricto sentido antropológico del término, y como tal un *texto cultural*, susceptible de ser leído e interpretado dentro de su *contexto*. De ello nos ocupamos en las páginas que siguen, en un intento de lectura globalizadora (estética, socio-política, y simbólico-identitaria) de esta manifestación festiva.

Higuera de la Sierra (1)

Higuera de la Sierra se encuentra situada en la zona oriental de la Sierra de Aracena. Como a otros pueblos serranos, la evolución del trazado de la carretera Sevilla-Lisboa (que atraviesa la localidad) es un factor básico para

* El trabajo de campo que da pie a la realización de este artículo ha tenido dos fases diferentes, una intensiva y continuada que se inscribía en un proyecto en referencia a la localidad en general y que excedía en intereses a la propia Cabalgata; esta fase duró siete meses en los que uno de los investigadores residió en la localidad (1990) y fue financiada a través de la Campaña de Etnología de la Junta de Andalucía 1990. Y otra, en la que se ha hecho un seguimiento de la Cabalgata durante las cuatro últimas ediciones (1990, 1991, 1992 y 1993) por parte de ambos investigadores.

entender su estructura urbana, lo cual condiciona la impresión que el viajero, a su paso, se forma (Higuera, Los Marines, Galaroza...). Su población no sobrepasa los mil quinientos habitantes, y la emigración -una constante en esta comarca- ha sido un fenómeno demográfico determinante. Su estructura económica ha estado ligada a la agricultura y a la ganadería en regímenes extensivos, ya que la zona oriental de esta sierra de Aracena no goza de los aportes húmedos que podemos encontrar en la parte occidental (Galaroza, por ejemplo), y a una pionera industria del corcho. Pero estos sectores económicos son desde los setenta un mero referente del pasado ante la progresiva decadencia socio-económica de la zona y la aparición del Estado como uno de los principales agentes económicos dentro de la misma, tanto con su política asistencial, como con sus inversiones en infraestructuras, lo cual ha llevado incluso a provocar un «desarrollo económico artificial» a partir del incremento de la inversión pública general en la comarca. Sin embargo, estos cambios no sólo del sistema económico, sino incluso del paisaje de la comarca (plantaciones industriales de eucaliptos, por ejemplo), no han transformado el contenido sustancial de muchas de las manifestaciones festivas de la Sierra de Aracena, que se mantienen como testigos y nexos de los serranos con una realidad socio-económica que ya no existe como tal, pero que los diferencia del homogéneo referente urbano.

La sociedad higuereña ha conocido un proceso de transformación en su estratificación desde los años sesenta, y paralelamente -quizá con más fuerza que la propia transformación «objetiva»- un notable cambio en la autopercepción de la estructura social por parte de sus propios protagonistas, sobre todo a partir de mediados de los años ochenta cuando se producen una serie de cambios políticos dentro del pueblo (2). Ello hace que el contexto local, antes un espacio que principalmente evidenciaba las diferencias entre las clases sociales (la polarización de la sociedad agraria andaluza), aparezca hoy para los higuereños básicamente como soporte de una «comunidad» de individuos con un supuesto alto grado de homogeneidad interna, que tiende, en su autopercepción, a difuminar y diluir las fronteras sociales dentro de la localidad, las cuales, si bien se han transformado sustancialmente en las últimas décadas, no han llegado ni mucho menos a desaparecer.

Es en este contexto socio-económico en el que se encuadraría la celebración de la Cabalgata de Reyes en Higuera de la Sierra desde hace una década. No obstante, en la actualidad nos encontramos con una situación en la que esa euforia social y económica ha remitido notablemente, y ello se ve reflejado con nitidez, tanto en el potencial y la densidad del entramado social de la localidad, como en la propia organización de la fiesta, ambas sumidas en un proceso crítico que hace peligrar el mantenimiento del nivel -sobre todo económico- que la Cabalgata higuereña había desarrollado en los últimos años.

La Cabalgata como fenómeno estético

La Cabalgata de Reyes Magos de Higuera de la Sierra es en realidad muy diferente a la mayoría de las cabalgatas de reyes que conocemos; no se trata, como en éstas, de un desfile colorista, cargado de fantasía y pensado básicamente para el disfrute del colectivo infantil, sino que constituye un fenómeno estéticamente mucho más complejo, destinado, sin excluir a los niños, al público adulto, y que se vincula mucho más, (tanto en la tipología de motivos representados, como en las formas de representación de éstos), a las escenificaciones de los pasos de la Semana Santa o a los Autos de Reyes Magos, que a las manifestaciones más propias de la noche de Reyes.

El desfile higuereño lo componen un total de quince o dieciséis carrozas (pudiendo variar el número de un año a otro) que se elaboran sobre camiones de medianas o grandes dimensiones. Las carrozas pueden dividirse en dos grupos: el primero, carrozas «de verde o de pobre», lo forman unas once o doce carrozas que constituyen la esencia de la cabalgata de Higuera; el segundo sería el formado por La Estrella de la Ilusión y las tres carrozas de los Reyes Magos que, pese a compartir con las anteriores ciertas características, reproducen los motivos tradicionales y comunes a cualquier otra cabalgata de reyes.

En las carrozas «de verde» se representan diferentes motivos inspirados en escenas bíblicas alusivas al nacimiento e infancia de Jesús. Existe un cierto número de éstos que, lógicamente, aparecen en cada una de las ediciones de la Cabalgata: nacimiento, anunciaciones, adoraciones de pastores..., aunque nunca se repite la manera concreta en que éstos se escenifican en la carroza. Pueden incluso llegar a representarse motivos muy similares el mismo año (así además del Nacimiento, puede aparecer nuevamente una escena de belén bajo el título «La Adoración de los Pastores», o pueden aparecer varias escenas de Anunciaciones: a María, a los Pastores, etc); sin embargo, esta circunstancia no suele convertirse en algo que otorgue monotonía al desfile ya que las carrozas en cualquiera de los casos siempre obedecen a inspiraciones, composiciones y ambientaciones bien diferentes entre sí, como si cada grupo «pintase su propio cuadro». Todo ello quizás ponga de manifiesto el hecho de que por encima del motivo, se sitúa la forma en que éste se representa.

Uno de los aspectos más sorprendentes y atractivos de estas carrozas posiblemente sea el que la representación siempre se realiza mediante la congelación de la escena, como si de un grupo escultórico se tratase; toda la composición, incluyendo por supuesto a personas y animales (cuando éstos se integran en el conjunto) aparecen estáticos como si se hubiese paralizado por un instante la supuesta escena original (3). Esta característica es común en toda la cabalgata, incluyéndose la Estrella de la Ilusión y las figuras que

acompañan a cada uno de los reyes, siendo éstos y sus pajes (al lanzar caramelos al público) los únicos que aparecen en movimiento.

Las representaciones escénicas de las carrozas las llevan a cabo personas del pueblo de todas las edades, incluyéndose ancianos o niños de muy corta edad si la composición así lo requiere. En este sentido hay que valorar el hecho de que no se recurra nunca a la caracterización artificial para la representación de un personaje concreto, sino que en cada escena se encuentran los individuos de edad y sexo apropiado, y éstos (anciano, niño o joven) siempre mantienen la expresión y actitud o postura que la escena exige, por muy artificiosa que ésta pueda llegar a ser. También se suelen incorporar a las carrozas animales (cabras, ovejas, cerdos, burros, perros, gallinas, etc.) así como vegetación variada que en ocasiones incluye árboles completos y que, junto a elementos propios del contexto cultural de la comarca, como molinos, establos, etc., permiten que se llegue a alcanzar un elevado grado de realismo en la construcción de la escena.

Los motivos elegidos suelen estar inspirados en la ambientación clásica de escenas bíblicas con ropajes a modo de túnicas y mantos, sin embargo, en determinadas ocasiones pueden aparecer estéticas de inspiración costumbrista o popular; así, por ejemplo, una Huida a Egipto puede estar representada mediante una familia de varios miembros, con ropas sacadas de estampas populares propias de la estética de fines del siglo pasado y principios del actual (falda amplias y coloristas, pañuelos, delantales, fajines en los hombres, etc), con carros, cestas, animales, etc.

En cualquier caso, lo que sí será una constante en este tipo de carrozas «de verde» es la inclusión de elementos (domésticos o del trabajo) de la vida cotidiana tradicional del entorno cultural serrano: diferentes aperos de labranza, pesebres, muebles antiguos, arcones, vasijas, lebrillos, jarrones, cesterías, peroles, etc. Incluso pueden aparecer detalles gastronómicos como plasmación del interés por presentar lo propio y genuino.

No podemos finalizar el recorrido por los elementos que componen estas carrozas «de verde» sin hacer referencia a factores que, siendo puramente técnicos, juegan un papel definitivo en la conclusión de éstas; nos referimos a cuestiones como el tratamiento de las luces, de notable importancia a la hora de resaltar determinados detalles o fragmentos de la escena respecto a otros (personajes, expresiones, pliegues de la ropa, etc.). Así mismo puede resultarnos impactante la aparición, en algunas carrozas, de elementos que conllevan una dificultad técnica en cuanto a su montaje y otorgan espectacularidad a la representación, como por ejemplo a la aparición de un arroyo, de una cascada o de un hogar o lumbre donde realmente se está cocinando algo.

A diferencia de estas carrozas de verde, las de la Estrella y de los Reyes Magos se decoran mediante la representación de escenas más lujosas y coloristas que permiten en mayor medida la plasmación de ideas «fantásticas». De esta forma los elementos utilizados en dichas carrozas no tienen relación con el entorno cultural de la comarca, empleándose materiales artificiales (plásticos, papel, cartón, corcho sintético,...) para ambientar escenas palaciegas o exóticas muy en la línea estética de la mayoría de las cabalgatas de reyes, aunque siempre con un toque original mediante el estatismo de las figuras.

Existe un factor, que por menos importante que parezca, no deja de constituir algo esencial dentro de toda la parafernalia de esta Cabalgata, y es el hecho de que ésta tiene su hora de salida a las nueve de la noche convirtiéndose así la propia noche en el marco especial que envuelve a toda la «representación». Esta circunstancia es la que permite que las carrozas adquieran una dimensión estética que difícilmente podría conseguirse a la luz del día; toda la escenificación, posturas, expresiones, ropajes, pliegues y colores de éstos (aspectos todos ellos básicos en la estética de esta cabalgata) se exaltan, marcados por los efectos de las luces artificiales, que encuentran precisamente en la oscuridad de la noche el mejor medio de plasmación.

En cualquiera de los casos lo que sí que es claro desde el punto de vista estético, es que esta cabalgata se puede conceptualizar como un fenómeno de creación colectiva, en el que se aunan, por una parte, aspectos de carácter puramente plástico (en cuanto al diseño de la carroza, la elaboración del espacio escénico, la ubicación de los personajes, la colocación de luces, etc.), y por otra todo lo concerniente al ámbito de la representación, referido, claro está, a las escenificaciones de las figuras, las actitudes, posturas y expresiones que éstas mantienen a lo largo del recorrido.

Tras toda esta descripción más o menos pormenorizada de la Cabalgata, de las carrozas, los motivos, elementos y formas que éstas presentan, no podemos por menos que preguntarnos qué es lo que se trasmite a partir de estas formas estéticas, qué es lo que, de una manera u otra, se ofrece a través de este sofisticado, y sencillo a la vez, desfile de escenas que recorren la noche del cinco de Enero las calles del pueblo. Consciente o inconscientemente, lo cierto es que la Cabalgata de Higuera, consigue conectar directamente con los sentidos del espectador, se convierte en un espectáculo; al margen que cada cual se detenga a observar en mayor o menor medida los detalles concretos de las carrozas, no cabe duda que el factor *impacto* surge al paso de cada una de las escenas. Esta posibilidad de conexión con los sentidos se produce básicamente por dos vías diferentes, una de ellas es la capacidad de causar *sorpresas*, la fascinación mediante la representación de escenas más o menos espectaculares en las que se introduce la teatralidad como elemento central.

En esta línea se encuadrarían: las escenificaciones de Anunciaciones que conllevan dificultad técnica (Anunciación a María, Anunciación a los pastores, Anunciación en un molino,...), las de otras carrozas que, no siendo Anunciaciones propiamente dichas, incluyen también la presencia de ángeles en actitudes espectaculares (suspendido en el aire, sobre un árbol, bajando por una escalera desde el cielo, etc.), la Estrella de la Ilusión en todas sus plasmaciones, y las tres carrozas de los Reyes Magos con todos sus elementos de fantasía. También se pueden incluir en este grupo otras muchas carrozas cuyas composiciones podrían ser calificadas de «barrocas», en las que por lo general aparecen figuras en actitudes que pretenden dar sensación de gran movimiento, con posturas muy escorzadas o de fuerte expresividad. En esta misma línea de teatralidad podemos incluir aquellas escenas en las que se introducen elementos que suponen un cierto grado de dificultad técnica como pueden ser la representación de una cascada, un molino de agua, un fuego etc.

No obstante, junto al sentimiento de sorpresa, el espectador también puede experimentar el impacto a otro nivel, y es mediante la sensación de *acercamiento*, a partir de determinados tipos de representaciones que plasman escenas intimistas, cálidas, o bien graciosas y populares. Esto lo podemos encontrar en ambientaciones de grupos con animales descansando al calor de una hoguera, en los Nacimientos, Adoraciones, en las escenas familiares de interior, etc.; en ellas se hace uso de recursos como la inclusión de niños, ancianos, animales, hogares, elementos de la vida diaria tradicional...; en definitiva todo aquello que contribuya a la creación de una atmósfera tierna e íntima, que potencie esa sensación de calidez. Al mismo tiempo es en este tipo de escenificaciones en las que incluimos aquellas que se ambientan en contextos laborales tradicionales -hoy desaparecidos- de la cultura comarcal, tales son los casos de fraguas, zapaterías, carpinterías, etc..., espacios que se reproducen en las carrozas como si de un museo etnográfico se tratase.

Sin embargo en la base de toda esta manifestación, lo que impera y subyace es una determinada sensibilidad estética popular, un cierto instinto plástico en las personas que las diseñan y realizan, individuos que obviamente no han tenido una formación específica en este campo. En un primer aspecto esta circunstancia se pone de manifiesto a la hora de elegir los motivos, en el diseño previo de la carroza que en ocasiones se puede inspirar en obras de arte de diferentes épocas; lo observamos nuevamente en la creación de composiciones perfectamente equilibradas que demuestran un gran conocimiento del espacio, en la creación de ambientes, tanto cuando se trata de exteriores, como en escenas de interior; se aprecia en las figuras, en la elección de las personas que representarán cada uno de los personajes necesarios, en las posturas de éstos, sus gestos, la posición de las manos, las expresiones del rostro, en los ropajes y como éstos combinan los colores, en la colocación de

determinados pliegues, etc... Finalmente, como no, en el aprovechamiento de las luces como elemento para destacar ciertos detalles o disimular otros. Todo ello, en definitiva, pone de manifiesto un conocimiento y dominio de los múltiples elementos que se manejan en la creación de las carrozas, así como el grado de sensibilidad estética adquirido a lo largo de los años por cada uno de los realizadores-participantes en la cabalgata, y que es desarrollado a partir de un proceso de aprendizaje informal y complejo desde la infancia.

Normalmente, cuando analizamos un fenómeno estético, tendemos a relacionarlo con otros, se trata de buscar algún punto de referencia, que incluso no siendo necesario, reafirme más aún el carácter propio del fenómeno en sí y nos ayude a comprenderlo y contextualizarlo. Si hacemos ésto en el caso de la Cabalgata de Higuera de la Sierra, podemos decir que ésta, a simple vista, nos da la impresión de tener una cierta inspiración estética en determinados movimientos artísticos, fundamentalmente en la estética imperante dentro de las manifestaciones barrocas. Vemos esta inspiración por un lado, en ese carácter de teatralidad que se aprecia en las representaciones de las carrozas y que conectan directamente con el espíritu barroco, y más concretamente con las formas propias que se han desarrollado en torno a los pasos de la Semana Santa. Ello se evidencia en los tipos de composiciones, la importancia de las figuras, sus posturas y expresiones, las luces, los colores, el movimiento y la caída de los ropajes, todo ello refleja ese «barroquismo» de estas carrozas. También conecta con el espíritu de este período estético el gusto por reflejar lo popular tanto en determinados personajes como en los elementos que componen muchas de las ambientaciones de las escenas.

Junto a ésto, y como veíamos anteriormente, destaca el hecho de que esta creación colectiva (consciente o inconscientemente por parte de sus creadores) trascienda a la mera intención estética y, precisamente mediante unas formas estéticas bien definidas, consiga la fácil e intensa conexión con los sentidos del espectador; es este otro factor que nos acerca en gran medida al espíritu estético de esos otros movimientos artísticos, y entre los que junto al barroco se encontraría también el costumbrismo del s. XIX, los cuales, quizás ya sí con una intencionalidad clara, pretendían actuar sobre los sentimientos.

No obstante, y pese a todas estas supuestas conexiones, lo cierto es que en las carrozas de Higuera existe un aspecto absolutamente original en cuanto a su lectura estética (e identitaria y simbólica, como después veremos) y sin el cual perdería gran parte de su peculiaridad; nos referimos al hecho de que las carrozas, escenas relativas al nacimiento e infancia de Jesús, se recrean en ambientaciones propias del entorno natural y cultural tradicional de la comarca, lo cual contribuye -sin lugar a dudas- a ese acercamiento y proximidad con el espectador inmediato, y le otorga un contenido estético absolutamente único.

La Cabalgata como fenómeno socio-político

Aunque la Cabalgata de Reyes se desarrolla en la actualidad en el contexto socio-económico que hemos descrito a grandes rasgos en la introducción, su existencia se remonta a principios del presente siglo, concretamente a 1918, comenzando desde entonces una evolución que llega hasta nuestros días y en la que la Cabalgata ha experimentado renovaciones tanto en su organización, modelo de representación y participación, como en su significación para la sociedad local. La Cabalgata no fue desde el principio la celebración festiva central del pueblo, condición que ha adquirido sólo en las últimas décadas, y en ello tiene mucho que decir la propia evolución de la fiesta y su organización. Desde 1918 hasta principios de los setenta la cabalgata fue iniciativa de su creador, Domingo Fal Conde, médico de una prestigiosa familia local cuya influencia trascendió con mucho al propio pueblo. Entonces la fiesta tenía un carácter personalista y patrimonial, acorde con la estructura socio-económica de la localidad, marcadamente polarizada y piramidal. Domingo Fal hacía cada año la Cabalgata con un grupo de colaboradores, y con niños como principales protagonistas de las carrozas. Tras el fallecimiento del fundador -principios de los setenta- un grupo de higuereños, en parte colaboradores del mismo y otros de nueva incorporación, se organizan en comisión para mantener la Cabalgata de Reyes del pueblo. Posteriormente, en 1983, se constituye la Asociación Cultural y Social Cabalgata de Reyes, que desde entonces es la estructura formal que posibilita la continuidad de esta genuina manifestación festiva. La cabalgata higuereña, tal como la encontramos hoy: en sus temas, motivos, organización, niveles cuantitativo y cualitativo de participación, flexibilidad en ésta, significación identitaria... deviene directamente de las últimas décadas, en las que se ha consolidado una organización plural frente al acusado personalismo anterior, obsoleto ante las transformaciones socio-económicas que se experimentaban en el pueblo. Es desde entonces cuando la cabalgata adquiere la dimensión y popularidad que hoy la caracteriza, cuando se convierte en punto central del ciclo festivo higuereño.

La organización de una celebración de estas características, en una población de menos de 1500 habitantes, requiere un esfuerzo social importante, tanto en cuanto a aportación económica, como a participación personal directa. La cabalgata tiene en la actualidad un presupuesto anual que ronda los cuatro millones de pesetas, así las actividades para recaudar fondos se extienden durante todo el año teniendo un punto importante en el festival taurino que se celebra a beneficio de la propia Cabalgata y de otras obras sociales de la localidad (4); las actividades en torno a la preparación en sí de las carrozas comenzarían en octubre, intensificándose lógicamente al acercarse el cinco de enero (5). Estos detalles nos dan una idea de que la participación en la

organización de la fiesta debe ser amplia e intensa. Por un lado encontramos a los miembros de la directiva de la asociación que son los que formalmente se encargan de la gestión y organización de la cabalgata (no en cuanto a sus carrozas sino en cuanto a la cabalgata en general, como conjunto), su participación tiene un carácter formalizado y son entre diez y quince directivos: «los miembros de la comisión». Por otro lado existe un modelo de participación mucho más flexible e informalizado como es el de los individuos que crean e interpretan cada uno de los motivos escenificados: las carrozas. Es difícil cuantificarlos ya que el número de participantes en la confección de una carroza no se reduce, obviamente, al número de personas que aparecen la noche del cinco de enero sobre ella, y además los límites en la colaboración con una carroza son extremadamente difusos. Debemos tener en cuenta que la participación en este sentido es muy flexible y que cubre una variedad que iría desde el propio montaje de la carroza y el aparecer en ella como personaje, al haber prestado algún elemento para su escenografía, pasando por labores de costura, transporte de materiales, montaje de luces, etc... No obstante podríamos cifrar en torno a quince-veinte personas, como media, el número de individuos que en diferente grado participan en la confección de cada carroza. Debemos tener siempre presente que nos referimos a grupos de personas de diferentes edades y ambos sexos, que requieren especializaciones diversas. Además la flexibilidad en la participación en la cabalgata incluye también una dimensión temporal; es decir, hay personas e incluso grupos enteros que participan en unas ediciones y en otras no, unos que lo hacen de manera regular en todas las ediciones y otros para los que la participación más activa ha sido algo coyuntural en algún momento de su vida. Sin embargo es muy difícil encontrar en el pueblo a alguien que nunca haya tenido ninguna relación con la cabalgata, es decir, en la realización de alguna carroza. Así la cabalgata implica directamente en cada edición a unos 350 higuereños, lo cual es una proporción considerable para un pueblo como éste.

La forma de esta participación, la de los grupos que diseñan, crean y escenifican las carrozas, tiene una indudable trascendencia en la sociedad local. Su carácter: grupos de amistad que reúnen a varias familias nucleares, familias extensas, vecinos, o incluso grupos de edad, hacen que éstos se conviertan en explicitaciones de los grupos de relación que existen en el pueblo a otros niveles bien distintos del puramente festivo. Así, los grupos que crean las carrozas están informándonos sobre las redes sociales y sus características dentro de la sociedad local, incluso de su evolución en los últimos años. Tres serían los aspectos que sobresalen y que destacamos aquí. De un lado las características socio-económicas de estos grupos, en los que no existe una clara homogeneidad interna, y en los que no se detectan relaciones de clientelismo; los individuos

que conforman los grupos tienen unos nexos de unión en base a relaciones de amistad, afinidad, parentesco y vecindad principalmente, lo cual contrasta con el carácter de los grupos informales higuereños antes de los años sesenta, que evidenciaban un mayor grado de polarización social.

Otro aspecto central en estos grupos es el papel y posición que juega dentro de los mismos la mujer. Aunque ésta siempre ha estado muy relacionada con la Cabalgata (diseño y trabajo en las carrozas), es sólo últimamente cuando ha tomado una posición central dentro de la misma, no únicamente en cada uno de los grupos que crean las carrozas, sino incluso en su organización general -como después veremos-. En líneas generales las mujeres desarrollan un papel básico en el diseño y puesta en escena de las carrozas, en la parte estética, siendo los hombres los que tienen en las labores técnicas su principal campo de acción; por el contrario, no se detectan diferencias cuantitativas en la participación de ambos en las representaciones escénicas. La evolución del papel de la mujer en relación a la cabalgata y su reconocimiento social (en ello hacemos referencia también a su posición dentro de la asociación, es decir a su participación formalizada), es un reflejo-consecuencia de la posición que la mujer ha ido adquiriendo progresivamente dentro de la sociedad local higuereña, y que se evidencia en la evolución de la participación de ésta en la socio-política local.

Por último es de destacar que este modelo de participación activa en la cabalgata permite también la incorporación de higuereños emigrantes, tanto como miembros de grupos, como incluso conformantes en algunos casos de grupos completos. Este hecho es muy importante para el pueblo, con un tradicional gran índice de emigración en localidades cercanas como Huelva y Sevilla, y una alta vinculación de estos emigrantes con la vida y la sociedad local, circunstancia que la Cabalgata no hace sino refrendar. Asimismo este hecho de la participación, no sólo ya de emigrantes, sino de foráneos en general, tiene un reflejo importante en las posiciones preeminentes del desfile: los reyes magos. Son generalmente personas de fuera del pueblo, pero con algún tipo de vinculación con la sociedad local (parentesco, amistad, intereses económicos en el pueblo...), los que representan estos personajes, a partir de los cuales se corroboran posiciones sociales de prestigio (no debemos olvidar los gastos económicos que éstos conllevan). Naturalmente también individuos de la localidad han desempeñado el papel de Reyes Magos, pero teniendo en cuenta el creciente gasto que ello supone y las dimensiones del pueblo, es fácil comprender que la presencia de reyes magos locales haya experimentado en los últimos años un descenso considerable (en las tres ediciones pasadas tan sólo un higuereño ocupó uno de estos puestos). Esto nos muestra con claridad que la dimensión alcanzada por esta manifestación festiva excede notablemente, en ciertos as-

pectos, a la propia sociedad local. Sin embargo este hecho tan sólo afecta hasta el momento a cuestiones que aunque importantes podrían ser calificadas de «secundarias» respecto al global de la fiesta, ya que la propia cabalgata y sus carrozas, el espíritu de éstas, siguen estando controladas exclusivamente por higuereños. Así, aunque la posibilidad de refrendo del prestigio y poder social que la cabalgata ofrece está siendo encauzada hacia fuera de la propia sociedad local (en un ámbito que incluso esta trascendiendo a la propia comarca e incluso la provincia), la Cabalgata, como fenómeno social más global, fenómeno de participación y creación colectiva, permanece exclusivamente vinculada a la localidad. Los higuereños hasta el momento han sabido adaptar la organización de la fiesta a la dimensión y eco externo que ésta tiene, a partir de los personajes de los reyes fundamentalmente, pero respetando y manteniendo su carácter eminentemente local (6).

Estas circunstancias que rodean a la participación informal se reflejan con nitidez en la participación formalizada, en la asociación. Desde su creación ha tenido un componente de integración para una sociedad local que tradicionalmente ha estado polarizada y con una fuerte división entre «ricos y pobres». Su estructura y funcionamiento ha sido una especie de modelo general para las nuevas asociaciones que se han creado en el pueblo desde principios de los ochenta, y para la renovación de otras. Sus primeras elecciones para la directiva alcanzaron un gran nivel de participación dentro de la sociedad local (unos cuatrocientos votantes), sobre todo porque en esos momentos la situación política del pueblo hacía que la asociación Cabalgata, a través de sus directivos, se convirtiera en una especie de poder paralelo y alternativo al de el ayuntamiento. Este período (entre 1983 y 1987) quizás ha sido hasta ahora el momento culminante en la importancia socio-política de esta asociación en la vida local, no obstante esta circunstancia ha continuado con posterioridad, y la importancia de la fiesta y el prestigio de su organización ha atraído a individuos y grupos locales interesados en participar y refrendar así sus posiciones en la sociedad local.

Como antes señalábamos, la mujer ha encontrado en esta asociación uno de sus principales espacios de sociabilidad formalizada, y desde principios de los noventa se podría decir que es la mujer la que «controla» a dicha asociación, ya que no sólo ocupa prácticamente la mitad de los cargos directivos, sino que además tiene una importante representación entre los cargos verdaderamente rectores. De esta forma no se hace sino corroborar una posición preeminente que la mujer ya tenía con respecto a la cabalgata, pero que en realidad nunca había refrendado y formalizado. Del mismo modo, la asociación ha sido un espacio formalizado para la participación activa de los higuereños emigrados, algunos de los cuales han desempeñado cargos de relevancia en su directiva.

La asociación es la estructura sobre la que descansa la organización y continuidad de la Cabalgata, las labores de gestión, infraestructura y diseño general que desempeñan sus directivos hacen posible la coordinación entre los diferentes grupos que confeccionan las carrozas, y que éstas tengan una unidad y una lógica. El ayuntamiento local juega en todo ello una posición absolutamente secundaria, ocupándose exclusivamente de la ordenación urbana y de los aparcamientos, y su representación oficial en la asociación se reduce a un puesto de vocal reservado para algún concejal que designe la alcaldía. La dimensión e importancia de esta celebración festiva para la localidad y el papel secundario que el ayuntamiento juega en ella, dan a la Asociación Cabalgata una posición central en la socio-política local, e incluso una preeminencia coyuntural a lo largo del año que difícilmente puede superar el propio ayuntamiento, así no es extraño que entre ambos se entablen ciertas polémicas. La razón de ello es lógica, la cabalgata como manifestación festiva y espacio de participación social, así como a nivel identitario y simbólico -que posteriormente trataremos-, es el principal capital simbólico de la localidad, su control se traduce en una inmediata fuente de poder social, en una posición central en la socio-política local. De ello es buena muestra a nivel individual el prestigio, traducible en poder, que determinados/as higuereños/as tienen a partir de su conocimiento y práctica con respecto a la cabalgata, por su «bien hacer», su dominio de los motivos, su sensibilidad estética y sus recursos técnicos. Ellos son los «rectores» del principal rito comunitario y civil que es la Cabalgata para el pueblo de Higuera de la Sierra.

La Cabalgata como fenómeno simbólico-identitario

El carácter de esta dimensión socio-política que rodea la cabalgata nos anuncia de alguna manera la vertiente simbólico-identitaria que se deriva de la misma. Si la cabalgata, a partir de sus formas organizativas, modelos de participación, estructura asociativa, evolución general, etc... es un fiel reflejo de la sociedad local higuereña, no es de extrañar que ésta tenga a la cabalgata como uno de sus símbolos centrales, sin lugar a dudas el que con más fuerza aglutina hoy a los higuereños. Si bien las vertientes socio-política y simbólico-identitaria son difícilmente separables en la realidad, a nivel analítico son de obligatoria disección, a pesar de los peligros que ello entraña. No obstante debemos tener en cuenta que para que un fenómeno identitario colectivo cristalice, es necesario que se inscriba dentro de una sociedad suficientemente articulada e imbricada. De aquí que hayamos hecho con anterioridad la lectura socio-política (la articulación e imbricación social es obviamente una explicitación de unas determinadas relaciones de poder) que nos da pié a proceder ahora a una lectura simbólico-estética, que existiendo en sí misma, sólo adquiere su

potencial y verdadera dimensión si la contextualizamos en una sociedad concreta. Aunque obviamente este mismo potencial simbólico e identitario está, a su vez, ejerciendo influencia en la propia articulación y funcionamiento social. Vemos así ese doble vector de influencias que nos refleja la complejidad de establecer compartimentos analíticos diferentes, pero que a su vez nos obliga a hacerlo por la inabarcabilidad del tratamiento conjunto.

La Cabalgata de Reyes en Higuera es el evento local que más gente de fuera de la localidad atrae, con lo cual es el momento en que los higuereños sienten que su pueblo es protagonista, recibiendo a un número importante de visitantes que vienen a contemplar algo que ellos mismos han hecho, un verdadero producto local. Así vemos como tanto desde el interior de la sociedad local (como fenómeno que en su concreción está evidenciando la evolución y situación actual de la misma y actúa como elemento central del funcionamiento socio-político), como desde el exterior, es el momento principal en el que el pueblo de Higuera se da a conocer a los demás y se reconoce a sí mismo, la Cabalgata presenta una extraordinaria capacidad para la vehiculación de identidades colectivas. No obstante el hecho es más amplio y profundo.

La Cabalgata debe ser entendida como un fenómeno de creación colectiva que es posible gracias a un entramado de relaciones sociales que van desde las más formalizadas -en la directiva de la asociación-, hasta las que alcanzan un mayor grado de informalización -en el entorno de los diversos grupos que montan cada carroza-. Ello se produce en el seno de una sociedad local sumida en un proceso de cambio socio-económico, en la que otras fiestas y formas organizativas no se adaptan de igual manera a las «nuevas formas» que ésta va adquiriendo, asegurándose por tanto el éxito a la cabalgata como espacio festivo de interacción social: permite la pluralización y flexibilización de la participación, se altera sustancialmente la tradicional separación entre sujeto pasivo/activo en la manifestación festiva, se introducen nuevos modelos de ostentación social, se establece un nuevo papel para la mujer, etc...

Sin embargo estos cambios no son sólo formales sino que también se producen en el contenido de la fiesta, por ejemplo en el carácter de su símbolo. La cabalgata es fiesta y símbolo local a la vez, no obstante el cariz que toma ésta como símbolo la hace diferenciarse sustancialmente de los símbolos identitarios tradicionales en las sociedades agrarias andaluzas. La cabalgata presenta un carácter simbólico pero no tiene, obviamente, un carácter iconográfico al modo tradicional, como por ejemplo las imágenes religiosas. Su configuración cambia cada año, al mismo tiempo que sus carrozas son diferentes en cada edición. De esta forma el símbolo no es rígido e inmutable sino cambiante en cuanto sus protagonistas quieran cambiarlo, ya que es pura creación popular. Esto mismo introduce otra importante consideración con respecto a otros elementos simbó-

licos, la naturaleza cambiante y directamente relacionada con la creatividad y acción popular hace muy difícil la apropiación del mismo por parte de individuos o grupos concretos, con lo cual se acentúa la sensación de propiedad comunal del símbolo.

Con todo esto se diseña un modelo novedoso para la vehiculación de la identificación local, acorde con una sociedad que si bien objetivamente sufre una transformación importante, desde la perspectiva de los propios actores sociales esta experimentando un proceso que «lima las tradicionales diferencias sociales y está llevando a una sociedad más igual», la cabalgata se ve así como producto de una sociedad local en su globalidad, no de una parte de ésta, por eso en su interior se pretende que no tengan reflejo las diferencias sociales que sin duda existen y que son más perceptibles en otras fiestas de la localidad. La cabalgata es el símbolo de la «comunidad», y por tanto vehículo principal de su identificación.

Es en este contexto donde debemos situar la relación localidad/comarca que mantienen los higuereños. La Cabalgata es una oportunidad que la sociedad local tiene de demostrar su posición en la comarca, de competir abiertamente con las demás localidades, y sobre todo con Aracena, la capital comarcal. Simbólicamente Higuera es el centro comarcal en la noche de Reyes, su cabalgata no tiene competidora en la zona, y por tanto se convierte en el centro de un flujo de visitantes desde todos los pueblos circundantes, reforzando así su sentido de comunidad frente a sus vecinos inmediatos.

Pero la cabalgata sirve también para identificar a los grupos que dentro de esta comunidad simbólica existen. La carroza se constituye en vehículo de otro nivel identificador. Si el pueblo crea la cabalgata, los diferentes grupos dentro del mismo crean las carrozas, que son sin duda su explicitación material tanto como la propia cabalgata lo es del pueblo en su conjunto y frente a las localidades vecinas. No en vano existe una fuerte, aunque velada, competencia interna entre los grupos que diseñan y escenifican las carrozas del desfile. Esta competencia gira en torno a la capacidad estética y técnica de los mismos exclusivamente, nunca en cuanto a parámetros que impliquen un supuesto potencial económico o de prestigio social. Debemos recordar que esta competencia estética y técnica no tiene una relación directa con los medios disponibles para crear la carroza, ya que éstos son proporcionados por la asociación a cada uno de los grupos que deciden participar; así encontramos una vez más un igualamiento simbólico de la sociedad local, sólo roto en circunstancias y grupos coyunturales, tal es el caso de las carrozas que tienen una relación formalizada con la ostentación y prestigio social: los reyes y la estrella de la ilusión; no en vano éstas se diferencian incluso estéticamente del resto, como ya vimos.

Además la cabalgata, a través de los elementos de la cultura material y del entorno ecológico que se incluyen en cada una de las carrozas, pone de manifiesto un fenómeno identitario más profundo y que a diferencia de los anteriores, que ligaban al hombre o bien con su pueblo, o bien con su grupo de relación más inmediato, establece un nexo simbólico entre el individuo y su medio ecológico por un lado, y el individuo y su ámbito cultural tradicional por otro (hecho de especial relevancia en momentos de transformación socio-cultural). La profusión de elementos vegetales, animales y de la cultura material tradicional de la sierra, y sobre todo la especial valoración que hacen de ellos los protagonistas de la cabalgata, están evidenciando un proceso de identificación más profundo que los anteriores, con un entorno cultural global que ya no existe, y que sin embargo -como hemos visto- se constituye en la escenografía principal de la mayoría de las escenas representadas. El hecho de presentar este entorno como el indiscutiblemente propio nos habla de un intento simbólico por mantener la particularidad frente al inexorable proceso homogeneizador que viene desde el ámbito urbano. Esta intención por presentarse como reducto de autenticidad y pureza es fácilmente detectable en otros rituales y localidades serranas, y curiosamente es lo que también se valora desde los espectadores foráneos que presencian la cabalgata, muchos de los cuales tienen un origen urbano. Así la cabalgata está vehiculando también una identificación mucho más global en relación a una particularidad cultural hoy en claras vías de desaparición frente a la homogeneización cultural creciente.

Nuestro análisis pone en evidencia una vez más el carácter de la fiesta como fenómeno vivo, que se inscribe en una sociedad y momento concreto, y que con ellos evoluciona y se transforma; en la medida en que este proceso se realice de manera fluida, la fiesta mantendrá o adquirirá vitalidad y centralidad para el colectivo que participa en ella. En el caso de la Cabalgata de Reyes de Higuera de la Sierra esta circunstancia se complejiza porque, aún pasando por alto las características de la sociedad que la crea, la cabalgata ha adquirido una dimensión no sólo hacia el interior de ésta, sino hacia su exterior. Conjuga así su carácter de fiesta con una marcada significación para la sociedad local, con la dimensión de espectáculo, sin embargo ello no ha conseguido -afortunadamente y hasta el momento- hacer que la fiesta pierda su sentido más íntimo (en cuanto a estética, socio-política o identificación para sus protagonistas), haciendo de ella un modelo claro de patrimonio cultural que al *compartirse* no se contamina ni desvirtúa. Esto ha sido posible gracias a dos factores principales, de un lado el cariz estético que la cabalgata presenta, como producto popular y no de especialistas, y por otro debido al entramado social que encontramos a su base. De este modo la cabalgata desarrolla y mantiene la capacidad de ser fiesta para unos y espectáculo para otros, e incluso -y más importante- fiesta

y espectáculo conjuntamente, sin que en ninguno de los casos ello provoque un menoscabo de su autenticidad como manifestación cultural.

Notas

- (1) Para una información más detallada sobre la localidad véase Ruiz Ballesteros, Esteban: «Simbolismo, poder y asociaciones en la Sierra de Aracena. El caso de Higuera de la Sierra» en *I Anuario de Etnología de Andalucía*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. pp.156-163, Sevilla 1992. Y asimismo Ruiz Ballesteros, Esteban: «Transformación socio-económica e identidades en el contexto local serrano: Higuera de la Sierra» en *Aestuaría. Revista de Investigación*. nº 1, pp. 66-90, Diputación Provincial de Huelva, 1993.
- (2) Será en 1987 cuando se produzca una verdadera transformación en el funcionamiento político local, ya que es entonces cuando acceden a la alcaldía grupos que hasta entonces habían ocupado una posición secundaria en la socio-política local. Hasta ese momento, y en clara continuidad desde el periodo franquista, habían sido -de manera general- los mismos grupos y personalidades políticas los que habían regido los destinos locales.
- (3) Debemos hacer hincapié en que la representación de todo tipo de carrozas implica una dificultad debido al estatismo requerido a las figuras, más aún cuando van sobre un vehículo en marcha y a través de las calles del pueblo, que deben salvar la notable diferencia en altura que presentan las distintas zonas de la localidad.
- (4) Otras actividades encaminadas a recaudar fondos incluyen bailes, rifas, tómbolas, lotería, e incluso algunas subvenciones oficiales en virtud del interés histórico-artístico de la Cabalgata. No obstante el principal aporte económico lo constituye el extraído a partir del Festival Taurino de la localidad. Todo ello supone la independencia económica de la organización de la fiesta respecto a las instituciones políticas, sobre todo en referencia al ayuntamiento.
- (5) Es en una reunión que se celebra normalmente a principios de octubre cuando se diseña la composición de carrozas para la siguiente edición de la cabalgata, así como -por lo general- quiénes serán los reyes magos y la estrella de la ilusión. Los diferentes grupos que quieren participar presentan sus proyectos de carroza a una comisión técnica que existe en el seno de la asociación, ésta aprobará la ejecución de los mismos y velará por que éstas respondan al espíritu de la Cabalgata de Higuera, asimismo se procurará que no se repitan en exceso los mismos motivos.

- (6) Un detalle significativo que apoya nuestra argumentación es el hecho de que cuando un Rey Mago es de fuera de la localidad es un grupo de higuereños el que hace su carroza, éste tan sólo saldrá en ella acompañado de algunos familiares y amigos, y por lo general no participa en su realización. De esta forma, la carroza es considerada por todos como del grupo de higuereños, que con alguna o ninguna relación con este rey, se ofreció a realizarla. Con esto se acentúa aún más la secundariedad del personaje real respecto a la realización de la cabalgata, y el control que los higuereños ejercen sobre la misma: ellos le hacen la carroza al rey, la carroza es enteramente del grupo.

VESTIGIOS DE ANTIGUAS DRAMATIZACIONES DE LA PASION EN LA SEMANA SANTA DE ANDALUCIA

Rafael PORTILLO
Manuel José GOMEZ LARA
Universidad de Sevilla

El trabajo que aquí presentamos fue, inicialmente, un intento de llevar a una serie de investigadores británicos y norteamericanos especialistas en teatro medieval noticia de las ceremonias paradramáticas que tienen lugar en multitud de pueblos andaluces durante las fechas pasionistas. Con este objetivo se elaboró el catálogo por poblaciones en el que se da una sucinta referencia de la ceremonia, sus participantes y momento en que se lleva a cabo (1).

Hemos pensado, no obstante, que este catálogo puede ser también de utilidad para los investigadores españoles, toda vez que gran parte de estas ceremonias no han sido estudiadas en profundidad. Las deficiencias que, estamos seguros, presenta el listado, están abiertas a corrección y podrían servir como base para un estudio de dramaturgia popular y propiciar un mejor conocimiento de estos rituales cívicos de gran trascendencia en la articulación del tejido social de cada uno de los pueblos en que se celebran.

CATALOGO

Provincia de Córdoba

Aguilar de la Frontera

Las procesiones y celebraciones de Semana Santa son muy variadas aunque para el presente trabajo nos interesan las siguientes: el viernes de Dolores sale el Nazareno a la puerta de la parroquia del Soterraño y bendice a la multitud.

(1) El presente trabajo apareció en la revista británica *Medieval English Theatre* 8:2 (1986) con permiso de la cual ofecemos esta versión corregida y aumentada en español. Para la elaboración del artículo se usó como referencia principal la *Guía de fiestas populares de Andalucía*, edit. Salvador Rodríguez Becerra. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla, 1982.

El Viernes Santo vuelve a salir el Nazareno y, además, la Virgen de la Amargura. Ambos se encuentran en la plaza de San José donde, tras la bendición de la imagen de Jesús a la multitud, simulan un abrazo.

Albendín

En este pueblo cercano a Baena encontramos muchas de las ceremonias y prácticas de esa ciudad. De este modo, existen dos bandos de judíos -blancos y negros- y durante la procesión del Nazareno, que da comienzo a las siete de la mañana del Viernes Santo, se representan ceremonias similares al auto del Paraíso y al Prendimiento. Jesús, al llegar a la calle Nueva, imparte la bendición (véase Baena).

Baena

En este pueblo se encuentra una amplia selección de ceremonias paradramáticas en cuya organización y realización son fundamentales las dos cofradías del pueblo, cuyos miembros dan vida a las turbas de judíos coliblanco y colinegro. Al mismo tiempo, un "efecto especial" se convierte en el vehículo de participación directa en las ceremonias: el permanente tronar de tambores en manos de baenenses de toda edad y condición. Este efecto de "ruido" ya aparecía dentro de las ceremonias litúrgicas de la Pasión -las matracas y carracas que atronaban los templos al concluir el Oficio de Tinieblas- y tanto en este caso como en el que comentamos el efecto buscado era el recordar los grandes tormentos que sufrió Jesús y los portentos que siguieron.

El Jueves Santo, en la iglesia de Madre de Dios, se realiza la ceremonia del Lavatorio y a las siete de la tarde tiene lugar la procesión de Jesús Cautivo y la Virgen de los Dolores. Los acompañan judíos coliblanco, sayones, evangelistas y centurias romanas. Posteriormente se desarrolla la escena del Prendimiento: el paso de Jesús, que mira al pueblo, es rodeado por la turba de "coliblanco" organizada en doble fila. Por el pasillo formado, avanza -con gestos de indecisión- el personaje de Judas. Sube al paso, besa la imagen de Cristo y desciende. En ese momento finge negociar el precio de la delación con el jefe de la "turba" judía; tras un aparente arreglo se pone en marcha el paso de Jesús Cautivo. La procesión tiene tres paradas, la más interesante de las cuales es la que se realiza en el Adarve, donde Jesús imparte la bendición al pueblo y a los campos.

El Viernes Santo por la mañana tiene lugar la procesión de Nuestro Padre Jesús Nazareno, que bendice al pueblo en varios lugares del recorrido. En dicha procesión aparecen una serie de actores disfrazados de figuras bíblicas; casi todos llevan el rostro cubierto con una careta, menos los que representan al

ángel y a Isaac. El resto de personajes que procesionan son: Adán, Eva, Abrahán, la centuria romana y los doce apóstoles, con Judas en última posición; los evangelistas que simulan escribir sobre unas tablillas; la "turba" de judíos colinegros divididos en cuadrillas y haciendo sonar los tambores. La "turba" está bajo las órdenes de un personaje conocido por el "rey de los judíos", que lleva el rostro cubierto con careta. También salen las Siete Virtudes y los Profetas. El resto de personajes de la representación sacra -la Magdalena, la Verónica, San Juan y la Virgen de los Dolores- son esculturas. Todos los pasos y personajes mencionados participan en el magno acontecimiento que tiene por marco la Plaza Nueva. A las nueve tiene allí lugar el auto del Paraíso, una ceremonia muy próxima a los textos teatrales que a finales de siglo XV se representaban en todos los puntos de la península y del continente europeo. Este auto de la Pasión es una dramatización de la historia de la Salvación, desde la creación del mundo y el pecado de Adán y Eva hasta la Redención. Un sacerdote predica desde la plaza un sermón que sirve de hilo narrativo de las diversas escenas. El momento central lo ocupa el relato de la Pasión, representado por las figuras humanas y las imágenes sacras. De este modo se escenifican la traición de Judas, el Prendimiento, el Camino al Calvario, etc. Un ángel pregonera desde un balcón la Sentencia a muerte de Jesús -esta iconografía del ángel portador de la Sentencia aparece en otros lugares en la escena de la Oración en el Huerto de los Olivos-. La procesión finaliza hacia el mediodía.

El Viernes por la tarde, la "turba" de judíos coliblanco reaparece para tomar parte en la procesión del Santo Entierro. Durante la misma se representa una curiosa escena: los Evangelistas, que intentan escribir sus respectivos evangelios en las tablillas que portan, son sorprendidos por los judíos, que los molestan en su labor. También se lleva a cabo la escena del reparto de las vestiduras de Jesús entre los sayones. Este es otro momento ampliamente destacado por el teatro de los misterios y servía para poner ante los ojos del espectador el momento ritual del desorden en el que el Justo es verbal y físicamente ultrajado, dejando abierta así la puerta a la celebración del restablecimiento del orden con la Resurrección.

Cabra

Aunque muchas de sus tradiciones se han perdido, aún se realiza durante una procesión una escena de Prendimiento. Antiguamente el Sermón de Pasión era ilustrado por medio de imágenes sagradas y personajes humanos con parlamentos; en la actualidad son las saetas las que desarrollan a modo de parlamento el hilo narrativo.

Carcabuey

En las afueras del pueblo existe un montículo denominado "El Calvario", donde en otro tiempo se celebró un Via Crucis, pues aún quedan varias de las cruces de piedra e hierro que lo señalizaban. Es precisamente junto a estas cruces donde se dramatizan algunas escenas de la Pasión. En la llamada "El Consejito" se representan los encuentros que según la tradición apócrifa tuvieron lugar en el Camino del Gólgota, esto es, Jesús con San Juan y con la Virgen. Las andas se inclinan para simular que las imágenes se saludan. Junto a otra de las cruces y de manera similar se realiza el encuentro con la Verónica: al tocar el paño de la santa mujer el rostro de Jesús, el lienzo se despliega y aparece la Santa Faz grabada en él.

Castro del Río

En este pueblo los actores principales forman el "imperio romano". El punto culminante de las celebraciones es la dramatización que tiene lugar en la plaza de la Iglesia el Viernes Santo a las siete de la mañana. Ante la imagen del Nazareno se canta el "Pregón del ángel" y Poncio Pilato dice la Sentencia. Posteriormente tiene lugar una escena de encuentro entre Jesús y su Madre. La presencia del "imperio" con sus espadas y lanzas impide la aproximación entre los dos pasos. De nuevo, el interés dramático reside en la ejemplificación de la impiedad humana con el fin de conmover al público.

Doña Mencía

De un nutrido grupo de tradiciones aún se conserva una ceremonia de *Depositio* o Descendimiento de Jesús y colocación en el sepulcro. La ceremonia, que se celebra durante la lectura del Sermón de las Siete Palabras en la puerta de la iglesia, tiene lugar el Viernes Santo por la tarde. Un Crucificado de brazos articulados es bajado de la cruz y colocado en la tumba en presencia de la efigie de la Virgen de los Dolores; mientras, se rasga un gran velo o cortina mediante un mecanismo. El cuerpo del Salvador es amortajado antes de su colocación en el sepulcro para que presida la procesión del Santo Entierro. En una procesión previa, una imagen del Nazareno imparte la bendición en el lugar conocido como las "Cuatro esquinas".

Iznájar

En este pueblo se realizaba una representación completa de la Pasión dentro de la iglesia parroquial, aunque en la actualidad sólo se representa la escena del Lavatorio. Los apóstoles van ricamente ataviados y con los rostros

cubiertos por caretas; en el halo o corona llevan escrito el nombre de cada personaje.

Lucena

El Viernes Santo por la mañana el Nazareno imparte la bendición a la multitud en la Plaza Nueva.

Luque

Al final de la procesión de Jesús tiene lugar la representación de una serie de escenas bíblicas que reciben el nombre de "el paso".

Montalbán

En la tarde del Viernes Santo tiene lugar dentro de la iglesia una ceremonia de *Depositio*.

Montoro

Durante la procesión del Domingo de Ramos ya aparecen en el cortejo una serie de personas disfrazadas de apóstoles que luego figurarán en la ceremonia del Lavatorio el Jueves Santo. En la madrugada del Viernes sale la procesión del Nazareno, en el curso de la cual tiene lugar el "paso" de la Pasión, que consiste en un sermón ilustrado con personajes bíblicos. También en el curso de la procesión se lee la Sentencia. Durante Jueves y Viernes las calles del pueblo se animan con el desfile del "imperio romano".

Pozoblanco

En la madrugada del Viernes Santo sale la cofradía de los "soldados romanos". Estos "sayones" -nombre por el que también se les conoce- realizan una escena de Prendimiento y acuden a "secuestrar" la imagen de Jesús, avisados por un personaje que hace de Judas. A continuación aparece Poncio Pilato que lee la Sentencia desde un balcón. Finalmente se llevan a cabo dos "encuentros" en el Camino de la Amargura. En el primero figuran Jesús y María; en el segundo es la Verónica la que se acerca a Jesús y le limpia el rostro.

Priego de Córdoba

En la tarde del Miércoles tiene lugar una representación de la Pasión con pasos que incluyen la Santa Cena, el Lavatorio, el Prendimiento, las Negaciones de Pedro, etc. En la mañana del Viernes sale el Nazareno acompañado por

una centuria de soldados romanos. Al llegar a un determinado punto, el jefe de los romanos da una señal, tras la cual las andas son llevadas en una veloz carrera hasta un montículo denominado "El Calvario". Desde allí la imagen bendice al pueblo que la ha acompañado en la carrera hasta el monte (Briones Gómez, 1984).

Puente Genil

La Semana Santa de este pueblo es una de las más complejas y ricas del sur de España. Además de sus muchas imágenes, que salen en los respectivos pasos, lo más interesante de las procesiones es la aparición de un largo catálogo de personajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, amén de las alegorías o símbolos de la religión católica. Su existencia está documentada desde el siglo XVII. Suelen aparecer por orden cronológico y en grupos con un máximo de doce personajes. Cada uno de estos grupos está organizado por un "cuartel", asociación de varones encargados de interpretar todos los papeles de este auténtico *Ordo Prophetarum*.

En total son más de doscientos personajes, ricamente ataviados y con el rostro cubierto con una máscara denominada "rostrillo", sobre la que se coloca una peluca. Cada figura porta en las manos los símbolos o alegorías que la caracterizan, además de llevar el nombre inscrito en el halo o corona o en una placa metálica sobre el pecho. Tanto en la mañana del Viernes como al mediodía del Domingo de Resurrección pueden verse todos los personajes mencionados y además al "imperio romano". Las figuras guardan completo silencio y absoluta rigidez durante la procesión, con excepción de los gestos característicos o una breve reverencia ante las imágenes sagradas. Las figuras que representan al Diablo, los sayones o los judíos que condenan a Jesús son de corte feista y siguen la tradición de representar el mal moral a través de lo grotesco. También es interesante resaltar que tan sólo las figuras del Diablo y la Muerte tienen un modo informal de procesionar y que la Virgen no desfila, quizá porque no sería "apropiado" que la encarnase un hombre.

Rute

La única ceremonia paradramática que sobrevive es la bendición que imparte la imagen de Jesús de la Rosa en el lugar denominado "El Llano", en la tarde del Miércoles.

Torrecampo

En esta población se organiza una procesión que se dirige con una imagen

de Jesús hasta un lugar conocido como "El Calvario". Durante el trayecto se produce un encuentro con la imagen de la Virgen.

Valenzuela

El Jueves tiene lugar una ceremonia de Encuentro entre Jesús y María y el Viernes se celebra el denominado "Sermón de la Plaza". En esta dramatización, además de las imágenes de Jesús y María, aparecen diversas personas de la localidad disfrazados de personajes bíblicos y de la Pasión. Además del sermón, existe un texto dramático en el que cada personaje dice un parlamento, y un sacerdote los correspondientes a Jesús. Cuando llega el momento de la Sentencia de Pilato, éste se lava las manos y da comienzo la procesión que se dirige al Calvario. En el monte de este nombre se lleva a cabo un encuentro o reverencia entre los pasos de Jesús y su Madre y luego se escenifica la Crucifixión. Unos personajes denominados "judíos" acompañan la procesión.

Villa del Río

Lo más destacado es la procesión del Domingo de Resurrección. En ella figura un paso con la imagen de la Virgen de la Soledad ataviada con un manto de luto. Al aparecer el paso del Cristo Resucitado, el de la Virgen sale a su encuentro, "salta" de alegría y en ese momento el manto negro cae, apareciendo debajo uno blanco mientras suenan trompetas y tambores.

Provincia de Jaén

Arjona

En las procesiones del Viernes por la noche, la imágenes, en vez de ir en pasos, van en carros.

Higuera de Arjona

El momento más espectacular de la Semana Santa lo constituye la procesión del Domingo de Resurrección, en la que el paso de la Virgen realiza una veloz carrera.

Jaén

El Jueves sale en procesión Nuestro Padre Jesús Nazareno y al llegar a la calle Amargura se encuentra con el paso de la Virgen de los Dolores; en este momento la imagen de María, gracias a un mecanismo oculto, mueve la

cabeza y los brazos y "abraza" a Jesús. También aparece en esta ceremonia una centuria de soldados romanos.

Provincia de Sevilla

Aguadulce

La talla de Jesús Nazareno tiene brazos articulados, lo que le permite figurar en diversas escenas de la Pasión: con la cruz a cuestas, crucificado y, finalmente, en el sepulcro.

Alanís de la Sierra

En la mañana del Viernes se realiza una ceremonia de encuentro entre los pasos de Jesús Nazareno y la Virgen de la Amargura.

Alcalá de Guadaira

La madrugada del Viernes sale Jesús Nazareno al que acompañan soldados romanos y unos "judíos" que agitan constantemente una bandera, mientras muestran a los cuatro puntos cardinales la sentencia a muerte de Jesús. Al alba, los romanos llevan a cabo una ceremonia de Prendimiento. Poco después y en el monte denominado Calvario se celebra el Sermón de la Pasión, en el curso del cual el paso de San Juan sale al encuentro del de María hasta tres veces. Es lo que se denomina "las carreritas" de San Juan. A continuación, la Virgen busca a Jesús y al encontrarlo, el sacerdote que predica recuerda a los presentes la muerte del Salvador.

El Viernes por la noche sale el Santo Entierro, en cuyo cortejo figuran los personajes de las Tres Marías y la Verónica, amén de los soldados romanos.

Alcalá del Río

En la madrugada del Viernes se realiza una procesión en la que aparecen las Tres Marías y la Verónica.

Benacazón

El Domingo de Resurrección el paso de la Virgen de la Soledad se encuentra con la imagen de Jesús bajo la forma de Niño-Dios.

Constantina

El Viernes por la mañana se realiza un encuentro entre el paso de Jesús

Nazareno y el de la Virgen de la Esperanza, y después se predica el Sermón de la Pasión.

Coria del Río

El Domingo de Resurrección, en la plaza de la parroquia de Nuestra Señora de la Estrella, se celebra la ceremonia conocida por los "abrazos". Estos consisten en un encuentro entre la Virgen de la Soledad y la imagen del Resucitado. La Virgen, que va sobre unas andas sin palio, se sitúa frente a Jesús. En ese momento los pasos son alzados por su parte posterior, de manera que parezca que las imágenes se hacen reverencias. Tales aproximaciones se realizan hasta tres veces mientras suena la música y el público aplaude.

Espartinas

El Domingo de Resurrección el paso de la Virgen de los Dolores se encuentra con las andas que portan la custodia parroquial. En este caso la tradicional ceremonia entre Jesús y María presenta la curiosa variante de ser la Hostia, esto es, el cuerpo eucarístico de Jesús y no su forma humana resurrecta, la que participa en el encuentro.

Gilena

En la procesión del Nazareno se representan las tres caídas de Jesús mediante tres paradas del paso, durante las cuales los presentes se hincan de rodillas. Poco después se celebran las "carrerillas" de San Juan que consisten en marchar a gran velocidad con las andas del paso del Apóstol tras el de Jesús y continuar con este ritmo hasta la entrada en el templo. También existe centuria de soldados romanos.

Herrera

Su Semana Santa es muy similar a lo descrito en Puente Genil, pues cuenta con figuras bíblicas y alegóricas, además de los pasos y las centurias romanas. Ante los pasos se representan escenas de la Pasión de forma teatralizada.

Mairena del Alcor

El Viernes por la mañana procesiona la hermandad de Jesús, en la que además del titular figuran soldados romanos y la Verónica; durante el Sermón de la Pasión, sube al paso del Cristo y le limpia la cara con el paño, que luego muestra al público asistente.

Marchena

En la mañana del Viernes sale la cofradía del Nazareno y escenifica el "Mandato". Este consiste en un sermón sobre el tema de la Pasión, ilustrado con los pasos de la cofradía que se mueven según la predicación. En un momento determinado la Verónica sube al paso y enjuga el rostro del Señor. Al final el Cristo da la bendición al pueblo. Esta cofradía lleva soldados romanos de a caballo y de a pie.

También hay que considerar las saetas y pregones que se cantan tras la ceremonia del "Mandato". Las saetas, del modelo "narrativo" o "explicativo", son en realidad parlamentos dramáticos, y la procesión de Jesús Nazareno evidencia este origen: cada uno de los hermanos, en lugar de cirio, lleva un lienzo llamado "paso" en el que está dibujado un asunto del Antiguo o Nuevo Testamentos; estos dibujos están relacionados con la saeta salmodiada que entonan. De este modo, asistimos a una representación escenificada de la Pasión a través de los textos e imágenes que singularizan a cada uno de los hermanos (López Fernández, 1981: 34).

Pilas

En la mañana del Domingo de Resurrección sale la Virgen de Belén, patrona del pueblo, que se encuentra con el paso del Niño Jesús. Durante el recorrido de ambos se realizan múltiples paradas en las que los pileños pujan para poder llevar los pasos en el momento central de la ceremonia, las "carreritas". Los pasos se sitúan, frente a frente, en sendas bocacalles y a una señal avanzan corriendo hasta encontrarse y realizar las correspondientes reverencias. Lo más significativo del ritual es la sustitución, al igual que en otros pueblos, de la imagen del Resucitado por la del Niño Jesús. Tal costumbre puede relacionarse con la importancia que desde la Contrarreforma adquirió la figura de Jesús Niño como imagen que, según los atributos y vestidos que se le pusieran, podía ser gloriosa o penitencial.

Sevilla

En la Semana Santa sevillana no han quedado restos dramáticos de consideración a excepción de las centurias romanas de las hermandades de la Macarena y del Santo Entierro y las figuras de la Fe y la Verónica que aparecen en la hermandad de Monserrat.

Provincia de Huelva

El Cerro del Andévalo

El Jueves salen los pasos del Nazareno y de la Virgen de los Dolores que se encuentran en la plaza del Cristo, donde un sacerdote predica el Sermón de las Siete Palabras. El Domingo de Resurrección, después de la misa solemne, se celebra la típica procesión de albricias.

Hinojos

El Domingo de Resurrección tiene lugar en la plaza del pueblo la escenificación de los "abrazos", consistente en el encuentro de los pasos de Jesús y María al tiempo que se sueltan palomas, suena la música y se produce una lluvia de pétalos de flores. Algunos de los elementos de estas ceremonias son claros préstamos de la fiesta mayor de muchos pueblos del Condado y del Aljarafe sevillano, esto es, la Virgen del Rocío.

Provincia de Cádiz

Arcos de la Frontera

Los protagonistas de las ceremonias de Semana Santa son sin duda los "armaos" o soldados romanos que figuran en el cortejo de cuatro cofradías y llevan en el atuendo los colores representativos de cada una de ellas.

Aunque muchas de las ceremonias dramáticas se han perdido, se conserva el texto del pregón de Pilato -la Sentencia en otros pueblos- siendo de especial interés los parlamentos del propio Pilato y los del ángel pues, a pesar de su peculiaridad, nos remiten a la vieja tradición medieval del escarnio del Salvador como forma de conmover al público. Estos son algunos ejemplos del texto recogidos por Salvador Rodríguez Becerra en su *Guía de fiestas populares*:

Pilato: *Que lo coronen de espinas/ y lo claven a un madero/ por predicar su doctrina/ siendo hombre verdadero.*

Ángel: *¡Calla! lengua sacrílega,/ cara de perro pachón/ los montes de Pirineos/ caigan sobre tu cabezón.*

El Viernes de madrugada sale el Nazareno que bendice a la multitud en dos ocasiones, una en San Francisco y otra en el Puente, en el Barrio Bajo.

Provincia de Málaga

Alhaurín el Grande

Las dos cofradías existentes en el pueblo llevan a cabo procesiones durante las cuales se escenifican diversos episodios de la Pasión. Estas dramatizaciones son hilvanadas por el sermón que predica un sacerdote y se acompañan con música.

Almogía

En la procesión de la Pasión aún quedan vestigios de dramatizaciones más complejas, como las figuras de la Magdalena y el ángel.

Alora

El Jueves tiene lugar la ceremonia de la "Despedida". Ésta es en realidad un encuentro entre el paso de Jesús Nazareno y el de la Virgen de los Dolores, momentos antes de que éste retorne a su capilla.

Campillos

Dos veneradas imágenes, la Virgen de los Dolores y el Cristo de la Vera Cruz, celebran un encuentro en la plaza del Cardenal Spínola.

Frigiliana

En este pueblo se representa un auto de marcado matiz alegórico alusivo a la Pasión del Señor. Los habitantes del pueblo, cubiertos los rostros por carátulas muy antiguas, son los protagonistas de este drama sacro. Tanto las carátulas como el vestuario pueden datarse en el siglo XVIII.

Iznate

El Domingo de Resurrección comienza en este pueblo con una curiosa práctica, resto sin duda de un antiguo Via Crucis. Se esconde la imagen de Cristo Resucitado en el cementerio y los vecinos se lanzan a su búsqueda. Cuando es hallada se disparan las salvas de rigor y comienza la fiesta.

Riogordo

El Viernes y Sábado Santo se celebra una representación de la Pasión conocida por el nombre del "Paso". Esta representación, de origen moderno, es una reelaboración de prácticas antiguas con vigencia aún en nuestros días

en otras partes del país, como es el caso de las que se representan en varios pueblos de Cataluña.

Provincia de Granada

Cogollos Vega

Durante la ceremonia de albricias del Domingo de Resurrección, la imagen de Jesús es acompañada por una centuria romana al tiempo que se lanzan salvas y cohetes.

Huéscar

El Viernes Santo, en la plaza del pueblo, tiene lugar la ceremonia más interesante de la Semana Santa, ya que se realiza un encuentro entre Jesús y María.

Provincia de Almería

Gador

Aparecen las populares centurias romanas y hay representaciones de la Pasión y Muerte de Jesús.

Níjar

En este pueblo se celebra entre el Sábado de Pasión y el Domingo de Ramos la ceremonia denominada "la Palma", consistente en un simulacro de "raptó" y "devolución" de la imagen del Sagrado Corazón. Durante toda la noche y la mañana los actores, residentes en el barrio de Las Eras, organizan la "velada" de la imagen.

Velefique

El Sabado Santo por la noche tiene lugar una ceremonia de encuentro entre el Resucitado y la Virgen de los Dolores que se denomina "noche de los burros" por la costumbre de los vecinos de asistir con caballerías a la procesión.

* * *

Lo más significativo del catálogo es que los restos dramáticos existentes apuntan a la pervivencia de determinadas tradiciones que, aunque originadas en la baja Edad Media, se han conservado con sus consiguientes revisiones

y reinterpretaciones hasta nuestros días. Si bien en ellas se ha perdido el sentido original de la representación religiosa tanto medieval como barroca, no cabe duda de que conservan y han potenciado el valor de la fiesta como ritual cívico a través del cual el pueblo y sus habitantes pueden realizar un imprescindible ejercicio de reconocimiento y concordia social mediante la ritualización que supone la pública demostración. Este hecho, si bien contribuye a la consolidación de estructuras de poder, también es cierto que introduce al individuo en una red de múltiples valores significativos que definen por activa o pasiva su pertenencia a una determinada comunidad cultural.

De entre los ejemplos considerados en este catálogo pueden deducirse ciertas hipótesis de trabajo: de un lado, podemos afirmar que el carácter litúrgico de la fiesta ha permitido utilizar la narrativa de la Pasión seleccionando determinadas escenas de alto contenido emocional: la sentencia a muerte de Jesús, el encuentro con la Madre en la Calle de la Amargura, la Crucifixión y finalmente la alegría de la Resurrección (Cea Gutiérrez, 1986).

Por otro lado, la pervivencia de estos esquemas de representación no significa que los aspectos formales de la misma se hayan mantenido estáticos a través de los siglos. Hemos de considerar que todas estas ceremonias contaron desde el siglo XVI con fuertes detractores dentro de la propia Iglesia Católica y que el Concilio de Trento recomendó la no utilización de imágenes articuladas en las ceremonias litúrgicas. En este sentido, frente a la evidencia de ciudades como Sevilla en la que las prohibiciones se hacen efectivas pese a la resistencia de las corporaciones (Sánchez Gordillo, 1982), relata en relación a la desaparición de las ceremonias del Descendimiento y Resurrección que celebraba la hermandad del Santo Entierro hasta principios del siglo XVII en Sevilla, en otros lugares más apartados las tradicionales ceremonias litúrgicas de la Pasión pudieron seguir existiendo.

Pese a ello, la fuerte oposición eclesial a estas prácticas en el XVII y las pérdidas ocasionadas por las varias desamortizaciones a lo largo del XIX, hace pensar que han vivido largos años de olvido y que en muchos casos han sido situaciones históricas concretas las que han favorecido su recuperación. Por ejemplo, el fuerte afán propagandístico buscado por el "nacional-catolicismo" tras la Guerra Civil, o también la renovación "democrática" de los sesenta dentro de la Iglesia, que llevaron a recuperar estas celebraciones como ejemplos de fe popular.

Sin embargo puede afirmarse que en las de mayor interés, la existencia de una base organizativa, casi siempre de origen barroco -máscaras, textos de ceremonias, memorias, etc.- posibilitó la reconstrucción decimonónica de la fiesta popular, aunque en este caso aparece con mayor claridad su valor cívico que

el estrictamente religioso. El afán historicista de muchos intelectuales y próceres locales del siglo XIX potenció el resurgimiento de antiguas costumbres de las que apenas quedaban ciertos restos. De esta época data la aparición de las centurias romanas en los cortejos, las vestiduras de corte histórico -esto es, supuestamente no anacrónicas- las cohortes angelicales y el carácter de catálogo de muchas procesiones de figuras bíblicas (Agudo Torrico, 1989).

Resumiendo, tres son los tipos fundamentales de dramatizaciones que aparecen en las poblaciones aquí recogidas:

a) Aquellas en las que el relato de la Pasión aparece como el núcleo de toda la historia de la Salvación, al modo de los grandes ciclos teatrales europeos. Incluyen por ello figuras bíblicas ordenadas en grupos, escenas o episodios que siguen más o menos la cronología de las Escrituras canónicas, con las inevitables adiciones de relatos apócrifos.

Hay que hacer notar que la festividad pasionista barroca insistía en el carácter expiatorio de las procesiones, mientras que la fiesta del Corpus y su Octava era la escogida para las representaciones teatrales por el carácter simbólico de la misma fiesta. Por tanto, puede afirmarse que la popularización de las fiestas primaverales dentro del calendario festivo de Andalucía en detrimento de otras fechas, justifica el trasvase del tipo de representación.

b) Las que se limitan a escenificar un pasaje concreto de la Pasión, sin aparente relación con el resto de la historia de la Salvación. En estos casos, los propios ciudadanos encarnan a los personajes secundarios de la Pasión mientras que los protagonistas -Jesús, María o San Juan- son esculturas a las que se rinde culto público. Los episodios representados siguen en gran medida la liturgia antigua de los días pasionistas y son: 1) Lavatorio de los pies (en muchos casos Jesús es representado por un sacerdote); 2) el Prendimiento; 3) encuentro en la calle de la Amargura (la Virgen con San Juan o Jesús, o Jesús con la Verónica); 4) el Descendimiento; 5) Santo Entierro; 6) encuentro de Jesús Resucitado -en forma humana o simbólica- con María.

Habitualmente estas representaciones están hilvanadas en el sermón que predica un sacerdote y que suele insistir en los sufrimientos del Salvador mediante recursos oratorios destinados a conmover al público. Por ello, junto a las fuentes litúrgicas, estas escenificaciones pueden relacionarse con prácticas piadosas de gran popularidad desde la baja Edad Media como es el Via Crucis, que se practicaba en toda Andalucía con el patrocinio de la orden franciscana.

c) Finalmente, tenemos aquellas que tan sólo conservan algún que otro aspecto que nos permiten relacionarlos con antiguas dramatizaciones, pero que en el curso de los siglos han derivado en ceremonias cuyo valor es de carácter fundamentalmente antropológico -las "carreritas" que tienen lugar en muchos

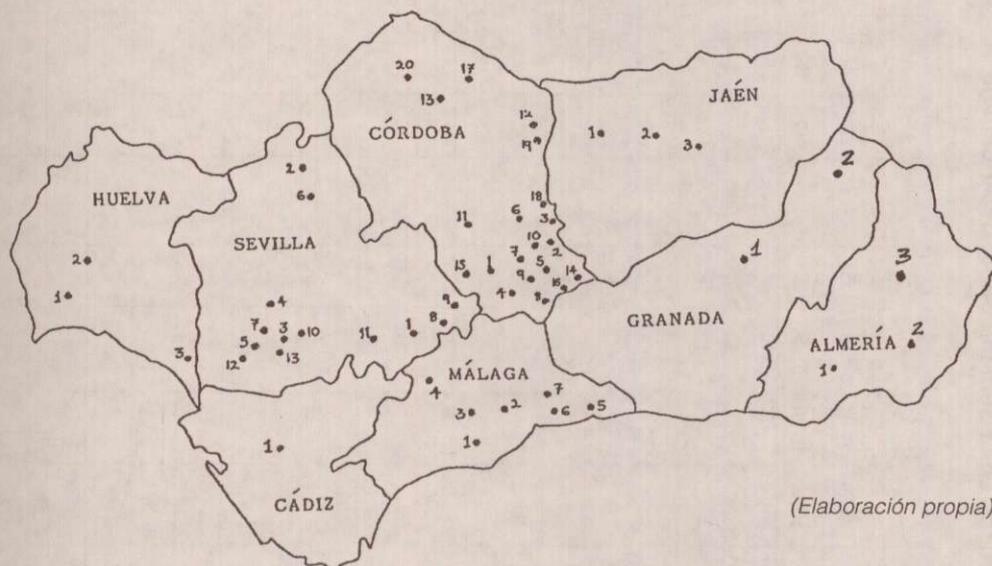
pueblos- o son el resultado de los afanes historicistas de quienes a finales del XIX intentaron dignificar prácticas que se entendían como de mal gusto. Parte de este afán permanece todavía en las centurias romanas y turbas de judíos. En muchos casos, esos romanos y judíos han canalizado la rivalidad de grupos en conflicto dentro de la sociedad local y sirven de vehículo para participar activamente en la fiesta.

Como puede apreciarse, el material es abundante y el número de ceremonias y dramatizaciones que aún perviven en Andalucía parece merecer un estudio más profundo y exhaustivo. Este debería estar apoyado por un equipo de documentación que establezca con certeza el origen y evolución de estas celebraciones, así como sus posibles vinculaciones con el teatro medieval europeo y la liturgia.

Bibliografía

- Agudo Torrico, Juan: "Semana Santa en Puente Genil: notas sobre sus corporaciones y grupos de picoruchos," en *La religiosidad popular*, vol. III, edits. Alvarez Santaló et al. Barcelona, 1989.
- Briones Gómez, Rafael: "La Semana Santa de Priego de Córdoba. Funciones antropológicas y dimensión cristiana de un ritual popular" en *Antropología cultural de Andalucía*, (Salvador Rodríguez Becerra, edit.). Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla, 1984.
- Cea Gutiérrez, Antonio: "Del rito al teatro: restos de representaciones litúrgicas en la provincia de Salamanca," en *Actas de las jornadas sobre teatro popular en España*, coords. Joaquín Alvarez Barrientos & Antonio Cea Gutiérrez. Madrid, 1986.
- López Fernández, Rafael: *La saeta*. Sevilla, 1981, p. 34.
- Sánchez Gordillo: *Religiosas estaciones que frecuenta la religiosidad sevillana* (Sevilla, 1982) relata en relación a la desaparición de las ceremonias del Descendimiento y Resurrección que celebraba la hermandad del Santo Entierro hasta principios del siglo XVII en Sevilla.

MAPA DE ANDALUCÍA



(Elaboración propia)

CLAVE

Provincia de Córdoba

1. Aguilar de la Frontera
2. Albendín
3. Baena
4. Cabra
5. Carcabuey
6. Castro del Río
7. Doña Mencía
8. Iznájar
9. Lucena
10. Luque
11. Montalbán
12. Montoro
13. Pozoblanco
14. Priego de Córdoba
15. Puente Genil
16. Rute
17. Torrecampo
18. Valenzuela
19. Villa del Río

Provincia de Jaén

1. Arjona
2. Higuera de Arjona
3. Jaén

Provincia de Sevilla

1. Aguadulce
2. Alanís de la Sierra
3. Alcalá de Guadaíra
4. Alcalá del Río
5. Benacazón
6. Constantina
7. Coria del Río
8. Espartinas
9. Gilena
10. Herrera
11. Mairena del Alcor
12. Marchena
13. Pilas
13. Sevilla

Provincia de Huelva

1. El Cerro del Andévalo
2. Hinojos

Provincia de Cádiz

1. Arcos de la Frontera

Provincia de Málaga

1. Alhaurín el Grande
2. Almogía
3. Alora
4. Campillos
5. Frigiliana
6. Iznate
7. Riogordo

Provincia de Granada

1. Cogollos Vega
2. Huéscar

Provincia de Almería

1. Gador
2. Níjar
3. Velesique

Clasificación tipológica de los fenómenos dramáticos en la Semana Santa de Andalucía

Localidad	Encuentro	Bendición	Auto o Paso	Descendim.	Sermón	Ejército Romano	Figuras Bíblicas	Dramatiz. Verónica	Prendimiento	Judios y Sayones	Carreras	Lavatorio de pies	Otros fenómenos
Aguilar de la Frontera (Córdoba)	•	•											
Albendín (Córdoba)		•	•						•	•		•	
Baena (Córdoba)		•	•				•		•	•			
Cabra (Córdoba)	•							•	•	•			
Castro del Río (Córdoba)	•		•			•			•				
Doña Mencía (Córdoba)		•		•	•								
Iznájar												•	
Lucena (Córdoba)		•											
Luque (Córdoba)			•										
Montalbán (Córdoba)				•									
Montoro (Córdoba)			•		•	•	•					•	
Pozoblanco (Córdoba)	•		•			•		•					
Priego de Córdoba			•						•		•	•	
Puente Genil (Córdoba)						•	•						
Rute (Córdoba)		•											
Torrecampo (Córdoba)	•												
Valenzuela	•		•		•		•						•

LOS CORRALES Y PATIOS DE TRIANA: PERSPECTIVAS PSICO-ANTROPOLOGICAS

Ricardo MORGADO GIRALDO
I.E.S. «Santa Aurelia». Sevilla

Cuando se habla de Triana, afloran a la mente, sobre todo si no se es de Sevilla, una serie de imágenes heredadas -como dice muy bien Angel Vela en su libro *Triana en tres tiempos*- de los libros de viajes de los escritores románticos del s.XIX.

Esa imagen romántica de Triana ha incluido e incluye una serie de tipos humanos (toreros, marineros, alfareros, cantaores, bailaores, herreros de las fraguas, etc.) que encontraron su lugar de residencia en los, no tan bien conocidos como ellos, corrales de vecinos.

Este tipo de construcción que nos ocupa, tiene una forma y estructura cuyo ámbito de extensión es Andalucía Occidental, al menos por lo que respecta a los que tienen su origen en los antiguos adarves musulmanes -como afirma Morales Padrón-, si bien hay construcciones de similares características en Canarias, Sudamérica e incluso en Madrid, lugar este último donde pueden encontrarse las tradicionales «corralas», y donde se han hecho ensayos de restauración de algunas de ellas, al igual que ha sucedido con algunos corrales sevillanos con mayor o menor fortuna, según los casos.

Los corrales de vecinos tienen pues su origen más remoto en los antiguos adarves musulmanes, o callejones estrechos y sin salida, con una puerta o cancela en su extremo, que por las noches se cerraba para seguridad de los habitantes del recinto. No ocurre lo mismo con los patios de vecinos, cuyas planta y alzado nos revelan un plan arquitectónico previo a la construcción del edificio, a la par que un bloque arquitectónico solidario en el que las distintas viviendas pertenecen a una misma estructura; además, los patios suelen ser cuadrados o de forma rectangular, al contrario de lo que ocurre con los corrales de vecinos, cuyos patios suelen ser alargados, con el trazado irregular y, en más de una ocasión, con ramificaciones.

El mismo autor mencionado nos explica que los corrales de vecinos fueron una solución a la explosión demográfica de la Sevilla del s.XVI -se dice que Sevilla pasó en ese siglo de los 50.000 habitantes de comienzos de éste a los 125.000 aproximados a finales del mismo- y ya para el s.XVIII recoge el mismo Morales Padrón el primer inventario de corrales de vecinos, realizado por Gómez Zarzuela.

* * *

Hemos hablado algo de la historia de los corrales de vecinos, sobre la que es posible extenderse mucho más, pero... ¿cual es la realidad actual de los corrales y patios de vecinos de Triana? Para responder a esta pregunta podría ser una buena idea hacer un recorrido por las calles y plazas de Triana, tal y como nosotros hicimos cuando intentamos darnos respuesta a ésta y a otras preguntas que se explicarán más adelante.

Luis Montoto no vaciló en utilizar los corrales de vecinos Sevilla en su estudio costumbrista de las clases populares sevillanas de finales del siglo XIX, por la conciencia que tenía dicho autor de la importancia que tenían dichos tipos de residencia para esas clases.

Por los mismos motivos que Luis Montoto y porque los modelos de convivencia que en esos lugares de residencia se dan pueden proporcionar soluciones a modernos problemas, a más de otros motivos como los de entender mejor nuestro pasado o salvar del desconocimiento auténticas joyas de arquitectura popular o el de difundir las difíciles condiciones en las que viven aún hoy en día muchos habitantes de corrales y patios de vecinos.

Así pues, intentamos responder al interrogante arriba planteado analizando un poco más con nuestro estudio las dimensiones urbanística, arquitectónica, sociológica, psicológica y cultural de dichos modos de residencia.

Localización de los corrales en la actualidad

Si hacemos un recorrido por Triana para localizar sus corrales y patios, podemos empezar por la *Plazuela* (junto a la iglesia de Sta. Ana), donde se encuentra El Jardinillo, de allí se puede pasar a *Pagés del Corro*, en su tramo de *San Jacinto* a *Plaza de Cuba*, antigua Cava de los Gitanos, donde sobreviven 5 patios de vecinos y dos corrales, a pesar de la desaforada especulación de la zona; destacando como prototipos el Corral de la Encarnación y el Patio llamado Corral de Herrera.

Pasado *San Jacinto*, en la antigua Cava de los Civiles (hoy también *Pagés del Corro*), encontramos 4 corrales en los impares y un patio en los pares, en mal estado de conservación todos menos el patio, aunque conservando todos ellos características de principios de siglo.

El Hotel Triana sirve de punto de inflexión hacia la Triana más próxima al río, acercándonos hacia lo que era el antiguo Zurraque, donde se encuentra el inicio de la calle *Castilla* en la que hay 4 patios y 5 corrales, destacando de entre ellos 2 corrales (el Patio de las Flores y el Corral de los Fideos) y un patio: el Corral de las Ranas.

En la calle *Callao* hay un patio y en *Alfarería* 3 corrales y 4 patios, además de otras cuatro edificaciones sin clasificar, son dignos de destacar en esta calle La Cerca Hermosa (corral) y los corrales del Naranjero y de los Corchos (ambos patios).

En *Antillano Campos* y en *Covadonga* hay dos corrales, siendo el último Casa de artistas y artesanos.

En *San Jacinto* hay 4 corrales, destacando la desafortunada reedificación del Corral de la Parra.

En *Pureza* se encuentran 2 patios y 2 corrales, destacando, entre ellos, la portada y patio de la Casa Quemá y lo intrincado y sugerente del corral del nº.98 de la calle.

En *Pelay Correa*, sólo 2 patios y un corral cerrado dan testimonio de este tipo de construcciones.

Finalmente, en la castiza calle de *Rodrigo de Triana*, nos encontramos con 2 patios y una vivienda más que no se pudo clasificar.

* * *

Del recorrido que realizamos por el barrio, entrevistando y hablando con los vecinos, junto con criterios extraídos de la literatura existente, sacamos en conclusión que los corrales y patios se podían definir según las siguientes características, que además los diferencian entre ellos de una manera distinta a como popularmente se les ha atribuido sus nombres: por este motivo es por lo que no coincide en muchos de ellos el apelativo que se le otorga normalmente de corral o patio y el que aquí le atribuimos. Naturalmente, que esta última es sólo una propuesta de denominación, que intenta aclarar las ideas acerca de los corrales y patios de vecinos:

Características de los patios y corrales de vecinos

- Uno o varios patios, en torno a los que se agrupan las viviendas.
- Lavaderos comunes, la mayoría de ellos hoy en desuso.
- Una toma de agua, generalmente al principio del corral, que antes de la instalación en cada vivienda del agua corriente era única.
- Servicios comunes que se componían de una o varias tazas turcas o de otros tipos más parecidos a los actuales.
- Cocinas en el patio; aunque hoy en día están casi todas dentro.
- Viviendas de una o dos habitaciones: un dormitorio y un comedor, por ejemplo.
- El aseo personal lo hacían o lo hacen los vecinos, en algunos casos todavía hoy, en baños de cinc o en tinajas, que se llenan con agua previamente calentada en el fuego de la cocina.
- Una o dos plantas y a lo sumo tres.
- En los casos en los que hay más de una planta, los patios tienen un corredor en las plantas superiores, que dan al patio central.

* * *

Acerca de los corrales y patios: una salvedad y tres alabanzas

Una salvedad: ¿corrales o patios?

Esta se refiere a la diferencia que se establece con frecuencia entre corrales y patios de vecinos, no con ánimo de entender mejor una realidad arquitectónico-urbanística y sociológica muy compleja -con gran influencia en las vidas de muchos habitantes de Triana y de otros muchos lugares-, sino más bien con ánimo de establecer una jerarquía más entre las existentes en la vida social. Por este motivo, creo que es conveniente soslayar el uso de esta distinción intencionada, pues, a fin de cuentas, los habitantes de uno u otro tipo de viviendas pertenecen y pertenecían a una misma clase social, tenían y tienen idénticos o parecidos problemas y, sobre todo, tenían y tienen una visión y una forma de vida similares, aunque, es difícil negarlo, en los corrales esa visión y esa forma de vida tienen unas características «más puras», si es que es válido utilizar este último término una vez que se tiene claro que socialmente es imposible que se dé ninguna realidad aislada de las demás. De todos modos, el negar que hubiera diferencias sería no reconocer que entre el individuo y el medio

en que se desenvuelve éste, se establece una influencia mutua -feed-back-, y si el medio en el que se desarrollan los individuos es diferente, aunque sea en mínimos detalles, las influencias que ejerce sobre sus habitantes también serán diferentes. Sólo tenemos que pensar que, por ejemplo, en el caso de los corrales, sus moradores viven generalmente en un lugar más antiguo, y por lo tanto con más historia que los habitantes de los patios, o tienen una diferente percepción del lugar en el que habitan, en virtud de que el status adscrito (que se les asigna) en función de su residencia en un lugar u otro es diferente, tal como apuntábamos anteriormente con respecto a la jerarquización.

En función de ese diferente status que se les atribuye a los habitantes de corrales o patios, es como en realidad se les ha asignado uno u otro apelativo a alguno de ellos; pues algunos edificios que han recibido el apelativo de Patios son algunas veces, en un sentido estricto corrales -como es el caso del Patio de las Flores- pero debido a su buen estado o a las mayores aspiraciones socioeconómicas de sus habitantes parece como si hubiera sabido a poco el apelativo de corral. En el caso extremo estarían el Corral de Sánchez o el Corral de las Ranas, pongamos por caso, los cuales tienen una estructura muy definidas como patios, aunque el nivel socioeconómico de sus vecinos, que viven en alquiler, es, por lo menos en apariencia, más reducido. Es decir, que en el fondo de la cuestión de una u otra denominación nos encontramos con que hay un factor ideológico que influye más de lo que se esperaba.

De cualquiera de las maneras, por mucho que podamos apreciar diferencias, en el caso de que las veamos, entre uno y otro tipo de vivienda existen tantos puntos en común que resulta desaconsejable estudiar uno y otro tipo por separado. Ambos tipos de vivienda pues, son populares, en los que sus habitantes tienen más cosas comunes entre sí que con los de cualquier otro tipo de residencia, aún en el caso de que esos otros pertenezcan a la misma clase social que los habitantes de los corrales y/o patios de vecinos.

Tres alabanzas

1. Los corrales y patios de vecinos son lugares con nombre

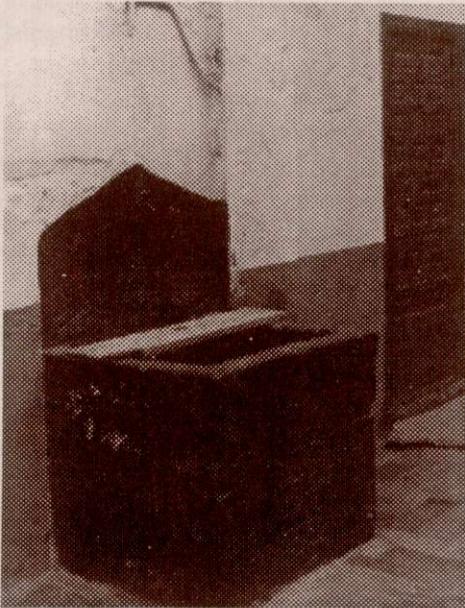
Porque a diferencia de los modernos lugares de habitación, en los que la identificación se produce a base de un número o, a lo más, con un nombre de calle o de edificio, que las más de las veces nada tienen que ver con sus habitantes y han sido puestos por alguien extraño a ellos desde un despacho -y siguiendo criterios extraños o puramente arbitrarios o de carácter político o similares, cuando se cita a algún personaje-, los corrales y patios de vecinos suelen tener un nombre o una expresión de identificación que complementa las direcciones de tipo oficial, y que suele llevar implícita parte de la historia de



*Vida cotidiana en el corral
(Pagés del Corro, 50-Corral de Sánchez).*



*La estética de un patio
(Castilla, 7).*



*Toma de agua para todos
(Pagés del Corro 95-Corral del Rocío).*



*Esperando soluciones
(Pagés del Corro, 128-Corral de la Encarnación).*

la construcción, o algún dato sobre la realidad actual de éste. Por otro lado, esta designación por patronímicos más o menos bien definidos de muchos de los corrales y patios de vecinos, supone y refleja a la vez una mayor y mejor identificación de los vecinos con su hábitat, porque resulta sabido que en el fenómeno del conocimiento humano es más que probable que el conocimiento de cualquiera de sus objetos -de conocimiento- comience con su designación por un nombre que, si no existe ninguna interferencia de alguien ajeno, suele contener el inicio de un cierto conocimiento de él.

La designación de los corrales y patios de vecinos implica pues una forma de conocimiento, es decir un conocimiento, un reconocimiento más bien, de que una construcción y, más aún, un colectivo de personas son identificados como unidades diferenciadas o, lo que es lo mismo, con personalidad diferenciada, capaz de tomar opciones propias, de crear una cultura también propia y de funcionar -cuando la ocasión lo requiere y también de forma rutinaria- de manera solidaria.

Más aún, el otorgar un nombre a algo es, epistemológicamente hablando, un indicio y un inicio de identificación con el objeto, identificación que en el caso que nos ocupa (corrales y patios de vecinos) es positiva en muchas ocasiones, pero que implica en cualquier caso una «apropiación» del objeto, o un intento de que así sea; es decir, una forma de apropiarse en el plano simbólico de algo, o lo que es lo mismo, una forma de introducir en el entorno perceptivo de alguien -en su campo perceptivo como diría Kurt Lewin- un objeto del que resulta imprescindible apropiarse; lo que significa, con otras palabras, ser capaz de enfrentarse con éxito a dicho objeto o desembarazarse de él eficazmente.

Esta necesidad de identificarse con el objeto obedece, en el caso concreto de los corrales y patios de vecinos, a unas circunstancias específicas relacionadas con las necesidades de relación social de los vecinos y con las características específicas del propio contexto -es decir, una forma de vivienda que favorece un estrecho contacto con otras personas, siempre a un paso de la promiscuidad y que plantea numerosas incomodidades al individuo cuando no conflictos con sus próximos; aunque, por otro lado, proporcione apoyo psicológico y material en muchas ocasiones en las que no bastan las habilidades del individuo aislado. Se hallan pues los habitantes de este tipo de vivienda con la necesidad de reforzar su relación con los sitios en los que viven; necesidad que obedece al desvalimiento que esas personas sufren en un medio hostil fuera del corral e incluso dentro de él -en este último caso por lo pequeño de sus viviendas, entre otras razones-.

Esa identificación, de los habitantes de corrales y patios con sus lugares

de residencia, les resulta más útil para integrarse y defenderse del medio urbano, muchas veces hostil, que la que utilizan los habitantes de otros tipos de edificios «populares» -bloques de vecinos, por ejemplo- como veremos más adelante.

II. Los corrales y patios de vecinos son origen de cultura popular

La creación de cultura popular en los corrales y patios de vecinos, se manifiesta no sólo en el desarrollo de formas culturales de expresión, aprovechadas desde luego por intereses ideológicos ajenos muchas veces al mismo pueblo, sino que también esa creación se refiere a formas particulares de existencia y de entender las relaciones sociales; formas peculiares de cuya naturaleza iremos hablando a lo largo de nuestro artículo. Pero, no obstante tener en cuenta estos aspectos, no queremos soslayar el hablar de la cultura en sus aspectos más folklóricos, pues estos aspectos, debido precisamente a la manipulación ideológica -y adormecedora de conciencias- han sufrido un menosprecio muchas veces injusto.

Así pues, podemos decir que en los corrales y patios de vecinos se desarrollaron -y desarrollan- particulares e intensas formas de expresión populares, favorecidas por la configuración arquitectónica de corrales y patios, los cuales daban y dan facilidades a todo tipo de actividades de tipo comunitario y, por lo tanto, de creación de cultura. De este modo, por ejemplo, la realización de una Cruz de Mayo era habitual, dado que esa festividad requiere de un espacio cerrado para ser llevada a cabo - a más de la indudable presión ideológica de la Iglesia que potenciaba hasta los extremos todas las actividades rituales-. La celebración del «Candilejo» que recoge Luis Montoto se veía también favorecida por este ambiente de «intimidad pública» que proporcionan los corrales y patios de vecinos: es decir, estaba favorecida dicha celebración por una configuración arquitectónica que disponía a todos los participantes en torno al lugar de la fiesta, circunstancia ésta que ocasiona las condiciones más apropiadas para cualquier acto de diversión o de comunicación, como bien saben los modernos animadores socioculturales.

Sea como fuere, estas fiestas ya no se celebran desde hace tiempo, quizás no tanto porque las circunstancias de los corrales hayan cambiado, como porque los tiempos y las formas de diversión lo han hecho también; aunque, no obstante, algunas fiestas familiares se celebran todavía en común dentro del corral.

La aportación cultural más llamativa -y más sana- de los corrales de vecinos es precisamente la de las sevillanas -corraleras o no- porque parece ser que ese cante y baile tan popular tuvo su desarrollo más seguro dentro de esos corrales de vecinos, a partir del s.XVI -como nos explica Durand-Viel-, como consecuencia lógica de que es en ese tipo de construcción donde habitaba

la mayor parte de las clases populares y donde, por lo tanto, tenía más posibilidades de evolucionar la cultura popular -con todo lo que de impreciso tiene el término popular-.

La aparición de las sevillanas en los corrales de vecinos debió ser, en su origen, como un signo de identificación de éstos frente al otro tipo de cultura, al que se daba fuera de ellos, en el que los patrones de comportamiento y de gustos orientaban las creaciones musicales y de baile. Sin embargo, la suposición de que fuera un maestro de baile del s.XVIII el que creara los movimientos y pasos de baile por sevillanas nos puede hacer pensar y dudar acerca del origen exclusivamente popular de las sevillanas, aunque, no obstante, debería reflexionarse sobre el hecho, en gran medida extraño, de que un baile creado de manera artificial, en un salón de baile, por un maestro, pudiera llegar a popularizarse de esa manera, sobre todo en una época en la que el acceso a la enseñanza por las clases populares no estaba precisamente generalizado, y mucho menos como para que algo que tuviera su origen exclusivo en una institución de enseñanza, llegara a difundirse tan ampliamente, y a autoreproducirse de generación en generación. Nos inclinamos más por la hipótesis de que aquel famoso maestro de baile lo único que hizo fue trasladar al lenguaje técnico de la danza, los pasos que la creatividad popular había desarrollado o, todo lo más, reformar algunos de esos pasos para hacerlos digeribles para los espíritus «refinados» de la época.

La celebración de fiestas de tipo familiar en los corrales aún se mantiene como costumbre, aunque suelen ser fiestas de menor importancia en cuanto a significado que las de antes, si bien es de destacar la importancia que tiene la «Feria Chica» de *La Cerca Hermosa*, donde se celebra anualmente un festejo paralelo a la Feria de Abril y al que han asistido ya numerosas personalidades a pesar de su carácter íntimo.

III. Los corrales y patios de vecinos son intermedios entre casas y pequeños barrios,

donde:

- se goza de la intimidad de las viviendas.
- se tiene una vida social basada en el conocimiento mutuo.
- se ofrecían las diversiones y la seguridad que la ciudad no podía ofrecer y, hoy en día, se ofrece un lugar de relax para una vida tensa y llena de agitaciones.

La afirmación de que son lugares intermedios entre una casa y un barrio creemos que es más fácil de entender si consideramos una mínima observación

física, en la que se constata una configuración cerrada en sí misma, en la que el acceso a ella no es ni «enteramente» abierto, como en la vía pública, ni enteramente «cerrado» como en una vivienda privada.

A nivel de organización social, se puede considerar que en cada corral coexisten varias unidades domésticas, que a veces están relacionadas entre sí por lazos de parentesco consanguíneo; es decir, pertenecientes a una misma familia.

Son también lugares intermedios porque no disponen, ni de la privacidad de las viviendas individuales, ni de la falta de esta privacidad que se da en la vía pública.

Constituyen un sistema de identificación intermedio (y percibido como tal), en cuanto que se percibe a cada vivienda formando parte del corral o patio, y a éste formando parte del barrio en el que está enclavado; es decir, que los vecinos de un corral no se consideran fuera del barrio en el que éste está enclavado.

Las relaciones que se establecen entre los vecinos del corral o patio son intermedias entre las de una vivienda y un barrio, no sólo con respecto a las relaciones sociales, sino también con respecto a las relaciones económicas, en las que por lo menos en la época de auge de los corrales de vecinos- éstas tenían un carácter de complementariedad, intercambiándose servicios entre éstos, residiendo en ellos muchos artesanos que tenían entre sus convecinos una buena parte de su clientela, como bien recoge Luis Montoto.

Las relaciones de vecindad estaban especialmente intensificadas en los corrales y patios, no sólo en el aspecto social de compartir fiestas, apoyo emocional o compañía en las largas noches de verano, por ejemplo, sino que también compartían cosas materiales y «producían» en común, cuando las vecinas habían de lavar juntas en el mismo lavadero, cuando alguna de ellas se ganaba la vida lavando o cosiendo para otros, o cuando los productos o servicios que realizaban los vecinos se convertían en objeto de intercambio económico; cuando no eran, esos corrales y patios, mercados potenciales a los que iban los vendedores ambulantes con la esperanza de ganárselos.

* * *

Acerca de la intimidad de que gozan los vecinos de un corral nos puede hablar no sólo la posibilidad -llevada a su efecto sobre todo por las noches- de que cierren las puertas de éste y no puedan entrar «extraños», sino también el hecho de que la proximidad de unas viviendas a otras hace que resulte difícil

mantener ocultas las vidas de unos vecinos para con otros; sobre todo cuando la estrechez de una sola habitación hace biológicamente necesario salir al patio frecuentemente, para moverse con algo más de libertad.

El conocimiento mutuo de los vecinos hacía y hace hoy en día impensable que en los corrales y patios de vecinos funcionen las reglas del individualismo que imperan actualmente en la sociedad, en la que lo que haga cada cual es de su exclusiva incumbencia, considerándose una intromisión molesta el que nos pregunten tan sólo por cosas consideradas más o menos personales(1). Por el contrario, en los corrales de vecinos es considerado como «estirado» el que no comparte sus pequeñas intimidades con los demás vecinos, y signo de que se considera superior o no perteneciente a la comunidad, por lo que es objeto de rechazo inmediato, aunque simulado, y de éstos dicen: «de aquel no sabemos nada, entra y sale pero no sabemos nada», con aire de estar hablando de un extraño.

* * *

Las condiciones económicas y sociales de los vecinos de los corrales y patios no era precisamente la mejor de las posibles, por lo que éstos estaban faltos de un apoyo material y psicológico que les permitiera, por un lado satisfacer sus necesidades de la manera más cómoda y barata posible y por otro obtener mayor seguridad en sí mismo gracias a su identificación con una comunidad y con un lugar determinados -considerados, al menos en cierto sentido, como propios- y gracia a poder compartir el espacio y otras cosas en sus vidas con personas en parecidas circunstancias vitales que ellos, y con parecidas dificultades que superar.

Similares funciones se podría decir que satisfacen los corrales y patios de vecinos hoy en día aunque con diversas matizaciones, ya que la población de estos tipos de viviendas es en gran parte hoy residual de la que tuvieron en su tiempo.

Es decir, que en los corrales y patios habita una población envejecida, que está constituida casi exclusivamente por lo que queda de la antigua. Este último hecho tiene diversas implicaciones de importancia, como por ejemplo el que con frecuencia haya descendido aún más el nivel de renta relativo de los habitantes de corrales y patios con respecto al resto de la población, puesto que se supone que los que han conseguido mejorar se han marchado a viviendas en los barrios por lo general, puesto que, a pesar del afecto que profesan los vecinos a este tipo de hábitats, no dejan de percibir las múltiples incomodidades

que han de soportar en ellos, debido sobre todo a la estrechez, los malos servicios y el estado ruinoso de muchos de ellos en la actualidad.

El hecho de que esta población esté envejecida trae como consecuencia el que el número de jubilados probablemente sea muy superior en los corrales y patios que en todo el conjunto de la ciudad o de Triana en particular. Por este motivo, la población de estos lugares tiene problemas -diferentes y específicos de este grupo de población- como pueden ser la inevitable dependencia de ciertos servicios: sanitarios, de asistencia social,... a más de un bajo nivel de renta derivado de las exiguas pensiones que todavía hoy han de sufrir los jubilados.

Para este tipo de población, por un lado envejecida y por otro con un bajo nivel de renta, los corrales y patios están suponiendo aún hoy en día una solución a medias a sus problemas de subsistencia, por cuanto que a los viejos les proporciona una compañía, una solicitud por parte de los vecinos más jóvenes y unas rentas bajas en los alquileres que solucionan, en cierta medida, sus problemas; mientras que los más jóvenes disponen de una vivienda barata en lugares céntricos y si han nacido en esos lugares les evita el tener que adaptarse a un nuevo modo de vida, a la par que la educación de los hijos estará más apoyada por los vecinos de más experiencia, que viviendo en los pisos de cualquier barriada inhóspita -término que les cuadra muy bien, en el sentido de lugar que no dan hospedaje- como lo son demasiadas de las de los alrededores de Sevilla.

Vivir en un corral: Aspectos psico-culturales

Podríamos preguntarnos qué significa hoy en día vivir en un corral o en un patio desde el punto de vista psicológico, antropológico, sociológico, etc.: quizás podríamos encontrar respuesta a esa pregunta de manera global partiendo de un concepto o idea central acerca de la vida en esos lugares. Como científicos sociales podríamos decir que hay algo en las relaciones entre los vecinos de patios y corrales que es muy «sui géneris»; me estoy refiriendo a un tipo de relación que no es exclusivamente la de vecindad ni tampoco la de amistad, pues en muchas ocasiones se manifiestan disparidades no propias de la amistad. Me estoy refiriendo a un tipo de relación que implica obligaciones entre sus miembros en reciprocidad, derivadas casi exclusivamente del hecho de compartir un mismo recinto arquitectónico como hábitat, siendo esas obligaciones mucho más fuertes que las que se establecen entre los vecinos de un mismo rellano en un bloque moderno o entre los vecinos de una misma calle, cuyos puntos en común -la mayor parte de las veces- se reducen a lograr que les asfalten la calle o les pongan buena iluminación para evitar los robos u otras agresiones.

A este tipo de relación de semi-familiaridad la llamaríamos de *parentesco por afinidad*, pues a nuestro entender tiene un cierto parecido con el compadrazgo -que a veces se da efectivamente entre ellos-, el padrinzago, etc.; aunque desde luego sería un tipo de parentesco pro afinidad con características propias y con el inconveniente de no ser reconocido plenamente en nuestra cultura -quizás porque no se la ha permitido nunca adquirir naturaleza plena, debido a la presión ejercida por la cultura dominante-, por lo que su intensidad resulta matizada y puede pasar desapercibida en una observación demasiado superficial.

Entre los dos posibles modos de parentesco: por filiación y por alianza (Ira Buchler, 1982), el que estaría relacionado con el que se da en los corrales y patios sería el de alianza, con todas las matizaciones que se quieran -al no estar reconocido explícitamente como tal parentesco-, porque de una alianza es de lo que están necesitados sus vecinos.

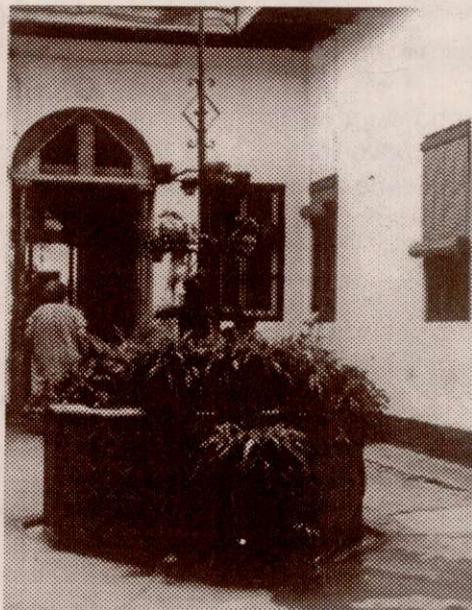
Pero es algo más que alianza con vistas a autoprotección lo que hay en la relación entre habitantes de corrales y patios, hay también lazos relacionados con la identidad que da un territorio común y con los lazos consanguíneos de los que no están exentos los habitantes de corrales y patios.

Es decir, que entre los dos posibles factores que cohesionan a las sociedades humanas, el territorio (compartido) y el parentesco (de ambos tipos), la relación que se da entre los vecinos de corrales y patios participa de ambos elementos, por lo que por muy matizada que sea la influencia de ambos y esté aquejada, por ejemplo, de los inconvenientes que plantea para el papel cohesionador la influencia negativa, y aversiva -en el sentido conductista- de la promiscuidad, esa relación se mantiene. Por este motivo, quizás sea por el que la cohesión y la solidaridad intragrupal de estos colectivos fue y es tan intensa.

Hay algo también que contribuye a reforzar la cohesión y la solidaridad intragrupal mencionada: nos estamos refiriendo al soporte psicológico que ese tipo de parentesco por afinidad proporciona a quienes lo detentan, pues en ese tipo de relación, los individuos adquieren confianza en sí mismos y son capaces de reproducir en un contexto controlado emocionalmente, situaciones que en la vida exterior al corral no controlan en muchas ocasiones, lo cual les garantiza el éxito y, por lo tanto, aumenta la seguridad en ellos mismos. Así por ejemplo, para unas personas que sufren como pocas las desigualdades sociales, ellos ofrecen en sus vidas privadas -en los corrales-, un modelo alternativo en el que expresan cual es su imagen de lo que debería ser el mundo, compartiendo no sólo las cosas que poseen, que son pocas, sino también su vida íntima -aunque eso a los más jóvenes les resulta molesto, pues significa que sus acciones son juzgadas por los miembros adultos del corral- y aquellas experiencias y emociones más cotidianas.



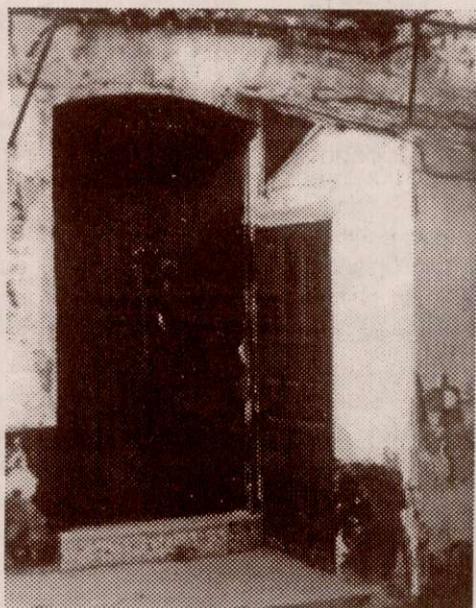
Servicios comunes
(Castilla 58-Corral de los Fideos).



El valor de los detalles
(Castilla 88A-Corral de las Ranas)



El cuidado de las plantas
(Bernardo Guerra, 5-El Jardinillo).



La lucha contra la ruina
(San Jacinto 60-Corral del Zapatero).

Abundando más en el hecho de compartir las emociones cotidianas, se podría decir que los vecinos de estos lugares no sólo comparten estas últimas por generosidad o por mitigar la ansiedad que les produce la experiencia de éstas cuando son desagradables, sino porque compartir los buenos momentos constituye un auténtico «seguro emocional» que garantiza recibir el apoyo emocional necesario, de los beneficiarios de sus amabilidades, cuando esos malos momentos llegan. Aunque, ni que decir tiene que, los vecinos actúan así la mayoría de las veces inconscientemente, en la forma de un código ético, explícito o implícito, que conlleva el ser «un buen vecino» que actúa con familiaridad con los demás.

Pero hay también otros elementos que nos permiten decir, con argumentos más «objetivos», que el tipo de relación que se da dentro de los corrales y patios de vecinos, es un parentesco de afinidad. Estos elementos se encuentran al analizar el carácter de apoyo y de coparticipación de los parientes afines en las tareas y funciones de la familia -por lo que respecta a las relacionadas con el carácter de unidad de producción y de unidad de consumo; pues si bien el papel de los vecinos del corral o patio no es comparable con el del cónyuge o la pareja -ni tampoco tiene que ver, evidentemente, con la reproducción- sin embargo, estos parientes afines constituyen un apoyo efectivo en muchas ocasiones y facilitan, en gran medida, el cumplimiento exitoso de esas funciones que se le atribuyen a la familia; pudiéndose decir también que constituyen un apoyo en la reproducción, puesto que participan en el cuidado y vigilancia de la prole.

Las misiones de apoyo mencionadas, son las que en muchas ocasiones se les encomiendan al compadre o padrino. Así pues, no es la mera contiguidad del vecino tradicional la que une a los habitantes de corrales y patios, puesto que comparten bastantes cosas más.

Volviendo a nuestra afirmación de que los habitantes de corrales o patios obtienen un auténtico «seguro emocional» en las relaciones que mantienen con sus convecinos, habría que decir que gracias a este «seguro» podremos quizás explicar la reconocida alegría «natural» de los habitantes de los corrales de vecinos, alegría que ha llegado a ser paradigmática y que ha contribuido a forjar el mito e incluso el tópico de los habitantes de estos lugares, sobre todo si se habla de los de Triana, a los que se les atribuye, si cabe, aún más alegría y una forma más optimista de enfocar los problemas de la vida que los del resto de corrales y patios de Sevilla. Todo esto de forma paradójica, si sabemos las difíciles condiciones de vida en que vivían y viven estas personas.

Así pues, tienen parte de razón quienes afirman que sólo es un tópico la pretendida felicidad y modo de vivir alegre de los habitantes de los corrales,

pues en verdad resulta difícil de creer, cuando contemplamos las condiciones materiales de existencia de éstos, pero, sin embargo, resulta más comprensible cuando analizamos los elementos sociales, culturales y psicológicos de estas comunidades, que proporcionan a sus vecinos elementos útiles para hacer más llevadera la vida e, incluso, alegre a veces. Nos encontramos pues con un mecanismo de adaptación que, no por ello, hace olvidar las dificultades del medio.

Perspectivas ante el futuro

Por todas las cuestiones planteadas y por las que se mencionan a continuación, habría que plantearse la necesidad de encontrar alternativas que solucionen los problemas de los habitantes de corrales y patios y abran una perspectiva de futuro para esos lugares. Así pues, no debemos olvidar que:

- Los corrales y patios de vecinos son lugares con un indudable valor arquitectónico y urbanístico, que muestran muy buenos ejemplos de arquitectura y urbanismo populares; con hallazgos en estas dos disciplinas que intentan asumir los modernos profesionales de éstas (por ejemplo, el interés de los modernos arquitectos por la creación de espacios interiores -a ser posible con vegetación- que «humanicen» a los edificios).
- Los corrales y patios de vecinos proporcionan un ambiente que, en cierto modo, contribuye a mejorar su integración dentro del contexto urbano y facilita una mejor adecuación personal de estos vecinos, por medio de unas relaciones entre ellos que están a medio camino entre las de parentesco y las de amistad.
- Determinado colectivos, como los ancianos hallan en ellos una red de relaciones personales entre ellos que facilitan la asistencia de los convecinos cuando los servicios sanitarios, de asistencia social, etc. no cubren por completo sus necesidades.
- Los corrales y patios de vecinos proporcionan una mejor calidad ambiental al conjunto de la ciudad, y este factor se aumentaría aún más si estuvieran en buenas condiciones, como se ha demostrado cuando las rehabilitaciones se han hecho de una manera más o menos adecuada, como en los casos, por ejemplo, del Corral del Conde o el de la calle Lumbreras.

Podría decirse, pues, que hay una serie de razones por las que el plantearse la posibilidad de un plan de rehabilitación de los corrales y patios de vecinos resulta, a nuestro juicio, razonable, y el afrontar la situación de estos vecinos, como conjunto con similares problemas, puede ser una buena guía para las distintas administraciones, con vistas a mejorar la calidad de vida de dichos

colectivos. Porque, además, salvando idealismos que podrían hacernos creer que los corrales y patios son el mejor modo de vida posible, sin embargo podemos encontrar en ellos soluciones a problemas de convivencia que se dan en otros contextos urbanos muy diferentes.

Pero, lo que más podría hacer por estos corrales y patios, y por los vecinos que habitan en ellos, sería el conocimiento de estos edificios y de sus realidades humanas y de los muchos valores que tienen, intentando hacer que estas construcciones sean conocidas y valoradas por el público en general, como un elemento más de nuestra cultura.

En otro orden de cosas, en una época en la que se plantean equipos interdisciplinarios de arquitectos, antropólogos, psicólogos ambientales, etc. preocupados por la obtención de un urbanismo y una arquitectura más encaminados a una mejor calidad ambiental y, por lo tanto, calidad de vida (Pol), adquiere un especial sentido el estudio de aquellas construcciones y hábitats que han sido capaces de aportar ciertos valores ambientales, con el fin de mejorarlos y ver su posible aplicación en los nuevos conceptos de ciudades y núcleos de población. Esperamos que este trabajo sea, aunque pequeño, una aportación a la generalización de estos estudios, de los cuales será una aportación más un libro nuestro de próxima aparición.

Notas

- (1) A este respecto, es muy ilustrativa la anécdota que nos contaba una vecina del corral nº.98 de la calle Pureza, explicándonos la amarga experiencia de su hijo en su nueva vivienda, después de casado, cuando pretendió felicitar a sus vecinos por el Año Nuevo, tal como hacía en el corral, consiguiendo tan sólo gestos de incompreensión y desconfianza por parte de los vecinos felicitados.

Bibliografía

- Durand-Viel, A.M.: *La Sevillana (Datos sobre el folklore de la Baja Andalucía)*. Sevilla. Biblioteca de Temas Sevillanos. Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1983
- Fernández-Ballesteros, R.: *El Ambiente (Análisis Psicológico)*. Madrid. Ediciones Pirámide S.A., 1987
- Gómez Zarzuela, M.: *Guía de Sevilla*. Sevilla, 1873, pp.242-244.
- Linch, K.: *The image of the city*. Cambridge, Mass. Mit Press. 1960

- Montoto y Raustenstrauch, L.: *Los corrales de vecinos (Costumbres populares andaluzas)*. Biblioteca de Temas Sevillanos. Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, 1981.
- Morales Padrón, F.: *Los corrales de vecinos de Sevilla*. Anales de la Universidad Hispalense, 1974. Serie Filosofía y Letras, nº.22. Sevilla, 1974.
- Los corrales*. Grupo Andaluz de Ediciones. Colección «Cosas de Sevilla», nº.15. Sevilla, 1981.
- Pol, E.: *La Psicología Ambiental en Europa (Análisis Sociohistórico)*. Anthropos. Editorial del Hombre. Barcelona, 1988.
- Rodríguez Becerra, S.: Introducción a *Los Corrales de Vecinos* de Luis Montoto. Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, 1981.
- Tarrés, Chamorro, J. y Benvenutty Cabral, I.: *Corrales de Sevilla (Catálogo Fotográfico)*. Edición de los autores subvencionada por el Instituto Municipal de Juventud y Deportes de Sevilla. Sevilla, 1990.
- Unceta, M.: «Corralas. Patios con vistas». Rev. *La Esfera*. Madrid, 1991.
- Vela, A.: *Triana en tres tiempos (Guía sentimental del arrabal)*. Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, 1990.

COPLA POPULAR Y PRENSA ANDALUZA. Reflexión sobre una situación de contactos interculturales. Siglo XIX y principios del XX (*)

Jean Paul TARBY
Université de Perpignan

En el presente artículo, se pretende formular una serie de observaciones acerca de la presencia de la copla popular en la prensa andaluza contemporánea. La copla que, sin entrar en los detalles, definiremos como cualquier tipo de composición poética de arte menor, breve y cantada, sea de origen folklórico andaluz o gitano-andaluz, es una de las formas poéticas que mejor refleja, desde un punto de vista literario, la cultura popular andaluza.

El estudio que se quiere llevar a cabo en este artículo permitirá reflexionar sobre lo que se podría denominar *una situación de contactos interculturales*. Dicha situación es determinada por la relación peculiar que existe entre *la copla* (elemento expresivo de una cultura tradicional, oral y subalterna) y *la prensa* (exponente de una cultura oficial, escrita y hegemónica). Al precisar las modalidades de esta relación, se destacarán las implicaciones ideológicas que en ella se observen.

Antes de entrar en el análisis de contenido, es oportuno hacer una doble puntualización para presentar las fuentes documentales que sirvieron de base a la redacción de este estudio.

En primer lugar, desde un punto de vista cuantitativo, se ha realizado una evaluación de la presencia de la copla en la prensa a partir de la lectura de unas 500 publicaciones periódicas de varias provincias andaluzas. Cronológicamente, estas publicaciones están comprendidas entre el final de la primera mitad del siglo XIX y los primeros decenios de nuestro siglo. Se trata esencialmente de diarios, así como de revistas literarias, artísticas, satíricas, festivas, de diversión y espectáculo. El 40% de dicho material contiene infor-

(*) Este artículo es una versión ampliada y reelaborada de una ponencia presentada en el XIX Congreso Nacional de Actividades Flamencas celebrado en Linares en octubre de 1991

maciones variadas sobre el objeto de nuestro estudio. Señalemos que el elevadísimo número de textos periodísticos que merecerían ser citados a este respecto hacen inviable cualquier pretensión de exhaustividad, por lo que habremos de limitarnos a ofrecer una muestra que confiamos ejemplifique suficientemente el análisis que proponemos.

En segundo lugar, desde un punto de vista cualitativo, se ha elaborado una tipología de los distintos modos de inserción de la copla en la prensa. En esta clasificación, se distinguen dos categorías principales que vamos a precisar:

- *las formas fijas de inserción*: esta expresión designa el conjunto de las coplas publicadas sin ninguna relación con el resto de la información contenida en la página del periódico. Se trata de las coplas aisladas en su presentación así como de las coplas rubricadas, a veces ilustradas con dibujo.
- *las formas mixtas de inserción*: nos referimos a las coplas ya no insertadas independientemente como las anteriormente aludidas, sino a las que tienen una relación semántica con otro texto de la página del periódico en la que se publican. Esta relación puede ser de tipo analógico, ilustrativo, dramático en la mayoría de los casos. Es frecuente, por ejemplo, introducir un artículo sobre un tema castizo de Andalucía, con una copla a modo de cita epigráfica. Se puede mencionar también una copla en medio de un cuento o de una novela corta para dramatizar un momento clave de la narración.

Nuestro estudio se dividirá sucesivamente en tres puntos:

En primer lugar, nos interesaremos por *la difusión* cuantitativa de la copla en la prensa, tratando de aquilatar el peso que ha podido tener esta forma poética en la producción periodística andaluza.

En segundo lugar, pasaremos a estudiar *la utilización* que se hace de ella en los periódicos, y para terminar, analizaremos más detenidamente *la visión* y *la interpretación* de la copla que la prensa nos da a conocer, a través de una serie de textos publicados en diarios y revistas andaluces contemporáneos.

La difusión de la copla en la prensa andaluza

El sondeo efectuado demuestra que la mayor parte de la prensa consultada expresa una opinión favorable respecto a la divulgación de la copla popular. Es interesante, sin embargo, referir el caso de una revista que manifiesta una oposición tajante a la publicación de composiciones extraídas o inspiradas del registro poético gitano-andaluz. Se trata de la revista sevillana *El Album de las Bellas* de 1849, en la que se advierte ya en el primer número:

«Habrá una junta de censura literaria, al fallo de la cual se someterá todo artículo remitido (...). Debemos advertir que bajo ningún concepto se admitirán artículos de política de circunstancias, ni composiciones del género llamado *cal * (...) porque tales composiciones por lo general son líneas iguales de rimada prosa, escritas en un lenguaje bárbaro, y cuyo mérito est  casi siempre en proporción con la falta de decencia y moral» (1).

Estas líneas prefiguran el debate que unos decenios más tarde empezar  a oponer en la prosa ensayística y en las columnas de los periódicos, a los defensores de los valores culturales del pueblo andaluz con los representantes del antiflamenquismo, o sea, aquellos que ven en las aficiones culturales del pueblo y en su proyección sociológica como moda efímera, una de las causas de la decadencia nacional, así como el reflejo de una España frívola e ingr vida a la que rechazan.

Para precisar esta primera aproximación a la difusión de la copla, es de notar que ciertos periódicos y revistas dedican rúbricas regulares a las composiciones poéticas de índole popular, garantizándoles así una mayor difusión y creando afición entre los lectores. A modo de ejemplo, entre 1850 y 1930, en los archivos consultados, se pueden identificar unos cincuenta periódicos que publican rúbricas de coplas con cierta regularidad. Veamos algunos ejemplos, a partir de los títulos que encabezan dichas secciones:

- «Sección flamenca», *Regalo de Andalucía*, Sevilla, 1851.
- «Cantares», *Semanario Asta Regia*, Jerez de la Fra., 1880.
- «Cantares», *La Concordia*, Huelva, 1891.
- «Para cantarse», *El Orden*, Huelva, 1897.
- «Al son de la guitarra», *Titirimundi*, Cádiz, 1903.
- «La copla de la semana», *El Observador*, Cádiz, 1930.

Bajo dichas rúbricas, se pueden leer tanto coplas anónimas de la tradición popular, como letras de autores cultos, escritas a imitación de las formas poéticas populares.

Si todos los periódicos no dedican un espacio de redacción autónomo y permanente a las coplas, en cambio numerosos son los que insertan de manera ocasional una letra popular o imitada de la lírica tradicional. Entre las distintas coplas publicadas así en la prensa, se diferencian dos tipos de composiciones: por una parte los cantares directamente recogidos del repertorio poético del pueblo, y por otra parte, aquellos cantares escritos por autores andaluces letrados, los cuales suelen firmar sus creaciones con seudónimo. Adviértase esta distinción en algunas de las siguientes letras de *seguidillas*.

Las que más se acercan a la corriente popular son las *seguidillas gitanas* aparecidas en el periódico sevillano *El Arte andaluz* de 1891, y luego en otra publicación de la misma ciudad, la revista *Perecito*. Leamos a continuación algunas de ellas tal como se publicaron en versión *caló* y castellana:

On Chipicale

¡Os minres sacais
pirar tue diquelen
merando a boquí
pre ocolas ulichas
ta manró nabeles!

¡Bi abelar dinaste
tiri chandaíta
pur bus alendoy
sartucue sinaba
me bestó a ulicha!

Calorró

Menda camelara
tue dicar cachí
arjulipando sata as julistrabas
pre tun bachurrí.

Menguelé orobiando
A o percabaor
me bedelara garabuyita
men quimbilaro

Por lo flamenco

¡Mis ojos te vean
anda po esas calles
desfalleció
sin encontrá un bollo
muertecito e jambre!

¡Cuando más a gusto
estaba a tu vera
tu maresita
sin habé un motivo
me plantó en la acera! (2)

Castellano

Por tus malas cosas
picara mujé
arrastrandito como las culebras
te quisiera vé.

Le pedí llorando
ar sepurturero
que me enseñara la sepurturita
de mi compañera (3).

Veamos ahora otras coplas, llamadas también *seguidillas gitanas*, publicadas en el semanario jerezano *Asta Regia* de 1881. Estas letras, si bien respetan la estructura métrica de las *seguiriyas*, evidencian, a diferencia de las precedentes, aquellas características de una inspiración literaria culta:

Por este desierto
con mis penas marchó
sin luz que me guie pues
 hasta tus ojos
me niegan sus rayos.

Tu acción fermentida
olvidar espero
si no vuelvo a verte ni escucho tu
 nombre
ni escucho tu acento (4).

Para terminar este repaso a los distintos tipos de *seguidillas* aparecidas en la prensa andaluza decimónica, reseñamos dos de las *seguidillas folklóricas* publicadas en el periódico gaditano *El Andaluz* de 1847:

Tienes cara de cielo
graciosa rubia
si me das lo que pido
mi vida es tuya
mas si me pides
sabes cara de infierno
que me despidas

Si navegamos, rubia
los dos al remo
pierdo rumbo y aguja
y me mareo
y es cosa clara
que no aguanto el balance
viendo tu cara (5).

Lo que es interesante resaltar, comparativamente con otros tipos de coplas, es que la *seguidilla* es una de las formas poéticas más difundidas en la prensa decimonónica, ya en su forma folklórica larga, ya en su versión corta flamenca.

Instrumentalización de la copla en la prensa andaluza

Cierta rama de la prensa andaluza, principalmente la de mayor contenido satírico, va a utilizar la copla desde tres perspectivas (comercial, humorística y política) modificando el sintagma original de ciertas letras flamencas, o creando nuevas letras a imitación de las formas poéticas populares.

La copla popular, en virtud de su concisión expresiva y de la sutileza de su arquitectura interna, sirve así de base a la recreación de un conjunto de coplas alteradas, ampliamente difundidas en la prensa. En muchos casos, incluso es posible rastrear el origen formal y semántico que sirvió de modelo a estas coplas transformadas. Indicamos en bastardilla, cada vez que es posible, la copla original de inspiración.

Instrumentalización comercial de la copla

La utilización comercial de la copla consiste en adecuarla, una vez modificada o recreada según el molde popular, como eslogan publicitario. Esta estrategia mercantil presenta el producto mediante un discurso de promoción (la copla) directamente sacado del entorno cultural del comprador potencial:

Copla transformada

Míralo por donde viene
el mejor de los nacíos
con ese traje de *El Aguila*
que está quitando el sentío.
Ahí vienen las tres Marías
con un pañuelo en la mano
que lo han comprado ayer tarde
Casa de *Algarín* hermanos.

Modelo original

Míralo por donde viene
el mejor de los nacíos
atado de pies y manos
y el rostro descolorío.
Ahí vienen las tres Marías
con un pañuelo en la mano
pa' recoger la sangre
que Jesús ha derramado.

Por la calle la Amargura
corriendo va Magdalena
a que le tiñan el traje
en el gran tinte de *Adema*.

¿Quién me presta una escalera
para bajar de aquel sitio
dos botellas de la rica
manzanilla «*Don Cecilio*»?

Si quiere Usted que el chiquillo
nunca sienta hambre canina
dele de comer en el
Restaurant de la Marina.

En las puertas de la Gloria
oí cantar a un angelito
para objetos de escritorio
vayan a *Francisco Albisu*

(Sierpes y Cerrajería,
núms. 29, 31 y 33)

*Por la calle la Amargura
Cristo a su madre encontró
no se pudieron hablar
de sentimiento y doló.*

*¿Quien me presta una escalera
pa' subir a la cruz
para arramarle los clavos
a nuestro Padre Jesús? (6).*

Se encuentra desesperado
y rechinando los dientes
porque en un mes no ha probado
las roscas de *Cano y Fuente*. (7)

En la calle de la sal
Rosa pegó a su marido
por no comprarle un vestido
en el *Palacio Central*.

(O'Donnell, núm. 7) (8)

Instrumentalización humorística de la copla

El procedimiento usado en este segundo caso consiste en la transformación de la estructura interna de la letra, centrandó la operación en la modificación intencional y jocosa de los dos últimos versos, precisamente aquellos que constituyen la unidad conclusiva del texto, para obtener un desenlace humorístico. Este procedimiento se asemeja al funcionamiento del chiste. En efecto, como se podrá comprobar a partir de los ejemplos siguientes, las coplas alteradas en una perspectiva humorística, constan de dos unidades. Los dos primeros versos suelen constituir la unidad introductoria de la copla original, y los dos últimos, la unidad conclusiva alterada. Lo cómico resulta pues de la repentina *disyunción* o *bifurcación* semántica que se produce entre ambas unidades, una vez transformada la copla. Idéntica operación es la que determina el funcionamiento del chiste:

Alegrías

Copla transformada
En el carro de los muertos
la pasaron por aquí
llevaba llantas de goma
y por eso no la oí.

Copla original
En el carro de los muertos
ayer pasó por aquí
yebaba la mano fuera
por eya la conosí.

(CCF, pág. 143 y 254)

El dolor me está matando
de pena m'estoy muriendo
como no sea con diez duros
mi mal no tiene remedio.

*El dolor me está matando
de pena m'estoy muriendo
en ber que estás en el mundo
y ya para mi te has muerto.*

(AAMCA, pág. 264)

En el cementerio entré
a llorar con tus recuerdos
pero no lo pude hacer
porque me olvidé el pañuelo (9).

*En el cementerio entré
a llorar con tu recuerdo
salió la muerte y me dijo
que le hablabas a otro*

(PFLA, pág. 334).

A la reja de la cárcel
no me vengas a llorar
ven a traerme tabaco
que me gusta mucho más (10)

*A la reja e la carsé
no me bengas a yorá
ya que no me quitas penas
no me las bengas a dá*

(CCF, pág. 137)

Cantes muy jondos (11)

A un algibe me caí
de un algibe me sacaron
y cuando ya fuera estaba
noté que me había mojado.

*A un pozo me caí
y no encuentro la salía
si tú no me das la mano
allí me quedo to'l día.*

En el fondo de la mina
trabaja el pobre minero
bien se llame Sebastián
o se llame Baldomero

*En el fondo de la mina
clamaba un minero
en que soleá m'encuentro
se m'ha apagao el candil
y no encuentro la salía.*

En el *Alabardero* de Sevilla (1883), el autor de las letras siguientes se vale de un juego de palabra a partir del significado propio y flamenco del término *Playeras*, nombre genérico que antiguamente se daba a los *cantes por siguiriyas*:

Playeras (12)

A las olas de la playa
les diré como espumar
para que cuando te bañes
te azoten sin compasión

*¿Qué te ha pasado en el baño
que hoy observé con tristeza
que al entrar eras tan blanca
y al salir tan negra.*

El seminario malagüelo *Toribio* publica en 1910, bajo el título «cantar en acción» la copla siguiente, ilustrada con un dibujo (13):

Debajo de un pino verde
me puse a considerar

lo que un cerdo con viruelas
daría en Málaga que hablar.

Se puede encontrar –aunque no sea la fuente exclusiva– el origen de esta copla transformada en las dos letras siguientes del repertorio flamenco:

Debajo de este manzano
me pongo a considerar
qué mala gitana eres
el mal paguito que me das

Debajo de un pino verde
me puse a considerar
que pocos amigos tiene
el que poco tiene que dar

Instrumentalización política de la copla

Al lado de estas coplas humorísticas, abundan en la prensa, otros tipos de letras transformadas, ya no tan desinteresadas o neutras como las anteriormente presentadas, ya que no buscan solamente un efecto humorístico sino que han de leerse preferentemente como una serie de comentarios implícitos o explícitos de la actualidad local. Mientras que en el caso de las coplas humorísticas, la bifurcación que se operaba al modificar la unidad de desenlace era de orden semántico, en el caso de las coplas politizadas, la disyunción es más bien de orden referencial, ya que enfocan más o menos directamente y de manera crítica, la conjuntura política. Veamos para averiguarlo algunos ejemplos:

Señor Alcalde Mayor
no prenda Usted los ladrones
aquel hizo lo que hizo
y hoy es Don y tiene coche.

A la reja de la cárcel
no me vengas a llorar
ya llorarás si no sacas
la cédula personal.

En el cementerio entré
y le dije al sepulturero
avísame cuanto quepa
que ya no quepen los
muertos (14).

*Señor Alcalde mayor
no prenda Usted a los ladrones
tiene una hija mayor
que roba los corazones.*

*A la reja e la cárse
no me bengas a yorá
ya que no me quitas penas
no me las bengas a dá*

(CCF, pág. 137)

*en er sementerio entré
le ije ar seporturero
si hay un sitio señalao
pa' aquer que muere queriendo*
(CCF, pág. 218)

Las críticas que encierran dichas coplas politizadas muchas veces van dirigidas contra la gestión municipal, generadora de elocuentes injusticias, alcanzando directamente al Alcalde o contra uno de los servicios del Ayuntamiento, respecto a una serie de problemas concretos como son la seguridad urbana, la higiene pública, los impuestos locales, el favoritismo.

Señor Alcalde mayor
no prenda Usted a los ladrones
o dé Ud. una vueltecita
por cierto alrededores (15).

Como soy un Alcalde
de los mas cruos
voy de noche de juega
por esos mundos.
Vamos, Serrana
que ya estarán trincando
Curro y la Marta (16).

Dicen que va a reformar
la Plaza Nueva el Alcalde
apuesto que esa reforma
no ha de salirnos de balde (17).

«El Alcalde ha demandado ante los tribunales al autor de «¡Viva Sevilla!». Pero lo que son las desdichas del Sr. Varea, ya los chicos cantan al verlo pasar en el carruaje:

En el coche de Sevilla
que ha pasao por ahí
llevaba la nariz fuera
por eso lo conocí (18).

*En el carro de los muertos
ayer paso por aquí
yebaba la mano fuera
por eya la conosí*

(CCF, pág. 143).

Yo le tengo compasión
al que llega a la Alcaldía
después de la Exposición.

Tienes que tener mal fin
lo mismito que las cosas
que hay en la Ciudad Jardín (19).

*Tienes que tener mar fin
los carsones del berdugo
te sirban de corbatín.*

Al pie de un árbol sin fruto
me puse a considerar
que aquel árbol daría fruto
contando con Mayoral.

Cuando vaya al purgatorio
que me llamen pa'penar
diré que he estao en Sevilla
y no me quea que purgar (20).

Para jardines Valencia
y para Turcos, Turquía
y para robar con descaró
en las calles de Sevilla (21).

Por la Alameda de Hércules
 no se puede pasear
 porque Fernando es el amo
 y a nadie deja pasar
 ¡Olé salero y qué atrocidad
 que el teniente del distrito
 no toca el pito ni ná! (22)

Otras veces, las denuncias que encierran las coplas remodeladas no se limitan a la mera conyuntura política local, sino que abarcan la actualidad política nacional como lo atestiguan los ejemplos que mencionamos a continuación:

En el diario madrileño *El Cardo* de 1896 aparece en primera página la letra siguiente, ilustrada con una caricatura:

Para hacer reforma Maura
 para sobrino Amós
 Germán para no hacer nada
 y para planchista yo (23).

Sin entrar en los detalles, se entiende esta copla como una irónica descalificación de los políticos citados. En cambio, interesa recalcar que esta copla contradice la letra inicial de la que se inspira:

Para Rey nació David
 para sabio Salomón
 para llorar Jeremías
 y para quererte yo.

(PFLA, pág. 435).

La versión transformada remite, en la mente del lector atento, a un triple nivel referencial (cultura popular/flamenca-cultura bíblica-actualidad política nacional), lo cual justifica la eficiencia particularmente acertada de la intención satírica que revela esta copla.

Veamos otros ejemplos:

Bajé al patio de la cárcel
 y dije dando un suspiro
 cuántos de los que nos mandan
 hacen falta en este sitio (24).

Hacia Belen camina
 el partido progresista
 seguido de radicales
 que no lo pierde de vista (25).

En el cementerio entré
pisé un hueso y dio un quejío
y grito no me pise usted
porque aquí donde me ve
fui socialista «del lío» (25).

«La falange concejil sustituye la letra de la copla popular con esta otra:

Habla de mis cosas
todo Sevilla
yo me güervo y le digo
traiga saliva

y qué gracia tiene su excelencia cuando le da por el cante, casi tanta como nosotros cuando lo escuchamos» (27).

«Debajo de un algarrobo
me puse a considerar
como entienden ciertos hombres
¡siglo de mi corazón!
como entienden ciertos hombres
la ordenanza militar

Esta petenera se canta y sa baila, y se come. ¿No oye usted como masca la Fusión?» (28).

El último ejemplo que queremos mencionar aparece en el diario malagüeño *El Popular* de 1935, cuando el equipo de redacción del periódico publica las siguientes líneas para contestar a un político:

«El Sr. Pascual Leone ha dado a conocer en las Cortes esta copla:

La Virgen del Pilar
que no quiere ser francesa
está hablando mal del Rayo
por lo de la ley de prensa.

Nosotros vamos a dar a conocer otra:

Por el Ebro abajo va
una lancha cañonera
y por Madrid un ministro
que habló mucho y no alienta» (29).

Se podrá advertir como ambas coplas se originan en la misma copla popular:

*Una lancha cañonera
por el río abajo va*

y su mejor marinera
es la Virgen del Pilar

(PPCP, pág. 76)

Los ejemplos anteriormente citados permiten destacar dos elementos de conclusión en los que queremos insistir.

Por una parte, cabe señalar cómo, ya desde la segunda mitad de la centuria pasada, en plena época del desarrollo del periodismo andaluz, cierta prensa empieza a desempeñar un papel en la recopilación y difusión del material poético popular. Sin embargo, no se trató nunca de un objetivo prioritario como fue el caso de las primeras colecciones de cantares o de las revistas y boletines folklóricos de los últimos decenios del siglo XIX.

Por otra parte, la prensa consultada no se conforma con la difusión amena de las coplas, sino que las instrumentaliza ideológicamente. Lo que nos interesa subrayar en esta instrumentalización ideológica de la copla, no son los propios contenidos críticos difundidos, sino el procedimiento creativo utilizado. Los autores que firman estas coplas alteradas, sean publicitarias, humorísticas o políticas en la mayoría de los casos, se valen de una de las características genéricas de la lírica tradicional. Esta ley genérica equivale al proceso de transformación inherente a este tipo de poesía, o sea a las continuas variantes de tipo léxico o contextual que afectan a las letras en el momento de su interpretación y transmisión por la voz. Entonces, estas coplas modificadas y reelaboradas, no son sino el resultado de esta *ley de mutabilidad* en el campo de la escritura.

Como se ha podido comprobar, el procedimiento más usado consiste en suprimir en la letra original los dos últimos versos y sustituirlos por una variante según el efecto estético y la intención comunicativa ambicionados por el autor. Si pierden parte de su contenido original, estas coplas conservan, una vez remodeladas, su esquema métrico de base. Así, la forma elíptica y la concisión verbal que siguen caracterizando estas coplas paródicas no pueden sino facilitar su memorización y su eficiencia comunicativa, al igual que el chiste, el eslogan político o el lema publicitario.

Por ser breves, por utilizar el humor como medio crítico, y sobre todo por remitir ímplicitamente a la identidad cultural tradicional de la comunidad a la que se dirige el periódico, estas coplas, y principalmente aquellas de obvio contenido político, garantizan una mayor capacidad de adhesión espontánea y cómplice al mensaje que transmiten.

Interpretación de la copla en la prensa andaluza

Para que esta aproximación a la presencia de la copla en la prensa sea más completa y pueda responder a nuestro objetivo inicial de puesta en evidencia de una situación de contactos interculturales, debemos orientar ahora nuestra reflexión hacia los comentarios que la prensa propone sobre la copla, lo cual permitirá determinar la interpretación que de ella hacen los periódicos.

Según lo que se ha podido observar en las publicaciones que componen nuestro «corpus» documental, la copla es percibida globalmente, como una de las esencias más genuinas de la singularidad cultural andaluza, o sea como un elemento depositario de la identidad andaluza y del alma de su pueblo.

Para sintetizar la reflexión que ahora nos ocupa y organizar el material de apariencia heterogénea que hemos recogido, comentaremos sucesivamente tres puntos que nos parecen significativos, relativos, respectivamente, al paisaje mental, natural y social de la copla.

Paisaje mental de la copla

Como ya hemos apuntado, la copla es definida como uno de los testimonios más fieles de la personalidad sentimental y anímica de Andalucía, y a través de la copla, se hace la radiografía del alma popular. En los fragmentos de comentarios publicados en la prensa que damos a conocer a continuación, nos percatamos de que la poesía de las coplas es considerada como expresión perfecta del sentimiento amoroso, tanto en su dimensión sensual y humana como espiritual y religiosa. Tal caracterización esencialista de la copla es sin duda algo fragmentaria.

«Escuela esencialmente subjetiva, [la copla] expresa el amor multiforme como nadie lo ha conseguido (...). Más amor, más concepto del amor individual, no se encuentra en ninguno de todos los libros juntos de todos los amadores e investigadores de amor. Es amor sensual espiritualizado, en el que hay también su mijita de místico. Parece producto de las ideas del Korán y del Evangelio, cual si hubiese conseguido la unión de Jesús Cristo y Mahoma:

Yo quisiera ser la fosa
donde a ti te han de enterar
para tenerte en mis brazos
por toda la eternidad

De los elementos personales que elabora la poesía popular andaluza, y del sensualismo que la inspira, no podría nacer jamás el culto puro de la idea» (30).

«Hay en la copla dos matices bien diferentes: el ideológico y el cordial, el afectivo y el sentimental. Podemos dividir a todas las coplas conocidas en dos especies: unas, las coplas de la fe, y las otras las coplas del amor, una en coplas religiosas, otras en coplas paganas» (31).

«Entre los géneros de poesía popular, ninguno que merezca la atención de los eruditos tanto como el religioso, y ningún pueblo produce tan peregrinas coplas como el andaluz, del cual he dicho, a otro propósito, que tiene un cantar para cada instante de su vida» (32).

«¿Quién la hizo? [la copla] ¿Quién la lanzó al viento por vez primera? ¿Sería una queja que se fundió en el alma y subió a la garganta como una melodía de dolor? (...). Hay que tenerles fervor a las coplas porque son recuerdos de nuestra vida lastimada, de nuestras amarguras, de nuestras alegrías. En ellas la musa popular pone todo el entusiasmo de su alma dolorida. ¡Coplas! con nosotros nacen y con nosotros viven. ¡Todo el mundo es una copla! (...) Ellas ríen y lloran gozan y sufren, son requiebros y pésame del corazón. Rezas y con la oración mezcladas una copla, que las oraciones son coplas que llegan al alma, y las coplas oraciones que llegan al cielo» (33).

Sí, como lo justifican los textos antes citados se enaltece la copla por ser, desde el punto de vista de su contenido, la expresión más adecuada de las experiencias sentimentales humanas, también se elogian, desde el punto de vista de su forma, los medios estilísticos que utiliza para transmitir su mensaje. Veamos para ejemplificarlo dos extractos de prensa de finales del siglo pasado:

«En una copla lleváis envueltas las más sentidas protestas de un alma enamorada (...) y toda esta epopeya del sentimiento humano usa de ropaje genuino la sencillez más primitiva, la natural belleza de las flores (...). Son flores que pregonan la historia del alma humana. Ellas os dicen sin jactancia lo que no encontraréis en los volúmenes. El Pueblo es el poeta. Los poetas son hijastros» (34).

El mismo orden de sensibilidad estética se destaca de un artículo aparecido en la revista sevillana *El Cante* de 1886. Se nos dice que la copla flamenca es una perfecta muestra de equilibrio entre forma y contenido, y hasta se la considera como origen histórico y como modelo retórico de la poesía letrada:

«Veamos la parte literaria [de la copla]. ¿Qué es toda ella? Poesía popular, es la verdadera y la madre de ese alboroto llamado poesía culta. Tenemos un verdadero tesoro en los cantares flamencos. La concisión, la naturalidad, la fuerza, la precisión que tanto anhelaron los retóricos ¿dónde se encuentra mejor que en estos cantares? y en cuanto a bellísimos pensamientos, unos deliciosos, otros profundos, apasionadísimos siempre ¿Dónde se hallan tantos ni tan originales como en la lira del pueblo?» (35).

Si nos fijamos en el léxico utilizado en estos textos, nos damos cuenta de que la copla es definida muy a menudo como la expresión de un estado de alma amoroso. La definición de la copla consta las más de las veces, de un vocabulario que pertenece al campo semántico de lo sentimental y de lo espiritual. Lo que de esta caracterización de la copla nos interesa destacar es que es en su seno limitada en la medida en que silencia las circunstancias sociales y el contexto económico en que nace. Dicha interpretación queda restringida al nivel de un idealismo simplificador, idea que tendremos oportunidad de comentar más detenidamente en adelante.

A modo de síntesis sobre la visión de la copla como fundamento de una suerte de patriotismo anímico y estético andaluz, se puede referir un artículo publicado en el periódico malagueño *El Mar* de 1935:

«La copla malagueña ocupa un lugar preferente en la guitarra andaluza, y es que habla con el alma al corazón del hombre el lenguaje de la más armoniosa poesía, lleva en si el suspiro de la guitarra sentimental (...). Por eso, a los muchos galardones que ostenta la ciudad, ha unido el máspreciado de todos: el más hospitalario reflejo del espíritu sentimental y patriótico, que, como llama viva de amor, alienta en el cerebro y en el corazón de sus nobles hijos, así es la copla malagueña» (36).

Paisaje natural de la copla

La copla está puesta en escena en una naturaleza idealizada y tópica. Así la poesía popular es un componente metonímico de la representación idealizada de la tierra andaluza. En efecto, ciertos autores se complacen en situar a la copla en un espacio-marco convencional que podría asimilarse al decorado tópico de cierto bucolismo bajoandaluz. Este enfoque de la copla a la luz de la estética bucólica se puede averiguar en los fragmentos de artículos que siguen:

«Búscase la flor, no en el invernadero ni en la estufa, ni siquiera en el jardín aristocrático (...) búscase la flor en el campo. Del mismo modo, se encuentran la copla popular y la poesía espontánea, la lógica instintiva y la fantasía maravillosa, en los labios de los aldeanos y pastores, donde aparecen perfumadas con el romero y el tomillo, e inspiradas por el autor de los hermosos campos y de las almas sensibles» (37).

«Sus dulces llamadas [de la copla] son marítimas y cortijeras; lo mismo la canta una Carmen trinitaria o perchelera que la lanza al espacio, entre limoneros y naranjales, una Lola de las típicas huertas de sus afueras, en donde el monótono chirrido de la noria sombreada por sus parrales es el único reloj que marca el tiempo» (38).

«¿Cómo nació el canto? Así como en una larga noche de verano, se unieron los crepúsculos y fue: cuando el río murmura y el aire acaricia y la luz pinta y los colores embriagan y el alma vibra y la emoción suspende la vida y las lágrimas resbalan, el espíritu canta, y esa vibración de nuestro ser es el canto, espontáneo, fresco, con la frescura de los primeros frutos (...). Lleva en sus ritmos los aires de su tierra, sus luces, sus valles, sus montañas lejanías de mar. Los cantares de Andalucía son de largas cadencias, el fuego con que el sol abrasa sus campos todo lo emperiza, el canto andaluz es lánguido, tierno, sus modulaciones son como los oteros y las colinas» (39).

«De lo recóndito del alma sale la copla (...) va, se aleja muy hondamente, entra, penetra profundamente y se eleva muy alto, hacia lo alto, la voz de la copla, el acento, el sonido, el eco recorre las tres dimensiones de lo amplio en donde resuena. De este amplio espacio que dominamos y que se repite en panoramas y paisajes muy parecidos o idénticos en todo el suelo de Andalucía» (40).

Paisaje social de la copla

Desde el punto de vista social, la Andalucía de la copla es presentada como una tierra arcádica e idílica donde reina la concordia entre un pueblo fraterno que disfruta de una vida gratificante y pacífica.

Un artículo publicado en 1935 en *La Vida Moderna* de Cádiz nos presenta la copla de la siguiente manera:

«Ella [la copla] sonríe al niño y al muchacho que cruzan las calles tarareando una *seguirilla* o silbando un *tango*. Pasa el obrero a su taller, o torna el hortelano a su huerta, y allí va ella [la música andaluza] en alas de una copla o en los compases de una malagueña» (41).

Así idealizada, la copla regula la vida cotidiana y el tejido social de una Andalucía edénica, como si precisamente favoreciera la compenetración social y suprimiera las barreras de clase. Dos textos publicados en la prensa a principios de nuestro siglo proporcionan un testimonio elocuente de la visión subjetiva de la copla como agente de cohesión social. La copla actúa en dicho texto como motor de una sociabilidad armoniosa que ya no deja aparecer ninguno de los conflictos sociales que contribuyeron a la génesis de cierta rama de la lírica popular andaluza.

«Ocho de la tarde, anochece. Por doquier, gente del pueblo, con sus clásicos mantoncillos y sus típicos sombreros anchos, caballerías transportando alegres parejas, hombres sudorosos por las duras faenas de

la siega, obreros, intelectuales, trabajadores de todas las clases... en fin hombres enamorados de su Andalucía. ¿Dónde van? ¿A los toros? ¿Al cante jondo?

Ya anochecido. La luna, cuernecillo de plata alumbra débilmente, las estrellas lucen su triunfo en el cielo, una suave brisa se esparce en el ámbito cerrado de la plaza de toros (...) sus gradas se pueblan de seres humanos. Junto a una señorita, un trabajador de la tierra, al lado del más encopetado señor, una mujer quemada por los calores del sol y con las manos encallecidas, se confunden los delicados perfumes de los unos con los olores a romero y campo de los otros (...). Los aplausos de ellas con los «¡oles!» de los «técnicos», los «¡canta como la Virgen de la Soleá!» de los más extremistas con los «¡Olé tu madre! de las tímidas damiselas. Así, todos unidos, olvidando odios y rencores, aparte prejuicios políticos o sociales, forman una compacta masa enlazada por la afición a las cosas de Andalucía» (42).

«Una tarde en Madrid, oímos cantar una copla a un ciego (...). La copla aquella era luz también; aúreo rayo de sol (...).

¿Cómo nació? ¿Cómo la concibió una mente, encarnó en un corazón y floreció en unos labios cual libélula? (...). Yo lo ví, y sigo viéndolo. Yo presencié el génesis de la copla aquella. Yo ví. Mediodía o Levante, tierras de Cataluña, de Valencia, de Murcia, de Andalucía, sol deslumbrador, luces vivísimas, una blanca aldehuela engastada como una margarita en un joyel de esmeraldas, en una huerta de naranjos, besos de fuego y oro, de la India Oriental magnífica y pomposa (...). Mozos y mozas, endomingados, alegres, ríen y alborotan, cantan y bailan, dando por descanso a la fatiga de toda una semana de trabajo, el holgloerio festivo de un domingo. Refresca el vino los labios y enciende los corazones, quéjase melancólica una guitarra (...) y la voz pastosa y dulce de un mozo –bronce y ébano– entona madrigales y elegías, suspira amores, llora desvíos blande amenazas y ruge celos. ¡Sol, luz, colores, aromas, y canciones, juventud, alegría, fiesta!

Allá, a lo lejos, por la empolvada carretera, avanza la pareja de la Guardia Civil, la seguridad, el orden, el sosiego (...). Centellean los bruñidos hierros de los fusiles, terror del foragido, y cual blancas palomas de paz, aletean las cándidas fundas de los tricornios arcáicos (...). Es la pareja que viene, el amigo que se acerca, el amparador que pasa... Late la gratitud en los pechos de las buenas gentes campesinas. Se rompe el baile, se aclama a los guardias, se desea agasajarlos, acusarles recibo de cuanto se les debe, demostrarles cómo se les ama.

– ¡Los civiles! grita, alborozada un niña

– ¡Tú que sabes sacarlas tan remajas, échales una copla!

Y el sencillo poeta, revistiéndose de gravedad, «saturándose de ambiente», tañe la vihuela y lanza al aire, sonora y rotunda, sencilla y cordial, la copia ingenua:

Viva la media naranja
viva la naranja entera
viva la Guardia Civil
que va por la carretera.

Nació, voló. Quedó.

La copla fue» (43).

Lo que se puede comprobar en los pasajes precedentes, es que se rinde culto enfático a la copla, considerada por los autores letrados como un puro pretexto estético sometido a una inagotable especulación en virtud de su poder de evocación de imágenes. Por consiguiente, lo que en ello llama la atención es la reducción y la contradicción que encierra esta interpretación subjetiva y trascendente de la lírica popular.

Uno no puede conformarse con esta imagen de una Andalucía quinteriana y frívola, una Andalucía hechas añicos y manoseada como mera categoría estética. Tal visión inconsistente de la Andalucía de la copla no refleja la realidad de lo que es, en el período histórico que abarca nuestro estudio, una «Sicilia de España», en otros términos una de las regiones afectada por la mayor tasa de subdesarrollo socio-económico de la Península. Esta situación empírica se evidencia en las letras de los cantares. Ciertos contenidos preferenciales según los tipos socio-geográficos de cante, pueden entenderse como el grito de protesta de una fracción subyugada y oprimida, o sencillamente desheredada del pueblo. Aunque las letras no presenten ninguna voluntad colectiva de subversión ni adhesión política concreta, nos dan a conocer, desde una perspectiva individual, una cosmovisión situada en las antípodas de la concordia social, y ostentan elocuentes indicadores de malestar. Nada más lejos, pues, de los textos recogidos en la prensa, los cuales sólo hacen hincapié en el contexto festivo de la copla, presentando al pueblo, de acuerdo con los prejuicios teóricos orteguianos, en estado de felicidad vegetativa, y silenciando sistemáticamente la conflictividad social.

La visión que tiene Ricardo Molina de la copla subraya esta opinión cuando afirma que:

«Desde el punto de vista antropológico, como hecho fundamentalmente humano y en calidad de expresión artística de una colectividad, el cante flamenco es la queja de un pueblo secularmente subyugado (...) sus coplas

no son sino desesperación, abatimiento, lamento, renuncia, expansión biográfica, superstición, imprecación, magia, alma herida, confesión oscura de una raza doliente e irredenta (...). La copla es autoterapia y no ludus» (44).

Felix Grande comparte semejante punto de vista al subrayar que:

«En la copla flamenca se rastrean las huellas de la injusticia, del hambre, de la persecución, del grito del hombre en una tierra que sólo le sirvió de tajo y osario» (45).

Paralelamente a la proliferación de las tesis esencialistas en la definición de la etnicidad andaluza, y como consecuencia de la paulatina introducción de las corrientes de pensamiento positivista, va tomando forma en Andalucía una nueva aproximación etnográfica y metodológica a la identidad cultural del pueblo. Este movimiento innovador se origina en el papel que desempeñan los primeros folkloristas andaluces en los centros intelectuales de Sevilla y Granada, y tiene un amplio desarrollo en la prensa decimonónica y particularmente en revistas especializadas fundadas por los nuevos estudiosos de la cultura tradicional. Es así como cinco publicaciones, más o menos directamente orientadas hacia el estudio de las tradiciones del pueblo, ven la luz a partir de los últimos decenios del siglo XIX. Se trata, según el orden cronológico de su creación, de los siguientes títulos:

- *Revista mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias*, Sevilla, 1869-1874.
- *La Enciclopedia*, Málaga-Sevilla, 1877-1883.
- *El Folk-Lore Andaluz*, Sevilla, 1882-1883.
- *El Folk-Lore bético-extremeño*, Sevilla, 1883.
- *Boletín Folklorico Gaditano*, Cádiz, 1885.

En dichas revistas, se publican varios artículos sobre el patrimonio poético popular con un enfoque distinto (46). La copla deja de ser un pretexto para reelaboraciones literarias para convertirse en material etnográfico de recopilación y objeto puntual de estudio. Se indagan aspectos temáticos todavía inéditos o tabúes de las letras populares, como la sexualidad o la denuncia que encierran ciertas coplas en contra de las instituciones del poder dominante (47). Se plantea también el problema metodológico de la clasificación rigurosa de las coplas. Antonio Machado y Alvarez es el pionero de este acercamiento novedoso a la copla popular en la medida en que marca con sus investigaciones una nítida ruptura entre la corriente esteticista y la orientación científica.

El propio Machado y Alvarez insiste en la necesidad de una nueva aproximación a las coplas:

No basta decir existe una literatura popular y sus formas son tales y cuales es necesario estudiar esas formas y señalar su naturaleza y eslabonamiento con los anteriores y precedentes; no cabe tampoco dar v.g. una teoría científica del cuento, la copla o el refrán sin conocer los cuentos y refranes y coplas (...). Las coplas no han de estudiarse por bonitas (...) han de estudiarse como materia científica» (48).

A modo de conclusión sobre los distintos aspectos de la presencia de la copla en la prensa andaluza, se ha podido observar en primer lugar que los periódicos y revistas andaluces han contribuido a su manera, y en proporciones inferiores comparativamente con los cancioneros y antologías de cantares que empiezan a proliferar a partir de la segunda mitad del XIX, a la *mediatización escrita* del patrimonio poético popular. A esta difusión neutra de la copla, la cual corresponde a una moda o afición de la época, hay que añadir una de las intervenciones más originales que la prensa realiza a partir de la copla, la cual radica en su *instrumentalización ideológica*. En virtud de sus características formales y de la movilidad de su estructura sintagmática, la copla sirve de terreno de experimentación para la formulación de un discurso crítico centrado las más de las veces en la conyuntura política local.

En los comentarios de que es objeto, la copla es percibida sin matices como una de las señas que determina una representación utópica de la identidad cultural andaluza. Es presentada como un modelo de expresión de la afectividad, y sobreentiende además un modelo de armonía natural y social. Tal visión simbólica de la copla como armazón y reflejo de un utópico consenso social andaluz, —mientras que es, en ciertos contenidos, la expresión de la endémica situación de alienación y marginación que ha sufrido el pueblo andaluz— corresponde al imaginario propio de una cultura dominante. La cultura soberana interpreta y normativiza, en función de su subjetividad y a través de textos más creativos que referenciales, la significación de las letras populares. Lo que evidencia más a fondo la divergencia entre el mensaje social objetivo de las coplas y el discurso subjetivo de que son objeto, es una disparidad entre dos prácticas sociales, respectivamente la tradición popular en la que se originan las coplas, y la cultura letrada ilustrada en nuestro estudio por un conjunto de textos sacados de la prensa. Ambas producen y transmiten una ideología particular y se caracterizan por su ausencia mutua de transparencia. La visión de las coplas que se destaca de la prensa es subjetiva, primero porque representa puntos de vista ideológicos de la clase dominante-conservadora y segundo porque proviene de la aprehensión de lo colectivo-popular desde la perspectiva de lo individual-culto. Así nos encontramos en una *situación asimétrica de contactos interculturales*. Gracias a la posibilidad que tiene de utilizar un medio de difusión como la prensa, la cultura oficial se posiciona como portavoz de una identidad cultural subordinada a la que no pertenece.

El análisis que se ha realizado aclara pues uno de los mecanismos de dominación de la cultura hegemónica sobre la cultura subalterna. Este mecanismo no pasa, en el caso que nos ocupa, por la fuerza sino por el control absoluto de los canales y contenidos informativos sobre la cultura popular. La prensa actúa como centro jerárquico totalizador, receptor y distribuidor de informaciones acerca de las manifestaciones culturales populares, seleccionando en ellas los aspectos más adecuados a su propia axiología. Este proceso reduce las estrategias de afirmación de la cultura popular cuya representación estética es asumida por la cultura sabia. Por su condición de analfabetas –y tal era el caso de los autores de letras orales en el período que abarca nuestro estudio– los miembros de la cultura minoritaria tampoco pueden resultar destinatarios de la información que respecto a ellos se suministra desde las esferas de la cultura dominante.

La copla, al igual que otros componentes culturales del pueblo andaluz, aparece como un elemento metonímico y catalizador a partir del cual se fomenta un sentimiento de identificación cultural andaluza. En realidad, la copla es víctima de un proceso de sobrestimación y sublimación mitificadora, y la seudo-identidad andaluza global definida en torno a la valoración subjetiva de la copla, procede de una adulteración y manipulación de los rasgos peculiares de la cultura popular (49). Esta imagen narcisista y paradisíaca de la copla, –y al mismo tiempo de Andalucía entera por equivalencia metonímica–, profundamente anclada en presupuestos idealistas y mitos románticos, procede a la vez de un deseo de exorcizar una realidad social mucho más contrastada y de despojar la cultura popular de su potencialidad impugnadora.

Notas

- (1) *El Album de las bellas dedicado al bello secso*, Periódico quincenal de ciencias y literatura, Sevilla, 1-5-1849.
- (2) *El Arte andaluz*, Revista ilustrada de arte y literatura andaluza, Sevilla, 30-8-1891.
- (3) *Perecito*, Periódico semanal satírico, Sevilla, 27-11-1887.
- (4) *Asta Regia*, Semanario, n.º 81, Jerez, 1881.
- (5) *El Andaluz*, Cádiz, 21-7-1847.
- (6) *Don Celio*, Revista festiva semanal, Sevilla 23-3-1902.
- (7) *El Cocinero*, Revista ilustrada, Cádiz, 23-7-1898.
- (8) *Don Próspero*, Semanario satírico ilustrado, Sevilla, 14-12-1902.
- (9) *Don Trigémimo*, Semanario, Cádiz, 15-9-1929.

- (10) *Don Celio*, Revista festiva semanal, Sevilla, 14-12-1902.
- (11) Véase nota 9.
- (12) *El Alabardero*, Sevilla, 22-5-1883.
- (13) *Toribio*, Semanario festivo, Málaga, 25-6-1910.
- (14) «Coplas del Toribio», *op. cit.*, 11-6-1910.
- (15) *El Municipal*, Revista de intereses locales, Sevilla, 20-10-1879.
- (16) «Seguidilla», *id.*, 11-9-1879.
- (17) «Peteneras del Piave», *Piave*, Semanario satírico, Sevilla, 25-9-1898.
- (18) *El Programa*, Sevilla, 19-1-1888.
- (19) «Cantares», *Don Basilio*, Semanario festivo popular, Sevilla, 15-1-1930.
- (20) «Cantares políticos», *El Alabardero*, Sevilla, 20-9-1883.
- (21) «Chirigota» *La Iberia*, Sevilla, 27-11-1901.
- (22) «Cantares sevillanos», *Ls Fusta*, Periódico satírico, Sevilla, 25-7-1918.
- (23) «Cantar gitano», *El Cardo*, Madrid, 11-2-1896.
- (24) «Cantares o cantazos», *El Programa*, Sevilla, 20-9-1894.
- (25) «Villancico», *El Tío Clarín*, Sevilla, 24-12-1871.
- (26) «Coplas», *La Mañana*, Jaén, 27-5-1934.
- (27) *El Alabardero*, Sevilla, 22-1-1881.
- (28) *Id.*, 1-8-1882.
- (29) *El Popular*, Málaga, 2-6-1935.
- (30) «Soleá», *La Edad Moderna*, Cádiz, 5-7-1883.
- (31) «El campo y la copla», *Oromana*, Alcalá de Guadaíra, n.º 21-22, julio 1925.
- (32) «Las saetas», *La Bética*, n.º 67, Sevilla, 1916.
- (33) «El poema de la copla», *Buenas Noches*, Revista semanal de Espectáculos, n.º 30, Sevilla, 1937.
- (34) «El cante flamenco», *La Edad Moderna*, Cádiz, 16-8-1885.
- (35) *El Cante*, n.º 3, Sevilla, enero 1887.
- (36) «Málaga y su copla», *El Mar*, Málaga, 21-5-1936.
- (37) «Ramillete de flores», *La Edad Moderna*, Cádiz, 16-6-1885.
- (38) Véase nota 36.
- (39) «Cantos populares», *Revista Colombina*, La Rábida, 31-5-1913.

- (40) Véase nota 31.
- (41) «La música», *La Vida literaria*, Cádiz, septiembre 1935.
- (42) «Estampas andaluzas», *La Razón*, n.º 2, Ronda, 1935.
- (43) «Una copla», Revista mensual *Letras Regionales*, Córdoba, 18-12-1926.
- (44) Citado por Grande, Félix: *Memorias del flamenco*, Madrid, Espasa Calpe, t. 1, 1987, pág. 120.
- (45) Grande, Félix: *op. cit.*, pág. 182.
- (46) Ver la reseña hemerográfica sobre folklore andaluz en el XIX que realizó Encarnación Aguilar Criado en su libro: *Cultura popular y folklore en Andalucía, los orígenes de la antropología*, Sevilla, Ed. Diputación de Sevilla, 1990, pág. 339-384.
- (47) Machado y Alvarez, Antonio: «La sexualidad en las coplas populares», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, octubre-noviembre 1884.
- «La literatura popular y nuestro sistema penitenciario», *El Alabardero*, n.º 205, Sevilla, 12-8-1881..
- (48) Machado y Alvarez, Antonio: «Sección de literatura popular», *La Enciclopedia*, Sevilla, t. 2, abril 1879 (2ª época), pág. 21.
- (49) En los textos de prensa que mencionamos a propósito de la copla, la identificación del sujeto de la enunciación es reveladora a nivel lingüístico, de lo que llamamos «*la manipulación*». La figura del sujeto más frecuentemente utilizada en dichos textos es la del *sujeto enunciativo sincrético*, expresado gramaticalmente por la primera o la segunda personal del plural. Reparemos en los ejemplos siguientes:
- «Las coplas son recuerdos de *nuestra* vida lastimada, de *nuestras* amarguras, de *nuestras* alegrías (...) ¡coplas! con *nosotros* nacen. *Todo el mundo* es una copla». (Véase nota 33).
- «En una copla flamenca, *lleváis* envueltas las más sentidas protestas del sentimiento humano (...). Ellas *os* dicen sin jactancia lo que no *encontráis* en los volúmenes. El pueblo es el poeta» (Véase nota 34).
- La visión totalitaria de la identidad cultural andaluza a través de la descripción de la copla se traduce, en ciertos casos, por la confusión retórica al nivel de la instancia de la enunciación, entre el «yo» del locutor y el actante colectivo (el «nosotros» que designa la comunidad a la que se dirige el mensaje). La proyección enunciativa directa (2ª pers. pl.) o indirecta (1ª pers. pl.) del actante colectivo en el discurso periodístico,

es una de las figuras más frecuentes de la manipulación. Aunque no se trate más que de un «nosotros» consensual totalmente virtual, los juicios evaluativos formulados acerca de la copla comprometen la subjetividad afectiva del lector, favoreciendo su adhesión al mensaje.

Abreviaturas

- CCF: Machado y Alvarez, A. (Demófilo): *Colección de cantes flamencos*. Ed. Cultura Hispánica. Madrid, 1975.
- PFLA: Fernández Bañúls, J.A. y Pérez Orozco, J.M.: *La poesía flamenca lírica en andaluz*. Ed. Ayuntamiento de Sevilla, 1983.
- AACA: Rodríguez Marín, F.: *El alma de Andalucía en sus mejores coplas de amor*. Ed. de Archivos, Bibliotecas y Museos. Madrid, 1929.
- PPCF: Ortiz Nuevo, J.L.: *Pensamiento político en el cante flamenco*. Biblioteca de la Cultura Andaluza, n.º 35. Sevilla, 1985.

MISCELANEA

LOS ESTUDIOS DE ANTROPOLOGIA EN LA UNIVERSIDAD DE ALMERIA

Francisco CHECA OLMOS
Universidad de Almería

La presencia de la Antropología como disciplina en la recién creada Universidad de Almería, ha quedado circunscrita a la nueva Licenciatura de Humanidades (Facultad de Humanidades). La asignatura troncal es la «Antropología Social», impartida en el tercer curso. Le corresponden como optativas : «Antropología general», en el primer curso y «Ritual, Cultura y Sociedad y Etnología de la agricultura intensiva mediterránea», para el segundo ciclo. El profesor encargado de impartir la primera y la última es Pedro Molina García, catedrático de Antropología del Departamento de Filosofía; el resto las imparte Francisco Checa, profesor de Enseñanza Secundaria, en comisión de servicio en esta Universidad, incorporado el curso 1992-93. El total de las cuatro suma 29 créditos (con clases teóricas y prácticas).

Esta es la mayor presencia de asignaturas del área desde que en Almería existen estudios universitarios. Hasta el curso 1992-93, la «Antropología general» era la única que se impartía, dentro del primer curso de Psicología con carácter optativo (cuando el Colegio o Campus Universitario dependía de la Universidad de Granada). Tradicionalmente el profesor Pedro Molina ha participado en los cursos de doctorado con temas de Antropología Social y Cultural, unas veces para los licenciados en Filología Hispánica y otras para Geografía e Historia o Psicología. El último ha sido «Literatura y tradición oral: ritual y etnografía en el Campo de Níjar (Almería).»

No se entienda, sin embargo, que la escasa presencia académica de la Antropología en Almería significa, necesariamente, la ausencia total de investigación y una nula producción bibliográfica, aunque la procedencia de Pedro Molina es el campo de la Filosofía (su tesis doctoral fue sobre la «Génesis y estructuración de la visión marxista trágica del mundo en la obra de Lucien Goldmann», 1986, publicada en la Universidad de Granada con el título de *Marxismo como tragedia* (1992). Las limitaciones económicas y la falta de ese equipo investigador que aporta una universidad consolidada y un departamento específico fuerte, han

sido cubiertas con una buena dosis de entusiasmo e ilusión. La práctica totalidad de trabajos realizados por Pedro Molina han contado con la colaboración de Danielle Provansal, Profesora Titular de Antropología de la Universidad de Barcelona, pareja científica que dura desde principio de los años ochenta, fortalecida al amparo del Grupo Internacional de Investigación sobre Los Procesos de Transición, que dirigía Maurice Godelier.

La mayoría de sus trabajos se enmarcan en el Campo de Níjar. De ahí han salido sus mejores publicaciones: *Campo de Níjar : cortijeros y areneros*, (Instituto de Estudios Almerienses, 1990), de excelente presentación y documentación fotográfica y *Etnología de la Andalucía Oriental. I: parentesco, agricultura y pesca* (Anthropos, 1991, con prólogo de M.E. Hadmann). Otras publicaciones antropológicas suyas a destacar son: «Almería: identidad y cambio histórico en el contexto autonómico andaluz. Hipótesis de trabajo», en *Antropología cultural de Andalucía*. S. Rodríguez (edit), 1984; «Rituales religiosos y tensiones sociales en Andalucía Oriental», en *La religiosidad popular, III*. Alvarez, Buxó y Rodríguez (edits.), Anthropos, 1989; «Alternativas terapéuticas en la provincia de Almería», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1982; *Dependence du marché et intensification du travail dans l'horticulture spécialisée du sud - est espagnol*. (Centre de Recherches en Economie Appliquée, Argel, 1985). «Hacia una antropología de la pesca del litoral. Parentesco y estrategias económicas», en *Jornadas sobre economía y sociología de las Comunidades pesqueras*. (Ministerio de Agricultura, 1989). «Production et reproduction en Andalousie Orientale», en *Information sur les Sciences Sociales*, (1989). «La ceremonia del Huertecico en Cabo de Gata (Almería)», en *El Folk-lore andaluz* (1989). «L'utilisation de la fibre de sparte: économie et transformation sociale dans le sud-este de l'Espagne», en *Bulletin du Musée d'ethnographie de Genève*, (1989). «Innovations tecnológiques et formes de transition sociale dans l'Andalousie Orientale», en *Droite et cultures* (1989). «Propiedad y trabajo en la economía del esparto», en *Tercer Congreso de Folclore andaluz*. (1992). Amen de múltiples participaciones en congresos nacionales e internacionales.

Dentro de los proyectos y líneas de investigación seguidos señalaremos: la «Acción integrada Hispanofrancesa», subvencionado por el M.E.C., dirigida por Pedro Molina y en la que también aparecen como investigadores Danielle Provansal y Bernard Roux, pretende comparar el desarrollo de la agricultura intensiva de la provincia de Almería con la del Sur francés. «La cultura del esparto en el área mediterránea», subvencionado por la Junta de Andalucía, para los tres próximos años. También dirige Pedro Molina desde 1988 el grupo de investigación «Estudio interdisciplinar de la tradición oral en Almería», enmarcado en la Facultad de Humanidades de esta Universidad.

La reciente presencia de Francisco Checa Olmos ha servido para ampliar

el campo de la investigación antropológica. Su Tesis Doctoral (1991), dirigida por Pedro Molina, es una monografía antropológica en la que estudia los procesos de transformación y su representación simbólica, que se han producido a partir de los años sesenta en el granadino pueblo de Lanteira (la Diputación de Granada la publicará en breve). Después se ocupó de temas de religiosidad (« Religiosidad y clases sociales», en *Gaceta de Antropología*, 1990,1991); «Priostazgo y transformación social en un pueblo del sur», en *Actas del V Congreso de Andalucismo Histórico*, 1993, coautor con Pedro Molina) y del humor andaluz («El humor andaluz, ¿identidad de un pueblo?», en *El Folk-lore andaluz*, 1992). También es autor de la «Introducción» al II volumen de la obra colectiva *El trovo alpujarreño, sedante en una tierra de dolor* (C.D.M.A., Granada 1993).

Actualmente la línea central de sus investigaciones es la inmigración en la provincia de Almería y los problemas de racismo y pobreza que generan («Acerca de la Pobreza. Una reflexión antropológica para entender las desigualdades humanas» *Sunmuntan*, 1, Jaen, 1991). Al efecto ha realizado el trabajo subvencionado por la Dirección General de Migraciones, «La Transición social en el Poniente Almeriense, invernaderos e inmigrantes. El problema de la adaptación de un colectivo marginal». Dentro de la Universidad es investigador del Grupo Interdisciplinar de Investigación, «Estudios Psicosocial antropológico, sociológico y económico de la agricultura intensiva en la provincia de Almería». También, como antropólogo, junto a Manuel Martínez, Manuel García (psicólogos) y Salvador Rodríguez Becerra (antropólogo) es miembro investigador del proyecto de la Universidad de Sevilla en convenio con la Consejería de Asuntos Sociales». La Integración Social de los inmigrantes en Andalucía». Sobre el tema ha publicado «Los espaldas mojadas, naufragos en un mar de plástico» (La Laguna, 1993).

ALGO MAS SOBRE LA ANTROPOLOGIA EN SEVILLA

Manuela CANTON DELGADO
Universidad de Sevilla

Recientemente se han publicado en esta misma revista dos revisiones que han tratado de organizar el devenir histórico y la situación presente de los estudios antropológicos y sociológicos en Andalucía. La primera de estas revisiones (1) contiene -al igual que el siglo que tan detalladamente desmenuza, al hilo de la evolución de los estudios antropológicos en Andalucía- sus continuidades y discontinuidades. Sin negar el valor que este tipo de reconstrucciones históricas representan, y el enorme esfuerzo que su realización exige, en las líneas que siguen trataremos de aportar alguna información a propósito de estas discontinuidades.

Consideramos que el punto de partida del balance que se propone a la autora es indudablemente acertado: el análisis de las investigaciones hechas «desde» Andalucía, y no «sobre» Andalucía. Y es ese mismo punto de partida, que suscribimos, el que nos sugiere la necesidad de hacer algunas precisiones y señalar algunos olvidos.

Más allá de tentativa alguna de resituar los orígenes, lo que nos proponemos, en el corto espacio de estas líneas, es desplegar y re-definir el proyecto americano en su auténtica dimensión. Del mismo modo que el macro-proyecto sobre Andalucía ha evolucionado sufriendo modificaciones teóricas y metodológicas profundas (el artículo al que hemos aludido las aborda con todo detalle), la orientación americanista en el departamento sevillano debe en la actualidad muy poco a lo que fueron sus orígenes, sin desmerecer por ello el valor de éstos. La línea etnohistórica (ampliamente reconocida en cualquier caso, y plenamente vigente entre destacados antropólogos dentro y fuera de nuestro país), los presupuestos culturalistas (aunque basados, según el referido artículo en conceptos desfasados y reduccionistas), forman hoy parte de ese pasado que todo investigador/a o grupo de investigadores tiene -no necesariamente -que ocultar; todos sin excepción. Asumirlo y renovarlo permanentemente es la actitud que se supone define al científico social.

El comienzo de las nuevas investigaciones desarrolladas en Centroamérica coincide con el nacimiento mismo del Departamento de Antropología Social y Sociología. A fines de 1988 y comienzos de 1989 la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología (en el marco del Programa Nacional de Investigación y Desarrollo) aprueba y financia un proyecto titulado «Cambio socio-cultural y procesos de integración en América Central». Este proyecto, dirigido por Pilar Sanchiz, se ha venido ocupando de examinar los procesos sociales que están teniendo lugar en Centroamérica como respuesta a dos fenómenos diferentes, aunque igualmente generadores de fuertes transformaciones en el contexto centroamericano:

1.- Por un lado, la dinámica creada por los nuevos movimientos socio-religiosos que, encabezados por el protestantismo de filiación eminentemente pentecostal, han hecho de Guatemala el país latinoamericano en el que la violencia institucional, las conductas políticas, las transformaciones y dinámicas socio-religiosas aparecen más claramente entrelazadas (este es el tema que aborda la Tesis Doctoral recientemente defendida por Manuela Cantón). Como un fenómeno paralelo se ha venido examinando asimismo el papel que, en el contexto creado por el crecimiento protestante, juega el catolicismo comprometido que lidera la Pastoral Indígena de Guatemala, tema de la Tesis Doctoral que realiza Pilar Gil, y de los procesos de socialización entre los creyentes de Iglesias Evangélicas, también en Guatemala, que constituye la Tesis Doctoral de María Victoria Borrell.

2.- Por otro lado, el exilio político al que, como consecuencia de la violencia militar y paramilitar se han visto abocados los miles de refugiados guatemaltecos que aún hoy sobreviven hacinados en campamentos en el Sur de México (tema de la Tesis Doctoral de la que se ocupa Isabel Martínez). La aprobación de este proyecto ha posibilitado la realización de tres campañas de trabajo de campo en Centroamérica, durante los años 1989, 1990 y 1991. En este último año, la Comisión Interministerial vuelve a aprobar y financiar otro proyecto, de nuevo encabezado por Pilar Sanchiz, titulado «Movimientos protestantes y poder político: actitudes y comportamientos de las sectas pentecostales en Guatemala». Dos nuevas campañas, desarrolladas en 1992 y 1993 pudieron de este modo realizarse. El nuevo proyecto delimitaba aún más, los planteamientos iniciales, enfatizando las conexiones entre el acelerado proceso de conversiones a las nuevas iglesias, y la dirección política que tomaba el país con la elección del evangélico (y posteriormente golpista) Jorge Serrano Elías.

El proyecto americano dejó hace tiempo de ser una herencia, se ha nutrido y nutre de trabajos que siguen el pulso de una problemática viva que a su vez implica procesos sociales de incuestionable actualidad, y ha comprometido al grupo de investigadores, entre los que me incluyo, en un área y unos temas

de investigación que dificultan -dramáticamente- el trabajo del antropólogo (la Antropología no puede ser sino una disciplina bajo sospecha en un país que, como Guatemala, mantiene a su mayoría indígena bajo sospecha). Es bastante más que una herencia, e incluso más que americano. De hecho algunos de sus integrantes han desarrollado trabajos de investigación en Andalucía. Uno de esos trabajos empieza a plantearse en ese estudio comparativo que permita medir las posibilidades de aplicación, aquí y ahora de la larga investigación desarrollada en Centroamérica, tratando de examinar la dinámica del movimiento protestante en Andalucía (2).

Los investigadores que han venido formando parte de estos dos proyectos (3) están asimismo incluidos en un grupo de investigadores más amplio, grupo enmarcado en un proyecto asimismo más amplio: «Transformaciones socio-culturales en Andalucía y América». Se trata de un espacio heterogéneo y plural donde confluyen intereses diversos y diferentes orientaciones, un espacio para la complementariedad y el intercambio, más que para la perfecta sincronía. De hecho estos breves apuntes quieren ser sólo representativos de una parte de ese conjunto, y de ahí el que las omisiones deban ser entendidas más como un acto de honestidad (al tratar tan sólo aquello de lo que se tiene un profundo conocimiento) y una actitud de respeto frente al trabajo ajeno, que como una negación del mismo.

El artículo que ha dado origen a estas puntualizaciones y que referimos al principio comparte también esta coincidencia: desarrolla ampliamente aquello que la autora conoce en profundidad, apuntando sólo a grandes rasgos lo que no forma parte de su área de investigación o de aquellos otros campos más cercanos al suyo. Son algunos de esos grandes rasgos los que he querido detallar con lo que contribuyo a completar un poco más el conjunto, sin pretender por ello darlo por cerrado. Esa es la tarea que correspondería a los que no se sientan representados ni en uno ni en otro artículo. Desde aquí les animo, sin ánimo de polémica.

Notas

- (1) Aguilar Criado, Encarnación: «Del Folk-lore a la Antropología en Andalucía: 1881-1993. Balance de un siglo de continuidades y discontinuidades». *El Folk-lore andaluz, segunda época*, número 10, págs 91 a 118. Sevilla, 1993.
- (2) «El movimiento protestante en Granada: testimonio de conversión y nueva construcción simbólico-religiosa de la realidad»; éste es el título de la investigación propuesta por la doctora Manuela Cantón, proyecto que el Centro de Investigaciones Etnológicas «Angel Ganivet» ha aprobado recientemente.
- (3) Esto no es aplicable a la socióloga guatemalteca y profesora Marta Elena Casaus, ni al sociólogo Rolando Castillo, ambos integrantes también del segundo proyecto aprobado por la Comisión Interministerial al que hemos hecho referencia.

NOTICIAS

CREACION DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA EN MADRID

El Real Decreto 684/1993 de 7 de Mayo (BOE del 27 de Mayo) crea el Museo Nacional de Antropología, que fusiona el viejo Museo de Antropología que fundara el Doctor González de Velasco en 1875 en la esquina de Alfonso XII con Infanta Isabel, cedido en 1910 al Estado como Museo de Antropología, Etnografía y Prehistoria, y transformado posteriormente en Museo Nacional de Etnología, y el Museo del Pueblo Español, de ajetreada vida, y que ha muerto antes de ver estabilizada su sede y expuestos sus fondos de forma permanente. Este centro fue creado por iniciativa de Luis de Hoyos Sainz en 1934 y dirigido en sus primeros años por él mismo y con posterioridad por Julio Caro Baroja.

Ambos centros museográficos se complementan por cuanto el primero dispone de colecciones de objetos etnográficos de los pueblos de nuestras antiguas colonias de Filipinas, a las que se agregaron posteriormente las piezas provenientes de Guinea y los territorios bajo protectorado español en Africa. El desaparecido Museo del Pueblo Español surgió en 1934, a partir de una «Exposición del Traje Regional Español (1925)», organizada por Luis de Hoyos Sainz (1868-1951) en Madrid. La azarosa vida de esta institución -muestra del escaso interés que siempre tuvo la Dictadura por la diversidad cultural de España y de la ambivalencia política de los gobiernos posteriores- han llevado a la desaparición de piezas y al estancamiento de los fondos del Museo en un momento en que la evolución y el desarrollo económico a partir de los años 60 ha arrinconado y destruido formas tradicionales que han formado parte hasta hace muy pocos años de nuestro patrimonio cultural y que en muchos casos ni siquiera podemos documentar.

Establece el Decreto en su preámbulo que «no resulta coherente la separación de ámbitos geográficos que pueden estudiarse bajo una misma metodología científica» que no es ésta sino la de la Antropología cultural, y establece como principal finalidad la de difundir los valores del pluralismo y la comprensión intercultural, que «facilitará -dice el Decreto- el desarrollo de una institución sólida y duradera que muestre al público la riqueza de las colecciones etnográficas del Patrimonio Histórico del Estado.

El recién creado Museo Nacional de Antropología, dependiente de la Dirección General de Bellas Artes tendrá probablemente su sede en el edificio del Museo Nacional de Arte Contemporáneo, en la Ciudad Universitaria, donde actualmente funcionan los servicios y están almacenados los fondos del extinto Museo del Pueblo Español.

CURSOS DE LA FUNDACION MACHADO

La idea de que la investigación de base que se realiza en los distintos equipos de la Fundación Machado puede y debe tener una traslación al terreno de la formación, especialmente de la formación de los profesionales de la docencia, es el punto de partida para el programa de cursos puesto en marcha por esta institución. El objetivo de los cursos consiste en capacitar a los asistentes en el conocimiento teórico y en las aplicaciones prácticas de la cultura tradicional andaluza. Este programa docente de la Fundación Machado ha comenzado el curso académico 1993-94 con dos cursos: «Introducción a la literatura oral en Andalucía» y «Antropología andaluza», ambos en colaboración con distintos Centros de Profesores (CEPS) de nuestra Comunidad Autónoma.

Curso: Introducción a la Literatura oral

El curso de «Introducción a la Literatura oral en Andalucía» impartido por los profesores Antonio José Pérez Castellanos y Enrique Rodríguez Baltanás, ambos miembros investigadores del Área de Literatura Oral de la Fundación Machado, se desarrolló, organizado por el CEP de Jerez durante los meses de Noviembre y Diciembre de 1993, contabilizando un total de doce horas lectivas con arreglo al siguiente programa:

1. Introducción a la literatura oral. Conceptos fundamentales. Oralidad y escritura. Los conceptos de «lo tradicional» y «lo popular». Anonimia y coautoría.
2. La literatura oral en Andalucía. Los géneros: el cuento, el romance, la canción lírica. Los géneros menores.
3. El trabajo de campo: metodología de la encuesta. Aplicaciones didácticas.

Para este año de 1994 está prevista la realización del curso de Literatura Oral, dirigido a profesores de Primaria y Secundaria en los CEP de Sevilla, Castilleja de la Cuesta (Sevilla) y Villamartín (Cádiz).

Curso: Introducción a la Antropología andaluza

El curso de «Introducción a la Antropología andaluza» ha sido impartido por el doctor Salvador Rodríguez Becerra, profesor de la Universidad de Sevilla y director del Área de Antropología de la Fundación Machado y el doctor

Francisco Checa Olmos, profesor de la Universidad de Almería, y se desarrolló en el Centro de Profesores (CEP) de Málaga a iniciativa de la asesora de Ciencias Sociales María Josefa Calderón España, que lo coordinó, durante los meses de Marzo y Abril de 1993, con una duración de treinta horas teóricas y prácticas. El programa contiene los siguientes temas:

1. La Antropología Cultural como disciplina científica.
2. El concepto de cultura en Antropología.
3. La cultura como sistema y subsistemas de la cultura.
4. Cambio cultural y relativismo cultural.
5. Métodos antropológicos.
6. Los indicadores de la cultura andaluza.
7. Historia de la Antropología en Andalucía.

Las clases prácticas indujeron al estudio de experiencias recientes en trabajos sobre cultura tradicional andaluza y su aplicación a la enseñanza secundaria.

En el presente curso se impartirá un nuevo curso de similares características en el CEP de Córdoba, contando en este caso, con la colaboración del profesor Francisco Luque Romero, inspector técnico de enseñanza de la provincia y licenciado en Antropología Cultural.

Los interesados en algunos de los referidos cursos deben dirigirse para mayor información a Antonio José Pérez Castellanos. Fundación Machado. c/ Jimios, 13. 41001 Sevilla. Tfno.: (95) 422 87 98. Fax: (95) 421 52 11.

CONVENIO ENTRE LA DIPUTACION PROVINCIAL DE GRANADA Y LA FUNDACION MACHADO

En Granada a 19 de julio de 1993

REUNIDOS

De una parte el Excelentísimo Señor Don J. Antonio India Gotor, Presidente de la Diputación Provincial de Granada.

De otra D. Pedro Manuel Piñero Ramírez, Presidente de la Fundación Machado.

Ambos en uso de las atribuciones que tienen conferidas

EXPONEN

Primero.- que la provincia de Granada posee un rico patrimonio etnográfico y folklórico que es preciso recoger, clasificar y estudiar, ante la amenaza de su extinción o pérdida a causa del desarrollo de un nuevo tipo de sociedad post-industrial, no sólo como garantía y salvaguarda de su memoria histórica, sino como elemento fundamental vivo y actuante de la cultura andaluza de nuestros días.

Segundo.- que es deseo y deber de la Diputación Provincial de Granada no sólo fomentar esta labor de recopilación, investigación y estudio del patrimonio folklórico de las distintas comarcas granadinas, sino acometer su estudio en el marco más general de la cultura mediterránea y andaluza, para lo cual ha creado el Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet.

Tercero.- que la Fundación Machado tiene por objetivo el estudio, la difusión y la investigación en los distintos aspectos que componen la cultura andaluza.

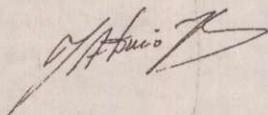
Cuarto.- que es intención de ambas partes establecer una labor de cooperación en el ámbito de lo reflejado en el presente Convenio, para lo cual se establecen las siguientes

CLAUSULAS

- 1.- La Diputación Provincial de Granada y la Fundación Machado colaborarán en el estudio, difusión e investigación de lo referente a los campos literarios, artísticos, antropológicos y sociales que componen el patrimonio cultural de la provincia de Granada en el contexto de la cultura andaluza y mediterránea.
- 2.- para llevar adelante esta colaboración. la Diputación Provincial de Granada, a través del Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet y la Fundación Machado establecerán en su caso los acuerdos oportunos para el desarrollo de los proyectos para los que fijen, de mutuo acuerdo, su colaboración.
- 3.- El presente Convenio-Marco tendrá una duración de un año, renovable de manera tácita, salvo que una de las partes lo denuncie al menos tres meses antes de la finalización del mismo.

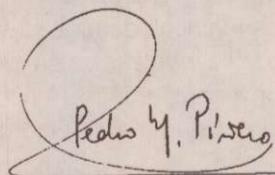
Así lo convienen y acuerdan los abajo firmantes que suscriben el presente Convenio-Marco en el lugar y fecha indicados.

EL PRESIDENTE DE LA
DIPUTACION DE GRANADA



Fdo.: J.A. India Gotor

EL PRESIDENTE DE LA
FUNDACION MACHADO



Fdo.: P.M. Piñero Ramírez

**CURSO DE VERANO DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE EN
PURCHENA (ALMERIA)**

**«Fiestas y juegos en el mundo de la frontera bajomedieval:
sus supervivencias en la España barroca y actual»**

En el marco de los cursos de verano de la Universidad Complutense de Madrid se ha realizado durante los días 16 al 20 de agosto en Purchena (Almería) un curso sobre las fiestas y juegos que tuvieron su origen en la época bajomedieval y barroca. El curso ha estado dirigido por Juan Grima Cervantes y la secretaría ha estado a cargo del prestigioso hispanista francés Bernard Vincent, de la Escuela de Altos Estudios de París. Entre los conferenciantes se encontraban expertos de reconocida fama tales como Emilio de Santiago Simón, arabista; Lucien Claire, hispanista francés; los antropólogos Julián Pitt-Rivers, Salvador Rodríguez Becerra, Pedro Romero de Solís, José Antonio González Alcantud y Antonio Pascualino; Adrián Espí Valdés y Manuel Muñoz Barberán, historiadores de arte, Gisela Beutler y María Soledad Carrasco Urgoiti, hispanistas, y Juan Guirao García, archivero.

El curso respondió, tanto a nivel científico como en participación (117 alumnos matriculados), al interés que había suscitado; la idea de su celebración partió de la noble excusa de recuperar y profundizar en las fiestas y juegos que convocara en 1569 en esta población Aben Humeya, rey de los moriscos granadinos durante la Guerra de las Alpujarras.

En el curso se dictaron las siguientes conferencias cuya síntesis exponemos:

- Emilio de Santiago, analizó el mundo de las fiestas en Al Andalus, precisando como los alfaquies fueron en muchos casos los verdaderos inquisidores de las diversiones populares.
- Lucien Claire habló sobre los torneos medievales, definiendo los tipos, y aclarando las peculiaridades de los españoles, como el estafermo, la sortija, las cañas, etc.
- Julián Pitt-Rivers presentó una original interpretación sobre el origen de la fiesta nacional, relacionándola con aspectos religioso-eróticos a través del personaje bíblico de la Verónica.
- Salvador Rodríguez Becerra sistematizó las formas de «correr los toros» en Andalucía con abundantes datos históricos y actuales y, finalmente, ofreció una interpretación coherente, de las fiestas populares con toros.
- Pedro Romero de Solís profundizó en algunos aspectos sobre las fiestas



Los profesores Romero de Solís, Pitt-Rivers, Bernard Vincent y Rodríguez Becerra en la sesión dedicada a las fiesta de toros

de correr los toros, insistiendo en el ritual sacrificial de los españoles frente a los franceses, y presentando un estudio riguroso del «toro de San Marcos» en Beas de Segura.

- Juan Grima Cervantes abordó la importancia de la fiesta de Moros y Cristianos en la provincia de Almería, aportando noticias históricas sobre sus orígenes, como elemento ideológico-religioso en manos de la oligarquía dominante.
- José Antonio González Alcantud ofreció una interpretación original de la fiesta de Moros y Cristianos en su vertiente andaluza, sus connotaciones maurofóbicas y maurofílicas y las posibles razones de su arraigo hasta los tiempos actuales.
- Adrián Espí Valdés sistematizó las peculiaridades de la Fiesta de Moros y Cristianos en la zona levantina, analizando cada una de sus singularidades: organización, calendario, patrones, tomando como ejemplo el caso de Alcoy.
- Gisela Beutler nos dió a conocer el fenómeno de las Fiestas de Moros y Cristianos en Latinoamérica, y las interpretaciones que hasta ahora se han dado de esta festividad.

- Antonio Pasqualino habló de las marionetas sicilianas y del papel que éstas han ejercido en la cultura mediterránea desde la antigüedad clásica, especialmente de las comedias de marionetas de Moros y Cristianos.
- María Soledad Carrasco Urgoiti perfiló la importancia de la fiesta en el romancero morisco y el papel que ejerció Ginés Pérez de Hita en la maurofilia literaria del barroco.
- Juan Guirao García argumentó sobre la verosimilitud histórica de las Fiestas y Juegos de Purchena convocados por Aben Humeya en 1569 y que luego narrara Ginés Pérez de Hita.
- Manuel Muñoz Barberán se centró en la vida, obra y peripecias teatrales de Ginés Pérez de Hita y en la transcendencia literaria de su obra en la época barroca.
- Bernard Vincent retrató históricamente a la ciudad de Purchena y sus habitantes durante el siglo XVI y valoró su papel como epicentro y capitalidad del Valle del Almanzora.

Paralelamente la organización había preparado toda una serie de actividades de extensión cultural de singular relieve. El lunes, visita al castillo de los Fajardo en Vélez Blanco, donde actuaron las pandillas de parranderos de la comarca, ofreciendo un buen espectáculo de bailes, coplas y música tradicional, destacando las parrandas, fandangos, auroros y combates de trovos; el martes, corridas de cintas a caballo a la antigua usanza; el jueves, visita al pueblo de Sierro para ver su fiesta de moros y cristianos; y el viernes, repetición de los Juegos Aben Humeya, con pruebas tan características como el lanzamiento de la reja y tiro con honda. En la clausura actuó el grupo folklórico de Jauca, ofreciendo fandangos bailados muy primitivos, y cerró poniendo el broche Juan Peña el Lebrijano y la Orquesta Andalusí de Tánger.

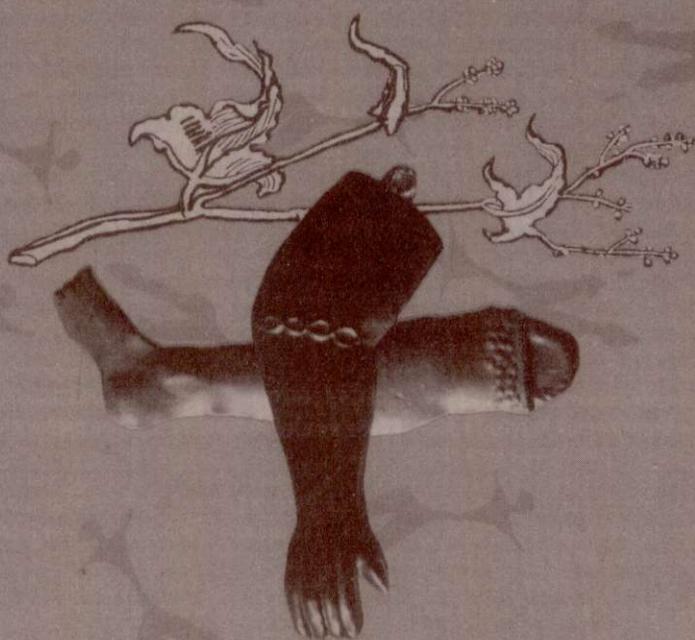
Además de estas actividades, hubo varias exposiciones en el edificio de la sede. En primer lugar una de fotografía sobre moros y cristianos cedida por el Centro de Investigaciones Etnológicas «Angel Ganivet» de la Diputación de Granada; otra de esculturas de madera, del genial artista almeriense Pedro Gilabert, así como otras de pintura de Antonio Acosta, Thomas Ackerman, Safi, Uli Schwander y Beatriz Torres. Este ambiente artístico se complementaba con el colorido de las jaimas morunas que cubrían toda la plaza, donde se establecieron algunos artesanos de la región con productos de cerámica, latón y mármol.

El curso fue clausurado con las intervenciones de D. Luis Caparrón Mirón, alcalde de Purchena, y del rector de la Universidad Complutense D. Gustavo Villapalos Salas; este último prometió que en 1994 se repetiría otro curso sobre el tema de las fiestas, que, cuando se escriben estas líneas, ya se está preparando.

Creer y Curar

La medicina tradicional en Andalucía

Granada, 1, 2, 3 de febrero de 1994. Casa Molino Angel Ganivet



Organiza:



Centro de Investigaciones Etnológicas *Angel Ganivet*
Diputación Provincial de Granada



Fundación Machado

Colabora:
Universidad de Granada

CREER Y CURAR: LA MEDICINA TRADICIONAL

Coloquio Internacional
Granada, 1-3 febrero 1993

En el año 1993, centenario de la muerte de Demófilo (Antonio Machado y Álvarez), pionero de los estudios de cultura popular en Andalucía, el presente Coloquio Internacional pretende plantear como tema de descripción y análisis la salud en su vertiente tradicional y popular.

Al margen de la medicina científico-técnica, que en ciertos sectores de occidente se percibe en crisis, han existido siempre unos modelos terapéuticos basados más en la eficacia de ciertos saberes empíricos y de la lógica simbólica que en la ortodoxia científico-técnica. Estos modelos terapéuticos tradicionales presuponen una cosmovisión, unos agentes o especialistas, unos hábitos y normas y unos remedios y rituales que, en la mayoría de los casos, se rigen por una experiencia simbólica basada en la creencia, en su sentido más amplio.

No parece que estos modelos haya que atribuirlos exclusivamente, en una perspectiva evolucionista, a una etapa ya superada por la "civilización" de la cultura moderna y urbana. Etnográficamente se puede constatar la persistencia e incluso la revitalización de estos rituales y prácticas curativas en la ciudad tecnificada y secular. Persisten las creencias como vía de acceso a la salud.

Los curanderos, santos, sabios, adivinos y otros agentes y especialistas son los depositarios de esta sabiduría popular que recoge, por una parte, determinados saberes empíricos (p. ej. la eficacia de las plantas) y, por otra, se integra en unos presupuestos socio-culturales basados en la creencia en un determinado poder. Porque el tema de la curación no se puede desligar del tema del "poder" o de los "poderes" (la gracia, el don, la virtud, etc.). El poder curativo se enmarca en una relación de confianza hacia una persona dotada de un carisma especial. En numerosos casos, la medicina popular aparece íntimamente vinculada a las representaciones y prácticas populares de la religiosidad. ¿Cómo reaccionan tanto la medicina convencional como la Iglesia Institucional ante este fenómeno?

El debate social sobre la eficacia, la autenticidad, la pertinencia de estos caminos terapéuticos considerados frecuentemente como marginales o alternativos es importante y poco clarificado.

Faltan claves de análisis e interpretación que no se encierren en los prejuicios etnocéntricos de una cultura dominante tecnificada.

El Coloquio quiere hacer un planteamiento teórico-general de estas cuestiones desde la perspectiva holística y pluridisciplinar de la Antropología, contando con la Sociología, la Historia y la Psicología. Por otra parte, y como terreno etnográfico y comparativo privilegiado centra sus aportaciones en Andalucía en sus diferentes comarcas y en el pasado y presente.

PROGRAMA

Día 1

- 10:00 Inauguración por el Excmo. Sr. Presidente de la Diputación Provincial de Granada. D. Antonio India Gotor y por el presidente de la Fundación Machado D. Pedro Piñero Ramírez.
- 11:45 *Conferencia:* **Françoise Loux** (C.N.R.S. París)
«Las relaciones entre medicina tradicional y medicina científica».
- 12:45 *Ponencia:* **Marie Claire Lanhers** (C.E.R.E. PHA. METZ)
«Evaluación farmacológica de los extractos de plantas utilizados en medicina tradicional».
- 16:00 *Ponencia:* **María Estela G. de Fauve** Instituto de Historia de España. Buenos Aires).
«Dos enfoques en el arte de curar: medicina científica y creencias populares (Castilla, siglos XIV-XVI)».
- 16:30 *Ponencia:* **Manuel Amézcua** (Granada)
«Curanderismo *versus* medicina: conflicto y norma».
- 17:30 *Ponencia:* **Eduardo Menéndez** (Centro de Investigaciones en Antropología Social. México).
«La medicina popular en México» (Título provisional).
- 18:00 *Ponencia:* **Pilar Sanchiz** (Universidad de Sevilla).
«Poder de la palabra y eficacia de los objetos: pentecostalismo y *costumbre* en Guatemala».
- 18:30 *Ponencia:* **Manuela Cantón** (C.I.E. Angel Ganivet).
«Curar y creer: A la conversión religiosa por la sanación física».
- 20:00 *Conferencia:* **Tullio Sepilli** (Universidad Perugia. Italia).
«Patología y terapia mágico-religiosa: antropología y biomedicina sobre un modelo interpretativo unitario».

Día 2

- 09:30 *Ponencia:* **Antonio Pasqualino** (Instituto Etnológico de Palermo. Italia).
«Médico y enfermo: relación entre sanador y paciente, dentro de los diversos saberes medicinales presentes en nuestra sociedad».
- 10:00 *Ponencia:* **Elsa Guggino** (Instituto Etnológico de Palermo. Italia).
«Crear y curar en el mezzogiorno» (Título provisional).
- 10:30 *Conferencia:* **José M. Comelles** (Universidad de Tarragona).
«La Institucionalización de la noción de milagro por el modelo médico hegemónico».
- 12:45 *Conferencia:* **Carmelo Lisón** (Real Academia de Ciencia Morales y Políticas).
«Mujeres, demonios y exorcismos».
- 16:30 *Ponencia:* **Enrique Perdiguero** (Universidad de Alicante)
«El curanderismo en la comarca de L'Alacantí: Similitudes entre 1890 y 1990».
- 17:00 *Ponencia:* **José R. Mariño** (Galicia)
«Los dos sistemas de la medicina tradicional y sus claves».
- 17:30 *Ponencia:* **Yolanda Guío** (Extremadura)
«Enfermedad y brujería en el discurso popular extremeño».
- 19:00 *Ponencia:* **Abdallah Ziu Ziu** (Marruecos)
«El trance y la curación en Marruecos» (Título provisional).

Día 3

- 10:00 *Ponencia:* **Carlos Dominguez**. (Facultad de Teología. Granada). «Tranferencia, omnipotencia y curación. Un enfoque psicoamalfítico»
- 10:30 *Ponencia:* **Angel Aguirre Baztan. (Universidad de Barcelona.)** «Melancolía, acedia, depresión : religión y depresión»
- 12:15 *Ponencia:* **Salvador Rodríguez Becerra** (Universidad de Sevilla). «Problemas humanos con tratamiento divino»

- 12:45 *Ponencia:* **Kjell Ribert.** (Dinamarca). « Utilización simultánea del sistema moderno de biomedicina y de una curación más tradicional por parte de los habitantes de una pedanía de Antequera (Málaga)».
- 13:15 *Ponencia:* **Pedro Gómez.** (Universidad de Granada). «Teorías étnicas y etnológicas de la curación»
- 16:30 *Ponencia:* **Rafael Briones.** (Universidad de Granada). «Convertirse en curandero»
- 17:00 *Ponencia:* **Eliseo Fernández** (Granada). «Usuarios de curanderos en el área hospitalaria norte de la provincia de Granada»
- 18:00 *Sesión de conclusiones:* **José Antonio González Alcantud.** (C.I.E. Angel Ganivet). « Epílogo: creer y curar, epísteme y analogía».

PREMIOS Y BECAS DE LA ASAMBLEA DE EXTREMADURA

VII Premio de Edición «Matías Ramón Martínez»

La Asamblea de Extremadura (Consejo asesor de Antropología, Folklore y Patrimonio Etnográfico) con el propósito de fomentar la investigación y difusión de la cultura popular y tradicional de Extremadura desde las perspectivas antropológico cultural, lingüística, folklórica o geográfica, convoca un premio de Edición de acuerdo a las siguientes:

Bases

Primera. Los trabajos deberán ser originales inéditos y no haber sido premiados en otras convocatorias. Se presentarán tres ejemplares mecanografiados a doble espacio por una sola cara y la extensión mínima será de cien folios, y siempre que sea posible, deberá hacerse en ordenador compatible, entregando un diskette con el texto.

Segunda. El plazo de admisión de los trabajos concluirá a las 14,30 horas del día 15 de abril de 1994. La entrega se hará en el Registro General de la Asamblea de Extremadura.

Tercera. El tema será libre, y deberá seguirse la metodología propia de alguna de las disciplinas científicas enumeradas en la cabecera y referirse a la Región Extremeña o a las áreas culturales con ella relacionadas.

Cuarta. Los trabajos se presentarán bajo un lema, que figurará en la portada, en la que, asimismo, se hará constar el nombre del premio, omitiéndose cualquier firma o señal que identifique al autor.

Quinta. El jurado, formado por los miembros del Consejo asesor, emitirá su fallo, que será inapelable, antes del 20 de mayo de 1994. El premio podrá ser declarado desierto.

Sexta. La entrega del Premio se efectuará en acto oficial, coincidiendo con el Aniversario de la Constitución de la Asamblea de Extremadura.

Séptima. La Asamblea de Extremadura publicará la obra ganadora.

Octava. Las obras no premiadas podrán ser retiradas a partir de los dos meses siguientes a la publicación del fallo del Premio.

Novena. La participación en esta convocatoria supone la aceptación plena de estas bases.

VII Beca de Investigación «Luis Romero y Espinosa»

La Asamblea de Extremadura (Consejo Asesor de Antropología, Folklore y Patrimonio Etnográfico) convoca una beca de investigación sobre la cultura extremeña desde la perspectiva antropológico-cultural, etnográfica o lingüística, de acuerdo a las siguientes:

Bases

Primera. La beca estará dotada con un millón de pesetas. Esta cantidad se hará efectiva en dos plazos iguales; el primero a la firma del pliego de condiciones y el segundo a la entrega del trabajo, una vez comprobada la adecuación de éste al proyecto seleccionado.

Segunda. El plazo de entrega de proyectos finalizará a las 14,30 horas del día 15 de abril de 1994, debiéndose depositar los originales en el Registro General de la Asamblea de Extremadura.

Tercera. El jurado estará formado por los miembros del Consejo Asesor y emitirá su fallo, que será inapelable, antes del 20 de mayo de 1994

Cuarta. Los participantes deberán presentar un «curriculum vitae» junto a la memoria del proyecto.

Quinta. El autor del proyecto seleccionado queda comprometido a aceptar la supervisión del trabajo por un especialista designado por el Consejo.

Sexta. El trabajo resultante se presentará por triplicado, mecanografiado a dos espacios, y siempre que sea posible deberá hacerse en ordenador compatible, entregando un diskette con el texto.

Séptima. La Asamblea de Extremadura podrá publicar el trabajo resultante de la beca.

Octava. Los proyectos no seleccionados podrán ser retirados a partir de los dos meses siguientes a la publicación del fallo emitido por el jurado.

Novena. La participación en esta convocatoria supone la aceptación plena de estas bases.

EL MUSEO DE ALFARERIA DE UBEDA

La ciudad de Ubeda, afortunada heredera de una gran riqueza artesanal, entre la que destaca la alfarería, asume la responsabilidad que le corresponde y recoge con esta iniciativa una obligada respuesta a las demandas culturales de la sociedad, creando este Museo de Alfarería, primero de sus características en Andalucía, que inició su andadura en septiembre de 1992.

Ha sido el Ayuntamiento de la ciudad la institución que gestó la idea y ha puesto los esfuerzos y recursos económicos, en colaboración con la Escuela-Taller de Rehabilitación del Patrimonio y el Módulo de Desarrollo creado en la ciudad y con el apoyo de los alfareros locales, los que han logrado que este Museo sea una realidad, reconociendo y agrupando la artesanía local y en concreto la alfarería como uno de los mayores potenciales de identificación y singularidad que Ubeda posee.

La presente exposición permanente es la base a partir de la cual tendrá que generarse una estructura museística más amplia relacionada con la alfarería y en general con la cerámica y todo su gran mundo de técnicas y métodos, de útiles y espacios productivos, de personas y tradiciones. Ese es el objetivo fundamental y punto de partida de esta exposición.

Objetivos

Los objetivos fundamentales que persigue a nivel general este Museo de Alfarería son:

- Ofrecer a la sociedad un espacio digno donde mostrar las piezas de alfarería como una parte consustancial de nuestro patrimonio cultural y etnológico, en toda su verdadera dimensión.
- Revalorizar de este modo el significado y la importancia cultural de la alfarería y los alfareros, como portadores de unas técnicas artesanales fruto de la historia de nuestros pueblos.
- Mostrar la enorme riqueza alfarera de toda España a través de una exposición de piezas procedentes de centros alfareros de todas las regiones de nuestra geografía, destacando las procedentes de Andalucía.
- Promocionar y revalorizar la alfarería de Ubeda, como uno de los centros alfareros de España donde mejor se mantiene esta tradición artesana de siglos, con una gran pujanza y calidad, tanto en las técnicas de elaboración como en las formas y decoraciones.

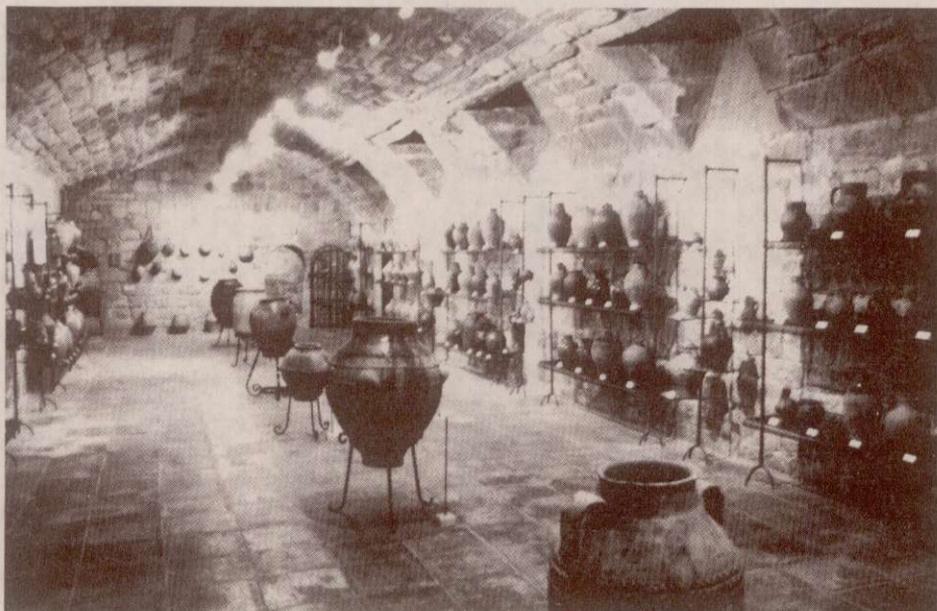


Fig. 1.

Sala II. Piezas de toda la geografía nacional



Fig.2:

Filtro de tinaja. Ubeda



Fig.3:
sala I. Filtros de tinaja.
Ubeda



Fig.4:
Botijo de carro. Ubeda

Contenido del Museo

Todas las piezas expuestas proceden de gran parte de los centros alfareros de España, muchos de ellos extinguidos. Además de su valor como testimonio histórico y de su gran calidad estética, cabe destacar el enorme valor añadido que tiene el hecho de que la mayor parte de ellas hayan sido utilizadas para aquello para lo que fueron creadas. La mayoría de las piezas son de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Las piezas que aquí se muestran dieron respuesta, en su momento, a las necesidades de uso doméstico y actividades productivas de la sociedad que las demandaba, siendo por tanto imprescindibles y extremadamente útiles para la vida de sus creadores y usuarios en:

- La cocina: ollas, pucheros, aceiteras, lebrillos.
- La mesa: platos, jarras, cuencos, tazones.
- La alcoba: jarras, orinales, bacines, calentadores.
- El transporte y almacenamiento: tinajas, cueros, cántaros, botijones.
- Los trabajos del campo: botijos, cantimploras, ordeñadores, bebederos y comederos de animales, canjilones de noria.
- La construcción: tejas, ladrillos, baldosas, conducciones de agua.

Las piezas que integran la exposición proceden de diferentes colecciones particulares de alfareros de Ubeda, así como de la propia colección del Excelentísimo Ayuntamiento de la localidad.

Sin duda hay que destacar la colección aportada por Juan «Tito», formada por más de seiscientas piezas procedentes de toda España, así como las cesiones de algunas piezas pertenecientes a Paco «Tito» y a Melchor «Tito».

Criterios de exposición

Las piezas se exponen atendiendo a criterios geográficos, agrupadas según su procedencia de las Comunidades Autónomas de nuestro país. Dentro de cada una de ellas se agrupan por centros alfareros, permitiendo de este modo comparar las características de las pertenecientes a una misma región geográfica.

El edificio

La exposición se encuentra ubicada en la planta sótano del Palacio Vázquez de Molina, espacios originariamente dedicados a las caballerizas, así

como a zonas de almacenamiento de aceite, vino, etc. Edificado a mediados del siglo XVI, constituye una obra de madurez del arquitecto Andrés de Vandelvira en el más depurado estilo renacentista de corte italianizante.

Fue mandado construir por Juan Vázquez de Molina, Consejero de Estado de Carlos V, Secretario de Felipe II y miembro de la familia de los Cobos, una de las principales impulsoras de la configuración urbana renacentista de la ciudad y de la cultura del Renacimiento en toda España. Murió sin sucesión, estableciendo en su palacio un convento de Religiosas Dominicas llamado de La Madre de Dios, motivo por el cual se adaptó el cuerpo de la fachada principal como iglesia, bajo cuyo altar mayor se construyó la cripta en la que se encuentra enterrado el promotor. El museo está regido por Camelia Casas.

Dirección:

Plaza Vázquez de Molina s/n
23400 Ubeda (Jaén)
Teléfono: (953) 791297
Fax: (953) 750770

Horarios:

Lunes:cerrado
Martes a sábado:
10,30-14 horas
16,30-19 horas
Domingos:
10,30-14 horas.

RECENSIONES

Pedro ROMERO DE SOLIS (ed): *Carmona. Historia, cultura y espiritualidad*. Universidad de Sevilla-Ayuntamiento de Carmona. Sevilla 1992.

El lector tiene entre sus manos una obra ejemplar en la difícil tarea de la aplicación de la interdisciplinariedad. Se trata de un estudio local. Las noticias sobre Carmona estaban desperdigadas en centenares de volúmenes y manuscritos, y la renombrada «Historia de Carmona» de M. Fernández López (Sevilla 1886) no analizaba los tiempos modernos en Carmona. Faltaba, además un análisis sistemático complementario desde distintas y contrastadas disciplinas. Hay que felicitar, pues, a los directores del proyecto, así como a las instituciones que lo han apoyado, por el rigor de los contenidos de la obra, así como por la forma externa de la edición que es perfecta y cuidadísima en su elaboración técnica por sus materiales, impresión e ilustraciones.

Entre los valores de la obra hay que señalar la cualificación de los distintos colaboradores. Todos son doctores especialistas en la disciplina desde la que escriben, en su gran mayoría profesores titulares o catedráticos de universidad, con un historial más que probado en la investigación, y algunos de ellos ligados también a la investigación sobre Carmona.

Entrando en el contenido de los distintos capítulos, habría que empezar por resaltar la bibliografía específica sobre Carmona que se ofrece en anexo. Su extensión y la diversidad de fuentes documentales o analíticas a las que remite, por una parte, son testimonio de la riqueza de Carmona como objeto de estudio y, por otra, es un instrumento de trabajo valioso para todos los que quieran seguir profundizando en la historia y cultura de Carmona.

La historia es la disciplina predominante en el libro y se constituye en el nervio del mismo. Los cuatro capítulos centrales se ocupan de ello. El capítulo primero presenta los rastros de la prehistoria en Carmona, desde la aparición del cazador-recolector en el Achelenses Inferior, pasando por el Neolítico (entre 5.000 y 3.000 a.C.) con su comienzo de domesticación de plantas y animales, y siguiendo las edades de los metales y el auge del comercio. En el capítulo se presenta a Carmona como un asentamiento típico del sur de la península, que acoge el fenómeno orientalizante tartésico y el cambio al mundo turdetano. Hay abundancia de información arqueológica y buena sistematización. Sigue el capítulo segundo con la antigüedad, que el autor la toma analizando el comienzo y desarrollo del fenómeno urbano que ya se inicia 1.000 a.C. con Tartessos y que se va a consolidar en la confrontación entre Cartago y Roma. Son muchas las huellas arqueológicas de esta época, en que Carmona queda como baluarte romano para el control del Guadalquivir. La Carmona romana es para el autor

del artículo una comunidad ciudadana de señalada personalidad. El capítulo tercero presenta los siete largos siglos de la época medieval en torno a dos etapas bien definidas: la época islámica y la época cristiana. La conquista castellana de la ciudad en 1.247 puso fin a una formación social y cultural de tradición oriental y supuso la inserción de Carmona en el ámbito cultural de Occidente. El capítulo cuarto hace un recorrido por los siglos XVII, XVIII y XIX y XX hasta nuestros días desde la perspectiva de la historia social y económica de Carmona, en torno a los temas del reparto de la tierra y de las relaciones de producción y estructura social subsiguiente particularmente en sus relaciones con la Corona. Interesante síntesis que podría ser extrapolada a una gran parte de Andalucía Occidental.

Tras estos capítulos históricos, en el capítulo quinto se analizan otros aspectos, empezando con la arquitectura civil. Se tienen en cuenta tanto las construcciones públicas como las edificaciones privadas, las casas-palacios familiares. Son construcciones erigidas a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII y «expresan, simultáneamente, la antigüedad del dominio social y la dimensión de sus respectivos clanes». Se hace ver cómo esta historia arquitectónica se incardina en la Carmona antigua y medieval. Se va dando un repaso a las construcciones más llamativas. El capítulo sexto trata, de modo claro, bien documentado e interesante, el patrimonio artístico-religioso de Carmona, que, aparte de algunos restos romanos, visigodos e islámicos, se empieza a desarrollar y se consolida notablemente desde 1.247, tras la conquista por Fernando III. A finales del s. XVIII se puede considerar ya formado. Casi todo el patrimonio se sitúa intramuros de la ciudad. El artículo es un recorrido por las diferentes iglesias donde se albergan estas riquezas para ir describiendo con una minuciosidad que a veces se hace pesada. Se echa de menos un cierto marco explicativo de la descripción. El capítulo siete, más breve, hace un interesante estudio del paisaje, desde un punto de vista histórico-evolutivo, presentando la transformación notable e irreversible de la extensa llanura sobre la que dominan los Alcores en el siglo XIX con la implantación de los extensos y monótonos olivares en cuyo seno se levantan las haciendas: esas piezas originales de la arquitectura rural sevillana.

Quedan por comentar el capítulo final y la introducción que le dan unidad al libro. El profesor Rodríguez Becerra hace un análisis de la devoción a la Virgen de Gracia en su dimensión histórica y en su funcionalidad en la estructura social y representaciones colectivas que tienen a la Virgen como patrona, abogada y protectora de Carmona. «Es el símbolo religioso de más valor de cuantos existen o han existido. La Virgen de Gracia satisface a los creyentes en los momentos de angustia, desasosiego, incertidumbre, dolor y esperanza, a la par que llena el mundo simbólico, ritual y lúdico de los carmonenses; asimismo, ha llegado

a ser el rasgo de identidad inequívoco y de mayor fuerza expresiva de la ciudad. «El día 8 de septiembre es el día de Carmona, es el día de la Virgen, no hace falta decir más» (p. 209). El autor hace un fino análisis histórico-antropológico del proceso de constitución de la Virgen de Gracia en símbolo central de identidad de los carmonenes, señalando los mecanismos culturales de las advocaciones marianas que permiten la unidad y la diversidad en el catolicismo, así como la historia de la devoción, centrándose en la importancia de la construcción social de la leyenda del hallazgo-aparición de la Virgen en el s. XVI, que creará unos lazos de unión entre la comunidad y el símbolo. El valor explicativo de este capítulo no se reduce exclusivamente a la tradición carmonense sino que puede ser extrapolable a otros casos de devociones a patronos en otras localidades.

Queda, finalmente, por señalar el artículo introductorio del editor, el profesor Pedro Romero de Solís. Es más amplio que los restantes y de un signo diferente. Se trata de un prólogo sugerente, inspirado y cuidado literariamente, elogioso y ferviente; una buena síntesis histórica, ecológica y cultural sobre Carmona que abre el apetito de lectura de los capítulos siguientes que son más sistemáticos. Se trata de un panegírico, a veces en tonos desbordantes, de los valores de la tradición carmonense. El autor anticipa y completa en tono poético y lírico parte de los contenidos que se repetirán después. Se detiene especialmente en un discurso de altos vuelos, a veces inverificables y conjeturales, sobre la dimensión femenina y festiva de la divinidad andaluza concentrada en la Virgen de Gracia en Carmona.

Estamos, pues, ante una obra «de lujo» en contenidos y forma a la que señalaría como defecto mayor que habría que tener en cuenta en futuras reediciones las repeticiones innecesarias. Al ser una obra de colaboración, aunque se ha conseguido una buena coordinación, sin embargo varios de los capítulos empiezan con parecidas fundamentaciones y contextualizaciones históricas.

Rafael BRIONES GOMEZ

Pedro GOMEZ GARCIA: *Religión popular y mesianismo*. Servicio de Publicaciones Universidad de Granada. Granada 1991

Estamos ante una obra de una gran oportunidad y utilidad para el campo de la Antropología Social y Cultural. En ella se clarifican ideas y conceptos respecto a temas confusos y ambiguos: religión, simbolismo, cultura popular, mesianismo, etc. Es característica del autor el pensamiento claro y sistemático sobre temas centrales y frecuentes en Antropología. A lo largo de todo el libro queda patente el conocimiento exacto, documentado y crítico de C. Lévy-Strauss en que el autor es una autoridad y la influencia del pensamiento levi Straussiano y de E. Morin en el estudio de la cultura: «postular una racionalidad abierta y una dialógica productiva entre pensar empírico y pensar simbólico, entre instrumentalidad y sentido, y no como concesión a nuestra debilidad subjetiva, sino apostando porque la tozuda y milenaria pretensión mitológica de hallar un sentido a la realidad remite, siquiera oscuramente, a un sentido oculto, esquivo a nuestra captación, pero real» (p. 19)

El libro se presenta en el proyecto del autor como una aportación teórica a la antropología de la religión tradicional, tarea, según él, necesaria y difícil: «Posiblemente resulta más problemático analizar el sistema religioso que el parentesco o la estratificación social; quizá se presentan ciertas objeciones teóricas o incluso escasean precedentes y recursos metodológicos. Sin embargo, la antropología de la religión no parece menos necesaria que la antropología política o la económica, en orden al conocimiento de un sistema social global; y sobre todo para los interesados en su transformación» (p. 21).

Aunque el libro es una recopilación de artículos publicados previamente en revistas especializadas, hay que reconocer una fuerte vinculación lógica que se explica por la génesis y desarrollo del pensamiento del autor. Se trata de un pensamiento muy bien vertebrado y estructurado que se enriquece con el método de análisis del estructuralismo y de E. Morin y que tiene como objeto de investigación la cultura andaluza, sobre la que dirige un grupo de investigación en la universidad de Granada. Este grupo lleva ya varios años intentando explorar un terreno en algunos aspectos en vías de extinción (fiestas, tradiciones religiosas, Semana Santa, romerías, creencias y prácticas, movimientos revitalizadores, curanderismo).

En el capítulo segundo se hace una interesante aportación metodológica para un proyecto de antropología de la religión tradicional que vaya desde el estudio de casos empíricos generando hipótesis contrastables etnográfica y comparativamente y aspire a una teoría general de la religión andaluza. La religión

debe ser considerada como un hecho empírico del que damos cuenta en términos de la totalidad de la cultura y de la sociedad en que se hallan, y de las articulaciones estructurales de tal subsistema religioso con las áreas axiológicas e ideológicas, con el nivel socio-político, tecnoeconómico y tecnoecológico, así como las funciones desempeñadas en el mundo religioso en si mismo. Otro centro de interés es el tema de la fiesta con un fino análisis de la fiesta de «Los Palmitos» en los Guájares y una propuesta de teoría sobre la estructura y función de las fiestas. Otro artículo sobre las fiestas de moros y cristianos comparadas con las danzas de la conquista desarrolla la hipótesis estructuralista de que ambas representaciones probablemente compartan una estructura semántica homóloga y remitan a contextos históricos análogos. Finalmente, merece señalarse la calidad del último capítulo del libro que es una presentación crítica de diversas teorías sobre la identidad andaluza.

Pero, a mi entender, el centro del libro y la aportación más sugerente y creativa la constituyen los capítulos 4, 5 y 6 donde se intenta elaborar una teoría sobre mesianismo que pueda explicar tanto la religión popular como la cultura popular. En la milenaria historia del cristianismo resultan asombrosas las metamorfosis de diversa índole a las que se ha visto sometido el espíritu mesiánico de los orígenes. Estas metamorfosis obedecen a una lógica de la simbólica mesiánica, una estructura que estaría presente en cantidad de hechos concretos de la historia de las religiones. Para poner de manifiesto esta lógica el autor propone un modelo formal, el tetraedro soteriológico, como armazón básico que da cauce a los sistemas de correlaciones y de un vértice a cada arista opuesta que asocia dos polos o de cada vértice al plano de enfrente en el que coinciden entre sí tres polos. Este armazón permite diferenciar tipos de cristianismo, cuyas concepciones de salvación aparecen contrastadas entre sí (mesiánico-popular, místico-carismático, eclesiástico-clerical y civil-estatal).

Esta hipótesis se revela operativa para la interpretación de los fenómenos religiosos e incluso profanos. El autor intenta demostrar las diferentes proyecciones o difracciones de esta estructura mesiánica. Resulta sugerente y diría que a veces un poco forzado. «La simbólica mesiánica opera y reaparece en muy diferentes planos de la religión popular e incluso en la vida social en general» (p. 99). La razón habrá que buscarla en un modo de operar común: determinado dispositivo del pensamiento espontáneo que entra en acción y que consiste en un conjunto de reglas destinado a hacer superables situaciones humanas de gran tensión, conflicto o peligro vividas como casi fatalmente inevitables y a la vez como insoportables. El autor rechaza y critica concepciones afectivas o naturalistas en la explicación de la religión popular defendiendo su visión estructuralista que intenta combinar críticamente con una visión adaptativa del materialismo cultural. Su conceptualización del «entorno práctico» me parece

también de gran solidez teórica: «No habrá que pensar que las infraestructuras generan la ideología y los universos simbólicos, sino más bien que éstos, siguiendo su propia lógica se reproducen y engendran sin cesar variaciones, sólo en un segundo momento (el modo de la teoría biológica de la selección natural) entra en juego el «entorno práctico» (social, político, económico, tecnológico) seleccionando positivamente unas y otras variantes de creencias, valores y ritos de la religión popular, o bien negativamente eliminando algunas de ellas.

Rafael BRIONES GOMEZ

Salvador PEREZ MUÑOZ. *Exvotos marineros de la provincia de Cádiz*. Diputación Provincial. Cádiz, 1991, 149 págs, 48 fotos en blanco y negro y 4 en color.

La catalogación de los exvotos marineros que constituye la parte fundamental de este libro se llevó a cabo entre los años 1980 y 1981 y obedece a un interés que poco o nada tiene que ver con la Antropología ni con las otras ciencias sociales que suelen ocuparse de temas tan relacionados con la religiosidad popular como éste.

Ya en el prólogo se muestra con claridad esta característica distintiva frente a otras obras sobre la materia. Así, su autor está doctorado en Ciencias Económicas y trabaja desde 1956 en la factoría de Matagorda de Astilleros Españoles, por lo que su relación con el campo que nos ocupa no proviene precisamente de su orientación profesional, sino de la afición que mantiene por las cuestiones náuticas.

Expone Pérez Muñoz en una introducción de dos páginas, que solo se va a ocupar en este libro de los exvotos relacionados con el mar de carácter pictórico y de las capillas votivas. Precisamente en esta brevísima introducción deja entrever sus verdaderos propósitos, cuando afirma que «los exvotos marineros son un reflejo de los sentimientos religiosos de la época de navegación a vela y constituyen una valiosa fuente de documentación sobre determinados aspectos de la misma y de embarcaciones hoy prácticamente desaparecidas» (pág. 22).

Son, como se ve, loables propósitos referidos a temas específicos de navegación y construcción naval, pero que terminan siendo desbordados por

la tendencia a salirse fuera de este marco y abordar cuestiones de carácter etnográfico y antropológico para las que no hay preparación ni afición suficientes. Así, para la clasificación de los exvotos se basa en la obra *Exvotos marineros*, (1934) del almirante Julio F. Guillén Tato, de la que baste una cita para hacerse una idea de lo que entiende por exvoto: «Y al decir exvoto, entiéndase bien que aludo únicamente a los modelos construidos con fines religiosos y no a ese enjambre mugriento que convierte las paredes de las capillas en desarranchado cuarto de prenderos; me refiero a esos barquitos deliciosamente toscos que constituyen la mejor gala, y la más evocadora, de nuestras ermitas costeras». Solo que, en el caso de Salvador Pérez Muñoz varía, «...ya que los dos únicos modelos de buques hallados en Alcalá de los Gazules, están prácticamente deshechos» (pág. 21) y así se ocupa casi en exclusiva de los exvotos de carácter pictórico, también olvidados por Guillén Tato.

Aunque, en su intento de clasificación de todos los exvotos marineros, faltan, sin ser éste un recuento pormenorizado, los uniformes de la Armada, los dientes de peces y los grilletes de cautivos, existentes al menos en varios de los Santuarios que cita. El autor no ha tenido en cuenta la noticia que Rodríguez Becerra y Vázquez Soto daban en *Exvotos de Andalucía* (1980): «Es muy frecuente encontrar gorras de militares en lugar de uniformes completos y predominan las de marinos incluso en los santuarios alejados de la costa... Los más antiguos objetos de éste género que comenzaron a ofrendarse como exvotos fueron sin género de duda los que hacen alusión al mar» (pág. 40).

En la obra cataloga 43 exvotos pictóricos marineros de la provincia de Cádiz, distribuidos de la siguiente forma: 9 Chipiona, 6 en San Fernando e igual número en Cádiz, 5 en El Puerto de Santa María, 4 en Alcalá de los Gazules, 3 en Arcos de la Frontera, 2 en Sanlúcar de Barrameda y en Tarifa y 1 en Algodonales, Castellar de la Frontera, Chiclana, Jerez de la Frontera, Olvera y Rota. El autor asegura que casi las tres cuartas partes de los exvotos corresponden a municipios del litoral. Aunque, en realidad, y para el conjunto de todos ellos, dudo que sean realmente exvotos y no pinturas religiosas sin relación ninguna con éstos, al menos dos de las piezas citadas.

Por no extenderme más, en las notas y la bibliografía también se dejan sentir deficiencias del estilo de las ya expuestas aunque, tanto en ésta como en el resto de la obra, se encuentran suficientes motivos para considerar interesante su lectura, ya que en un campo hasta hace poco tan mal estudiado, y por otra parte tan amplio como éste, no deja de resultar bienvenida cualquier publicación que nos proporcione mayor información sobre él y que ayude a llenar las lagunas dejadas incluso por estudios de mucha mayor envergadura.

José Antonio GONZALEZ ALCANTUD: *Agresión y Rito y otros ensayos de Antropología Andaluza*. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada, 1993. 252 pp.

La obra que a continuación reseñamos, es una miscelánea en la que el autor reúne una serie de estudios realizados por él en Andalucía, relativos a diversos aspectos de la realidad socio-simbólica de esta región. De este modo, en el libro se diferencian cinco grandes apartados de acuerdo a los temas analizados: «Agresión y rito»; «Fiesta urbana: el día de la Cruz en Granada»; «Oralidad»; «Artesanado: artesanía, objetualidad y diseño»; y «Andalucía: invención del país y realidad etnográfica».

A pesar de la aparente dispersión de las secciones de esta obra, cuyos únicos nexos de unión parecen estribar en la perspectiva desde la que se realiza el análisis -la Antropología Social- y la unidad de observación en la que ese análisis es llevado a cabo -Andalucía-, tras una lectura detenida del conjunto de los trabajos, se aprecia una relación entre ellos salvando cualquier obstáculo que dificulte la comprensión del libro como globalidad, sin que esto sea causa de que cada uno de los apartados pierda la autonomía que merece.

Cada uno de los capítulos está elaborado con una cuidada documentación histórica, distante del historicismo aséptico, y con la propia aportación etnográfica del autor, caracterizada por una gran perspicacia a la hora de captar las sutilezas de las realidades estudiadas. Sin embargo, si de los diversos trabajos aquí compilados tuviéramos que destacar alguno, a nuestro juicio, pondríamos de relieve, dada la novedad que presenta su planteamiento, el primer apartado y el último.

En el primero, que presta su título al libro -«Agresión y Rito»- el autor nos brinda un sugerente estudio de la interrelación Rito-Agresión, y de cómo aquél asume y traslada a la esfera simbólica la violencia potencial que se deriva de las relaciones comunitarias. En este sentido, González Alcantud, mediante una magistral composición describe e interpreta los elementos cuya participación configura el rito -o los ritos- en los que se refleja la agresividad contenida; así, define las funciones del ruido, del humor oral y gráfico y la agresión corporal en el desarrollo de las fiestas como marcadores de la liminalidad que separa -o une- el rito, como hecho «simbólico» y el acto, como hecho «real».

Por último, en el capítulo dedicado a la (in)-existencia de la nacionalidad andaluza, González Alcantud, basándose en los condicionantes geográficos, históricos y sociales, nos ofrece una visión disruptiva de los planteamientos

andalucistas tradicionales que abogan por una perspectiva globalizadora de Andalucía. El autor muestra, en virtud de los criterios arriba mencionados, la posibilidad de la convivencia de, al menos, dos Andalucías: la occidental frente a la oriental; la interior frente a la costera.

Pilar GIL TEBAR

José Antonio GONZALEZ ALCANTUD: *Tractatus ludorum. Una antropología del juego*. Editorial Anthropos. Barcelona, 1993. 270 pp.

Habitualmente, el juego ha sido considerado como un fenómeno cuyo estudio se encontraba circunscrito al área del folklore. Sin embargo, la lectura de *Tractatus ludorum. Una antropológica del juego*, nos brinda la posibilidad de adentrarnos en el conocimiento de otros enfoques y disciplinas que se han acercado al análisis del mismo. En este sentido, la obra reseñada es el producto tanto de una minuciosa documentación de índole etnohistórica y etnográfica como de una necesaria reflexión teórica.

El libro, a lo largo de sus cinco capítulos, trata de analizar el modo en que el juego se imbrica en el medio social; para ello, González Alcantud ha elegido como unidad de observación el territorio español en su devenir histórico desde el siglo XVI hasta nuestros días.

En el primer capítulo -titulado «Juego y sociedad»- el autor nos introduce en su obra ilustrándonos con diversos ejemplos en los que el «alea» se incardina e inunda en ciertas ocasiones el discurso social. Así ocurre en el sorteo cuatrienal de las «hazas de la suerte» (tierras comunales) entre los vecinos de Vejer (Cádiz), o en los juegos de azar tan del gusto de las «clases ociosas» reunidas al amparo de los casinos y de campesinos y pescadores en ventas y tabernas. La pesca como actividad en la que el alea goza de suma importancia frente a la más previsible agricultura, y los juegos en los que intervienen animales -principalmente los toros y los gallos- constituyen otras dos muestras en las que se pone de relieve la presencia del azar.

Los capítulos segundo, tercero y cuarto, configuran en sí una gran unidad temática, puesto que en ellos González Alcantud realiza un recorrido a través

de la historia, de las funciones, categorías y definición del juego. Así, el primero de ellos está centrado en las épocas renacentista y barroca, el siguiente en la Ilustración, y el último en el período contemporáneo.

Si bien en el desarrollo de esta obra, su autor nos ofrece en distintas ocasiones interesantes disquisiciones hermenéuticas, ya sean éstas propias o de otros estudiosos, es en el capítulo final donde concentra el grueso del bagaje teórico de esta investigación en torno al azar, la moral y la relación del juego con la política y la cuestión social. Así, expone las teorías culturalistas de Huizinga, la interpretación lúdica que Cox hace de la religión, la visión que Heers tiene del juego y de su capacidad para reafirmar o transgredir los roles sociales, o la óptica materialista-histórica de Clare. Asimismo, González Alcantud presenta y ahonda en los enfoques que desde el folklore, la etnohistoria y la filosofía han tratado de penetrar en el mundo del ludus y del alea, para finalizar con las aportaciones que la perspectiva antropológica puede prestar a este ámbito de estudio.

Pilar GIL TEBAR

LOS AUTORES

Victoria BORRELL VELASCO es licenciada en Geografía e Historia (Antropología Cultural) por la Universidad de Sevilla, y profesora de un Centro de Educación de Adultos de la provincia de Cádiz. Actualmente elabora su tesis doctoral sobre el análisis de las relaciones entre la mujer, la educación formal y el mundo laboral en Andalucía. Hasta la fecha ha realizado las siguientes publicaciones: «Mujer y vida pública», en *Mujer andaluza, ¿la caída de un mito?* Sanchiz (Coord). Sevilla, 1992; «Dimensión política en los procesos de socialización de adultos desarrollados por los movimientos protestantes y la iglesia católica renovada en Guatemala», en *Conquista y resistencia en la Historia de América*. Barcelona, 1992

Manuela CANTON DELGADO es doctora en Geografía e Historia (Antropología Social) por la Universidad de Sevilla. Ha desarrollado trabajos de investigación en Centroamérica y en Andalucía, interesándose por el estudio del lenguaje, los sistemas de representación y los procesos de construcción de la realidad, en el ámbito, tanto de la religión como de las relaciones de género. Los análisis de los discursos de los conversos al protestantismo en el occidente de Guatemala constituyen el tema que, tras cuatro campañas de trabajo de campo en Centroamérica, se convierte en su tesis doctoral (*El protestantismo en los movimientos socioreligiosos del occidente de Guatemala: discursos y conductas*, 1993). Basados en esta misma investigación publica varios artículos: «Protestantismo pentecostal en Guatemala: discurso religioso y conciencia política» (*Conquista y reconquista en la Historia de América*, 1992), «Lo sagrado y lo político entre los pentecostales guatemaltecos. Vivencia y significación» (*Gazeta de Antropología*, 1992) y «Una nueva legitimación del etnocidio en Guatemala» (*Cs y Le Monde Diplomatique*, 1993). En Andalucía ha trabajado en la recopilación de los «Dispersos» de Machado (1987-88). Posteriormente sus investigaciones se han dirigido al estudio de los discursos y las metáforas de género en el área urbana de Sevilla: «Construcción y deconstrucción de discursos. El conocimiento cultural sobre los géneros en Triana (Sevilla)» (*El Folk-lore andaluz*,

1991), «Género y discurso en Triana» (*Primer anuario etnológico de Andalucía*, 1992), y «Palabras para la dependencia» (*Mujer andaluza, ¿la caída de un mito?*, 1992). Actualmente investiga el movimiento protestante en Granada, becada por el Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet.

Pilar GIL TEBAR es licenciada en Geografía e Historia (Antropología Cultural) por la Universidad de Sevilla. Su tesis doctoral, en proceso de elaboración y ubicada dentro del programa de Antropología Social, se centra en el estudio de los movimientos de reivindicación de la identidad étnica en su vertiente religiosa, que están resurgiendo en el área maya de México y Guatemala. Ha publicado «La reina de la casa en el tiempo infinito», en *Mujer andaluza, ¿la caída de un mito?* Sanchiz (Coord). Sevilla, 1992 y «La iglesia católica y las sectas protestantes: una alternativa al proceso de modernización protestante en Guatemala», en *Conquista y resistencia en la Historia de América*. Barcelona, 1992

Manuel José GOMEZ LARA es doctor en Filología Angloamericana por la Universidad de Sevilla. Ha ejercido la docencia en las universidades de Sevilla y Northwestern. En 1988 aprobó el concurso-oposición a una plaza de Profesor Titular de Universidad y quedó adscrito al Departamento de Lengua y Literatura Inglesa. En la actualidad es director del Grupo de Investigación «Estudios Estilísticos y Culturales». Su investigación ha estado relacionada con el análisis pragmático de textos literarios ingleses y ha publicado numerosos artículos en revistas españolas y extranjeras sobre narrativa anglosajona –asunto sobre el que versó su tesis doctoral– y el teatro inglés del medievo y el renacimiento. En los últimos años esta aproximación pragmática se ha extendido al área de la música popular y, sobre todo, al de los rituales públicos y su conexión con la elaboración de las retóricas de la ciudad. Es coeditor de la revista *Stilística* dedicada a la investigación sobre estudios estilísticos y culturales. Ha coeditado *Poemas y canciones de Rafael de León*, (Sevilla, 1989), *Semana Santa en Sevilla* (1916), de Eugenio Noel (Sevilla 1991) y el *Sermón de la Inmaculada Concepción del padre Miguel Ruíz (...) dicho en la parroquia de San Gil de Sevilla en 1615* (Sevilla, 1992). Asimismo es coautor de *Semana Santa. Fiesta Mayor en Sevilla* (Sevilla, 1990), *Las fiestas de Sevilla en el archivo Serrano* (Sevilla, 1992), *Semana Santa en Sevilla* (Madrid, 1992) y *Memoria de un siglo: Imágenes y discursos de la Semana Mayor* (Madrid, 1993). Igualmente ha traducido al español los poemas del británico James Fenton (Oviedo, 1987) y ha sido coguionista de los programas radiofónicos «Lo Nuestro es así» (Cadena COPE, 1989-1990) y «Puente de Coplas» (Canal Sur 1991-1992).

José Antonio GONZALEZ ALCANTUD es director del Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» de la Diputación Provincial de Granada y profesor de Antropología de la Universidad de la misma ciudad. Ha realizado trabajos sobre el terreno en Andalucía y ampliado estudios en el CNRS. Es autor de numerosos artículos y de los siguientes libros: *El exotismo en las vaguardias artístico-literarias* (Barcelona, 1989); *Caciques y canteros en la lucha por el mármol* (Almería, 1990); *Agresión y rito u otros ensayos de antropología andaluza* (Granada, 1993); *Tractatus ludorum. Una antropología del juego* (Barcelona, 1993) y *La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente* (Granada, 1993). Es compilador de *La tierra. Mitos, ritos y realidades* (Barcelona, 1992) y dirige la revista *Fundamentos de Antropología*.

Rafael PORTILLO GARCIA es doctor en Filología Moderna por la Universidad de Salamanca. Ha ejercido la docencia en las universidades de Salamanca, Edimburgo y Sevilla habiendo conseguido en esta última plaza de profesor adjunto de Lengua y Literatura Inglesa en 1982. Ha sido director de este departamento entre los años 1984 y 1989 y en la actualidad dirige el Grupo de Investigación «Estudios Medievales Ingleses». Su campo de investigación ha estado siempre ligado a la actividad teatral, tanto a nivel histórico como teórico, literario y práctico. Su tesis doctoral versó sobre el teatro inglés contemporáneo y recientemente se ha ocupado con especial atención al teatro medieval y renacentista sobre los que ha publicado numerosos artículos en revistas españolas y extranjeras. Ha dirigido además desde su fundación en 1985 el «Teatro Universitario de Filología de Sevilla». Entre otros es coautor de los siguientes libros: *Guía básica para estudiantes de literatura inglesa* (Sevilla, 1981). *Diccionario inglés-español y español-inglés de terminología teatral* (Madrid, 1986), *Historia crítica del Teatro inglés* (Alcoy, 1988), *Abecedario del teatro* (Madrid, 1988 y Sevilla, 1992). Ha editado en solitario el *Robinson Crusoe* de Defoe (Madrid, 1981) y el volumen *Estudios literarios ingleses: Shakespeare y el teatro de su época* (Madrid 1987). Además es cotraductor del texto de Francis Reid, *Administración Teatral* (Sevilla, 1990) y coautor del volumen de piezas teatrales breves para jóvenes *Locos por el teatro* (Sevilla, 1993).

Esteban RUIZ BALLESTEROS es licenciado en Antropología Cultural por la Universidad de Sevilla, ha hecho trabajo de campo en la Sierra de Huelva, sobre la que prepara su tesis doctoral y actualmente cursa estudios en una universidad del Reino Unido. Ha publicado entre otros trabajos «Transformaciones socio-económicas e identidades en el contexto local serrano: Higuera de la Sierra» *Aestuaría. Revista de Investigación*. Número 1. Diputación provincial. Huelva, 1993.

Jean Paul TARBY, profesor de lengua y civilización hispana en el Instituto de Bachillerato y Universidad en Besançon, Francia. En la actualidad es funcionario de la Embajada de Francia en México y Director General de la Alianza Francesa de Monterrey, A.C. Anteriormente ha sido investigador becario del Ministerio español de Educación y Ciencia, realizando investigaciones doctorales en la Hemeroteca Municipal de Sevilla, ciudad en la que ha sido agregado de los Servicio Culturales de la Embajada de Francia en España. Entre sus publicaciones destacan: *Antonio Machado: cincuenta aniversario de su muerte* (traducción francesa de poemas), editado por la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía; *Eros Flamenco: el deseo y su discurso en la poética flamenca*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Perpiñán, Francia; *Anthologie Poétique Gitanoandalouse (Etude et Choix de textes)*, Ed. Marges, Universidad de Perpiñán. Ha escrito numerosos artículos y ponencias sobre temas gitanoandaluces en revistas como *Etudes Tsiganes* (París), *Candil* (Jaén) y **El Folk-Lore Andaluz**. Es presidente de la Asociación *Alurican* (peña flamenca) de Besançon, Francia.

Elías ZAMORA ACOSTA es doctor en Geografía e Historia por la Universidad de Sevilla y profesor de Antropología Social en la misma universidad. Desde 1974 ha estado vinculado al área antropológica, primero en el desaparecido Departamento de Antropología y Etnología de América, y posteriormente en el actual Departamento de Antropología Social, Sociología y Trabajo Social. Ha desarrollado investigaciones en el campo americanista, fruto de las cuales han sido varios artículos y dos libros dedicados a las transformaciones sufridas por las culturas indígenas de América Central tras la conquista, *Etnografía histórica de Costa Rica (1561-1615)* (Sevilla, 1980) y *Los mayas de las Tierras Altas en el s.XVI. Tradición y cambio en Guatemala* (Sevilla, 1985) el segundo de los cuales obtuvo el Premio de Monografías V Centenario del Descubrimiento de América. Asimismo ha realizado investigaciones en la ciudad de Sevilla, frutos de las cuales son varios artículos que han aparecido en publicaciones especializadas. En la actualidad realiza estudios sobre cambio social y desarrollo endógeno en pequeños territorios. En la Universidad de Sevilla imparte docencia en las asignaturas «Antropología Cultural» e «Historia de la Teoría Antropológica».

REVISTAS Y LIBROS RECIBIDOS

REVISTAS

- *Al-Basit*. Números 22 al 25. Diputación de Albacete, 1990
- *Anales del Museo del Pueblo Español*. Números II, III y IV. Dirección General de Bellas Artes. Ministerio de Cultura. Madrid, 1992.
- *Antropología*. Número 4. Asociación Madrileña de Antropología. Madrid, 1993.
- *Arxiu d'etnografia de Catalunya*. Números 6 y 7.
- *Candil*. Números 15,16 y 17. Asociación Pedagógica de Badajoz. 1993.
- *Communio*. Número XVI. Fascículo 1. Estudio General Dominicano de la Provincia Bética. Sevilla, 1993.
- *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*. Número 61. Institución Príncipe de Viana. Pamplona, 1993.
- *El Ateneo*. Número 1. Ateneo de Madrid, 1993.
- *Ethnica*. Números 1 al 20. C.S.I.C. Barcelona.
- *Etniker Bizcahia*. Números 7, 8 y 9. Dep. Etnografía Instituto Labayro. Vizcaya, 1992 y 1993.
- *Historia y Fuente Oral*. Números 4 al 9. Dep. Historia Contemporánea. Universidad de Barcelona, 1992 y 1993.
- *Kalathos*. Números 9 y 10. Colegio Universitario de Teruel, 1993.
- *Moaxaja*. Números 1,2 y 3. Ayuntamiento de Cabra (Córdoba), 1984-1985.
- *Proyección*. Números 169 y 170. Facultad de Teología. Granada, 1993.
- *Ohitura*. Número 5. Diputación Foral de Alava, 1993.
- *Revista de Ferias y Fiestas de Guadalcanal*. Años 1988 a 1993.
- *Revista d'Estudis Belearics*. Números 47 y 48. Conselleria de Cultura. 1993
- *Revista de Estudios Extremeños*. Mayo-Agosto. Diputación Provincial de Badajoz, 1993.
- *Revista de Folklore*. Números 149 a 155. Obra Cultural de Cajaespaña. Valladolid, 1993.
- *Senda de los Huertos*. Número 29. Asociación de amigos de San Antón. Jaén, 1993.

LIBROS

- *Actas del encuentro científico en homenaje a Fermin Bouza*. Museo do Pobo Gallego. Santiago de Compostela. 1993.
- *Anuario Etnológico de Andalucía 1.991*. Consejería de Cultura y Medio Ambiente. Junta de Andalucía. Sevilla, 1992.
- Avila Bergas, S.: *Arahal*. Ayuntamiento Arahal, 1989.
- Cala y López, L. y Flores González, M.: *La fiesta de moros y cristianos en la villa de Carboneras*. Edición facsimil. Almería, 1993.
- *Conferencia Internacional de Colecciones y Museos de indumentaria*. Museo Nacional del Pueblo Español. Madrid, 1993.
- Garrido Palacios, M: *Alosno. Palabra cantada*. Diputación Provincial. Huelva, 1992.
- González Alcantud J.A.: *Agresión y rito y otros ensayos de antropología andaluza*. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada, 1993.
- Grima Cervantes, J.: *Almería y el Reino de Granada a los inicios de la modernidad (siglos XV-XVI)*. Almería, 1993.
- Moreno Valero, M.: *Olivar de los Pedroches*. Córdoba, 1987.
- Pizarro, J. *Vocabulario de los Pedroches*. Córdoba, 1988.
- Portus Pérez, J.: *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*. Consejería de Educación y Cultura. Comunidad de Madrid, 1993.
- Risco, V.: *Aliceres. Una parroquia galega dos años 1920-1925*. Museo do Pobo Gallego. Santiago de Compostela, 1993.
- *IV Jornadas del patrimonio de la Sierra de Huelva*. Imprenta Jiménez S.L. Huelva, 1992.
- V.V.A.A. *Rituales y proceso social: estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1993.

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Apellidos

Nombre..... Teléfono

Calle..... Núm..... C.P.

Ciudad..... Provincia

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de cultura tradicional**

Suscripción anual 2.500 ptas.

Números atrasados 1.500 ptas.

Fecha.....

Firma:

Remitar a: Demófilo. Fundación Machado. Calle Jimios, 13. 41001. Sevilla
Telf.: 95 - 422 87 98. Fax: 95 - 421 52 11

DOMICILIACION BANCARIA

Muy señor mío:

Le ruego atiendan a partir de la fecha y hasta nuevo aviso los recibos que le presente la Fundación Machado correspondientes a la suscripción de la revista **Demófilo. Revista de cultura tradicional**.

Banco o Caja de Ahorros

Agencia

Dirección.

Localidad..... C.P.

Provincia.

Titular de la c/c o cartilla

Nº Cuenta Corriente o cartilla

.....de.....de 199...

(Firma del titular o persona autorizada de la cuenta)

Fdo.

Código Cuenta Cliente

--	--	--	--	--

NOTA PARA LOS EDITORES

La Revista dará noticia de cuantas publicaciones sean remitidas a la Redacción, haciendo recensiones de aquellas más relacionadas con los propósitos de *Demófilo* (Antropología social y cultural, folklore, literatura oral, flamenco, etc.).

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática. Los interesados deben dirigirse al Director de la Revista.

NUMEROS MONOGRAFICOS

La dirección de la revista está preparando varios números monográficos que irán apareciendo alternativamente con los ordinarios y serán coordinados por destacados especialistas. A los dedicados en homenaje a Julián Pitt Rivers (números 3 y 4), a la Alimentación en Andalucía (número 9) y a Demófilo (número 10), seguirán próximamente los siguientes::

- **La cultura tradicional en Jaén**, coordinado por Manuel Amezcua (aparecerá en 1994).
- **La cultura tradicional en Almería**, coordinado por Francisco Checa.
- **Los santuarios andaluces: historia y antropología**, coordinado por Salvador Rodríguez.
- **Los toros en las fiestas populares**, coordinado por Pedro Romero de Solís.
- **La cultura tradicional en Huelva**, coordinado por Pedro Cantero.

Los interesados en participar en estos números monográficos pueden enviar sus propuestas por escrito al Director de la Revista.

